



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Filosofia
ciclo XXVIII

**Dio e mondo.
Trascendenza e creazione
in Antonio Pérez S.J. (1599-1649)**

M-FIL/06

Coordinatore del Dottorato
ch. Prof.ssa Emanuela Scribano

Supervisore
ch. prof. Paolo Pagani

Dottorando
Gian Pietro Soliani
835537

Ai miei genitori

Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu veritate, et omnia vera sunt, in quantum sunt.

(Agostino d'Ippona, *Confessioni*, VI, 14)

Ce qu'il y a de plus considerable en cela, est que l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connoissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose.

(G.W. Leibniz, *Neuveax essays sur le entendement humain*, Lib III, cap. III, § 6)

Sii tu la misura, sii il mistero

(G. Ungaretti, *La preghiera*)

Indice

Indice	3
Introduzione.....	7
Situazione degli studi su Antonio Pérez.....	9
PARTE PRIMA.....	13
Intenzionalità e riflessività	13
1. L'evidenza come presenza al modo del giudizio	14
2. L'atto dell'intendere nel <i>De virtutibus theologicis</i> (1629-1630).....	38
2.1. Concretezza e astrazione negli atti intenzionali	38
2.2. Oggetto formalissimo e ragione formalissima degli atti intenzionali	44
2.3. Alcune conclusioni sul conoscere dal <i>De perfectionibus Christi</i>	45
3. La logica e il suo oggetto formale	47
3.1 Hurtado de Mendoza: l'oggetto della logica e l'ente di ragione	47
3.2. Note sulla divisio scientiarum in Pérez	56
3.3. Aureolo e Pérez sulla la natura dell'ente di ragione.....	60
3.4. L'enunciare: logica dell'intelletto e logica affettiva	73
3.5. Note su verità ed evidenza.....	80
4. Riflessività degli atti intenzionali e natura enunciativa del verbo.....	84
4.1. Dal <i>Liber sententiarum</i> di Pietro Lombardo a Tommaso d'Aquino	88
4.2. La riflessione virtuale in Francisco Suárez	92
4.3. La riflessione virtuale pereziana.....	99
PARTE SECONDA.....	109
Soggettività trascendentale.....	109
1. La sostanza è l'Io.....	110
1.1. “ <i>Non esse personam est quasi nihil esse</i> ”	110
1.2. Sostanza e Io nel <i>De incarnatione Verbi divini</i> (1644-1645).....	121
2. Alcune precisazioni dal <i>De perfectionibus Christi</i> (1644-1645).....	132
2.1. L'atto intellettivo e la specie intelligibile.....	135
3. L'Io e la forma dell'intellezione nel <i>De visione Dei</i> (1646-1648).....	143
3.1. L'Io come oggetto formale dell'intelletto	144

3.2. L'io e la forma dell'intellezione.....	149
3.3. Il concreto e l'astratto.....	162
PARTE TERZA.....	169
I trascendentali dell'essere.....	169
1. Apparenza e realtà.....	170
1.1. Le indicazioni di Platone e Aristotele.....	175
2. L'ente reale come luogo di convergenza dei trascendentali.....	179
2.1. L'ente reale e il bene come fondamento dell'identità dell'ente.....	179
2.2. Identità e distinzione.....	186
2.3. L'ente reale e l'uno.....	196
2.4. L'ente reale e l'intenzionalità.....	208
PARTE QUARTA.....	213
La <i>Deitas</i>	213
1. Note sui limiti del linguaggio teologico nel pensiero pereziano.....	214
1.1. La <i>perfectio simpliciter simplex</i>	219
1.2. Univocità e analogia della <i>perfectio simpliciter simplex</i>	224
2. Il concetto oggettivo metafisico di <i>Deitas</i>	233
2.2. <i>Distinctio rationis ratiocinatae</i> e <i>distinctio rationis ratiocinantis</i>	240
2.2. Pietro Aureolo e la distinzione connotativa.....	248
2.3. L'identità della <i>Deitas</i> con gli atti necessari di intelletto e volontà.....	265
2.4. L'intellezione come vita e <i>perfectio immanens</i>	268
2.5. Intelletto e volontà.....	274
2.6. L'identità della <i>Deitas</i> con l'atto di volontà.....	279
2.6. Perfezione e sufficienza.....	287
3. Il concetto formale metafisico di <i>Deitas</i>	290
3.1. La metafisica di <i>Esodo</i> 3, 14.....	290
3.2. La proposizione " <i>Deus est</i> ".....	293
3.3. La teoria dello <i>status quidditativus</i> nel <i>De scientia Dei</i>	296
3.4. Plotino e Aristotele come fonti della teoria dello stato quidditativo.....	309
3.5. Altre fonti della teoria dello stato quidditativo.....	319
3.6. Lo stato quidditativo è persona: note dal <i>De voluntate Dei</i>	335
4. Le fonti del connessionismo pereziano.....	341

4.1. Connessione essenziale e relazione trascendentale	341
4.2. Francisco Suárez.....	345
4.3. Juan de Salas.....	356
4.4. Girolamo Fasulo	366
4.5. Diego Ruiz de Montoya.....	372
5. Il connessionismo pereziano.....	380
5.1. Il concetto di esistenza nelle <i>Disputationes in octo libros Physicorum</i> .	380
5.2. Presenza, tempo ed eternità	386
5.3. Nota sulle categorie modali	396
5.4. Relazione predicamentale e relazione trascendentale	400
5.5. La connessione essenziale tra Dio e i possibili	402
5.6. Necessità di Dio e necessità dei possibili	426
5.7. L'impossibile e l'onnipotenza divina	430
5.8. Esistenza e possibilità: alcuni sviluppi nel <i>De voluntate Dei</i>	447
6. <i>Deitas</i> e scienza divina	461
6.1. Alcune annotazioni dal <i>De visione Dei</i>	480
6.2. Intelletto divino e intelletto umano.....	487
PARTE QUINTA	490
Immutabilità e libertà	490
1. Il divenire tra Aristotele e Agostino	491
1.1. La causa efficiente e la sua grandezza.....	505
1.2. Il contenere eminente di Dio	521
2. Note su libertà e atto creatore	534
2.1. Libertà e creazione nel corso sulla <i>Fisica</i>	534
2.2. L'identità reale in Dio delle formalità libere	542
2.3. La non-identità virtuale dell'atto libero con l'Essenza divina.....	547
3. La necessità di Dio verso il meglio	569
3.1. L'ottimismo metafisico: alcune indicazioni dal <i>De voluntate Dei</i>	579
3.2. L'ottimismo metafisico: alcune indicazioni dal <i>De Incarnatione</i>	597
PARTE SESTA	608
Sull'esistenza di Dio.....	608
1. Le prove dell'esistenza di Dio	609

1.1. Dio e i primi principi: tra Agostino e la tradizione aristotelica.....	609
1.2. Le due versioni dell' <i>argumentum Perezii</i>	618
Conclusioni.....	639
Bibliografia.....	644
1) Opere di Antonio Pérez (manoscritte e a stampa).....	644
2) Altre fonti manoscritte	645
3) Opere antiche e medievali.....	645
4) Opere moderne a stampa.....	648
Bibliografia secondaria.....	650
Biblioteche e archivi.....	654

Introduzione

Affrontare il tema della relazione tra Dio e il mondo all'interno delle opere del gesuita Antonio Pérez (1599-1649) significa sviluppare una serie di questioni strettamente intrecciate, che potrebbero essere ricondotte sinteticamente a un solo nucleo: il rapporto tra pensiero ed essere. Da qui, infatti, bisogna partire se si vuole valutare la portata della proposta del gesuita spagnolo e la sua collocazione all'interno della Scolastica moderna e del pensiero moderno in genere.

La scelta di questo punto di partenza non è arbitraria o dettata da criteri estrinseci. Il "luogo" nel quale il pensiero e l'essere convengono è, infatti, il trascendentale, là dove risiedono, per così dire, non solo i classici nomi trascendentali dell'essere, ma gli stessi principi che innervano *e* l'essere *e* il pensiero. Certamente, i problemi da cui Pérez inizia la propria riflessione filosofica e teologica non sono nuovi, ma sono innovative – lo si vedrà nel prosieguo – le risposte e le elaborazioni teoriche che il gesuita propone alla sua epoca, a partire da un materiale ricchissimo che spazia dalle opere di Platone e Aristotele, dei Neoplatonici (in particolare, Plotino), alla grande stagione dei dibattiti medievali tra XI e XV secolo, per giungere ai commentatori della *Summa theologiae* e ai nuovi trattati teologici frutto dell'insegnamento in seno ai collegi dei Gesuiti.

Sarebbe riduttivo e fuorviante credere che il pensiero di Pérez sia riducibile a una serie di postille al pensiero di Francisco Suárez, come del resto sarebbe scorretto ridurre la metafisica del gesuita navarrino a un episodio marginale della storia della cosiddetta onto-teologia. In entrambi i casi si tratterebbe di interpretazioni errate. Nel primo caso, si dimostrerebbe una scarsa conoscenza del dibattito teologico e filosofico posteriore alla morte del gesuita di Granada, per larghi tratti ancora da decifrare. Nel secondo caso, invece, si dovrebbe dare per buona una categoria ermeneutica che nasconde un fraintendimento storico e insieme speculativo.

Emanuele Samek Lodovici aprendo il suo studio magistrale su Dio e mondo nel pensiero di Agostino d'Ippona¹, contestava la riduzione operata da famosi teologi del Novecento, come Bultmann e Tillich, della teologia naturale antica e medievale all'heideggeriana onto-teologia. Se, infatti, precisava Samek Lodovici, si prendesse

¹ E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa e spazio in sant'Agostino*, Studium, Roma 1979.

come modello molta della produzione neoscolastica tra Ottocento e Novecento, la critica di Heidegger alla teologia naturale potrebbe avere un suo fondamento, ma ciò non può valere per la teologia naturale di tutti i secoli e, in particolare, per la tradizione che mette capo al neoplatonismo di Agostino.

Più precisamente, se la critica heideggeriana alla teologia naturale si appunta sulla contestazione di un modello causale tecnoformo, che riduce e sfigura l'azione della Causa prima a un *facere* meccanicistico, è dubbio il fatto che i teologi e i filosofi antichi, abbiano pensato, sempre e tutti, a Dio come a Colui che in definitiva risulta essere connotato esclusivamente attraverso l'effetto e ridotto, dunque, a ente tra gli altri enti, necessitato, dunque, a creare. Samek Lodovici dimostrò che questa lettura non è corretta, ad esempio, per la teologia naturale di Agostino².

Potremmo dire che questo discorso, in generale, non è vero per la metafisica classica, cioè per quella tradizione di pensiero che ha cercato di mettere in evidenza ciò che del discorso sull'essere, e quindi del discorso su Dio, è irrinunciabile. Proprio a partire da questa prospettiva, Carmelo Vigna, metafisico cresciuto alla scuola della neoscolastica milanese, ha potuto mettere in luce il lato speculativo del fraintendimento heideggeriano che, una volta svelato, non permetterebbe più di continuare a caratterizzare la storia della metafisica in termini di onto-teologia. È senz'altro vero – fa notare Vigna – che fin dai suoi esordi la metafisica, come scienza dell'ente in quanto ente, ha trattato il suo oggetto «come un doppio», svelandosi di volta in volta come ontologia o come teologia speculativa. Se non che, prosegue il metafisico siciliano

chi si è scandalizzato di questo doppio e ha gridato all'incoerenza o all'irrisolutezza dinanzi al testo aristotelico non pare d'aver capito. Questo doppio, infatti, è compaginato saldamente dalla cosa stessa. Ossia: la figura dell'Intero in quanto tale è inevitabilmente un doppio. In effetti, la necessità di porre lo strato teologico dell'essere è strettamente legata, e sempre lo è stata, alla possibilità di fare dei discorsi intorno all'Intero dell'essere in senso formale. Perché, se si possono imbastire dei discorsi sull'Intero dell'essere in senso formale, si è immuni da sorprese. Ma se si è immuni da sorprese, i discorsi fatti sono discorsi assoluti, cioè discorsi che stanno secondo necessità, sempre che la forma della necessità sia posta. Se poi sono discorsi secondo necessità, sono discorsi che oltrepassano i condizionamenti dell'empiria e quindi sono discorsi che possono determinare il mondo dell'intelligibile. Se sono discorsi che possono determinare il mondo dell'intelligibile, sono discorsi che possono dire in qualche modo anche intorno al divino che è in noi. E in effetti, se qualcosa può essere saputo stabilmente, allora noi partecipiamo davvero

² C. VIGNA, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 1-3.

del divino. [...] La metafisica è dunque scienza dell'ente trascendentale che include ed è, insieme, incluso nell'Essere assoluto. In ogni caso, è scienza dell'Intero anche in quanto teologia, e non solo in quanto ontologia generale. L'accusa di valere in realtà come una onto-teologia in cui il senso dell'Intero venga a restare astrattamente diviso (Heidegger) e, in ultima istanza, frutto di un fraintendimento speculativo³.

È qui racchiusa la difesa del nocciolo teoretico di una secolare tradizione metafisica di cui Pérez risulta essere un interprete tra i più spregiudicati, in un contesto, quello della Scolastica moderna, considerato dai più – ma a torto – come filosoficamente e teologicamente decadente, se non irrilevante; attraversato da dispute sottili e pensieri lussureggianti per la mole degli scritti e per l'introduzione di nuove categorie filosofiche, in buona parte ancora da determinare compiutamente.

Situazione degli studi su Antonio Pérez

Gli studi sul pensiero di Antonio Pérez sono per ora molto rari e la sua influenza sul pensiero moderno è quasi del tutto sottovalutata o inesplorata, con alcune eccezioni.

Il primo a compiere un lavoro dedicato esclusivamente al pensiero di Pérez è stato Borja Adsuara nel 1997. Si tratta di una tesi in filosofia del diritto che indaga la nascita del diritto d'autore e del diritto soggettivo nella Scolastica spagnola. In particolare, la filosofia del diritto del gesuita navarrino ruota intorno alla nozione di *suitas*. Pérez, secondo i risultati ottenuti dalle ricerche di Adsuara si inscriverebbe nella linea di sviluppo del diritto soggettivo moderno che passa da Francisco Suárez e Juan de Lugo⁴.

Mentre stavamo concludendo il presente lavoro, il professor Adsuara ci ha fatto gentilmente pervenire il suo recente studio sulla vita di Antonio Pérez⁵, nel quale è presente una ricostruzione biografica minuziosa, per quanto possibile, della vita dell'autore, oltre all'edizione e traduzione spagnola del trattato *De iustitia et iure* e all'edizione e traduzione spagnola del manoscritto intitolato *Responsiones ad puncta super obscuritate scriptorum suorum*⁶, nel Pérez si difende dalle accuse che avevano portato al suo allontanamento dal Collegio Romano. Rimandiamo a questo recentissimo

³ *Ibi*, pp. XXXIV-XXXV.

⁴ B. ADSUARA, *Antonio Pérez y el derecho de autor*, thèse dactyl., Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1997.

⁵ B. ADSUARA, *Antonio Pérez S.J. Su tratado sobre la justicia y el derecho*, tesi di dottorato, Universidad Complutense de Madrid 2015.

⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *Responsiones ad puncta super obscuritate scriptorum suorum*, BUS Ms. 206.

e appassionato lavoro di Adsuara per i particolari biografici della vita di Antonio Pérez e per la datazione e la raccolta dei riferimenti a tutti i manoscritti dei corsi tenuti dal gesuita navarrino.

Il primo a cimentarsi in un lavoro che tocca alcuni aspetti metafisici del pensiero di Pérez è stato Tilman Ramelow, il quale nel 1997 ha pubblicato uno studio dedicato alla metafisica della volontà libera da Pérez a Leibniz⁷, focalizzando la propria ricerca su due temi fondamentali: il rapporto tra possibilità, libertà e realtà; e la necessità verso il meglio. Si tratta di questioni assai rilevanti che ruotano attorno alla natura della *scientia media*. Il lavoro è molto ampio e considera diversi autori scolastici del XVII secolo, oltre ai medievali. Il *terminus ad quem* del lavoro è il pensiero di Leibniz e i suoi *Saggi di Teodicea* pubblicati nel 1710, quando ormai Pérez era morto da alcuni decenni. Ramelow ha preso in considerazione soltanto le opere a stampa di Pérez, pubblicate postume da alcuni allievi, mentre non ci sono riferimenti ai testi manoscritti.

Di queste questioni, relative alla necessità morale di Dio verso l'ottimo e alla "moralizzazione" delle categorie modali nella Scolastica spagnola, aveva iniziato ad occuparsi alcuni anni prima Sven Knebel⁸. In effetti, il pensiero di Pérez si iscrive all'interno di una svolta agostiniana, legata alla riflessione sul soggetto e sull'affettività, che è tipica di parte della Scolastica gesuitica e che concorre a una revisione e reinterpretazione di alcuni nodi teoretici fondamentali del pensiero aristotelico, come anche il nostro lavoro cercherà di mettere in luce.

È, poi, necessario segnalare i lavori di Jacob Schmutz nei quali il pensiero pereziano è certamente collocato in una posizione di assoluto rilievo. Si segnala a questo proposito la tesi di dottorato del 2002, nella quale vengono indagati alcuni aspetti della metafisica pereziana del possibile, considerando anche l'influenza che Pietro Aureolo ha esercitato su Pérez. Schmutz parla giustamente di una "rivoluzione neoagostiniana" per definire il pensiero del gesuita navarrino; parla, invece, a nostro

⁷ T. RAMELOW, *Gott, Freiheit, Weltenwahl: der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Pérez S. J. (1599-1649) und G. W. Leibniz (1646-1716)*, Brill, Leiden 1997.

⁸ S. K. KNEBEL, *Necessitas moralis ad optimum IV. Repertorium zur Optimismus-diskussion im 17. Jh.*, *Studia leibnitiana* 25 (1993), pp. 201-208; ID., *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995/1996; ID., *The Renaissance of Statistical Modalities in Early Modern Scholasticism*, in R. L. FRIEDMAN-L. O. NIELSEN (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2003, pp. 231-251.

avviso, meno efficacemente di “criptospinozismo”⁹. Uno dei meriti fondamentali dello studio di Schmutz sulla *querelle des possibles* in seno alla scuola gesuitica è quello di aver riportato alla luce numerosi manoscritti di diversi autori, dei quali è stata proposta una prima edizione parziale¹⁰. In particolare, Schmutz ha proposto alcuni testi tratti da due manoscritti pereziani, dedicati rispettivamente alla scienza di Dio e alla fisica. Uno degli temi prevalenti di quelle pagine è la dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili, senza dimenticare l’indagine sul concetto di *Deitas* e sulla nozione *status quidditativus*¹¹.

Infine, Juan Cruz Cruz nel 2006 ha proposto la traduzione in spagnolo di alcune parti degli scritti di Pérez, dedicati rispettivamente alla scienza di Dio nella sua connessione essenziale con i possibili e al rapporto tra ordine naturale e soprannaturale. In entrambi i testi il tema della connessione essenziale è fondamentale¹².

Desidero ringraziare alcune persone che hanno reso possibile questo lavoro con il loro aiuto. Innanzitutto ringrazio i miei genitori per l’aiuto di questi anni e per la loro vicinanza discreta. Inoltre, ringrazio i vescovi di Reggio Emilia, Parma, Modena-Nonantola e Carpi per avermi aiutato economicamente con un borsa di studio che ha permesso di portare avanti la mia ricerca dal punto di vista economica. In particolare, ringrazio il Mons. Camisasca per la vicinanza, la stima e l’amicizia nei miei confronti.

Questi quattro anni di ricerca sul pensiero di Antonio Pérez e sulla Scolastica in generale non sarebbero stati possibili senza l’aiuto e lo stimolo di diverse persone. In primo luogo, ringrazio il mio maestro, il professor Paolo Pagani, per il continuo incitamento a migliorare me stesso, alla costanza del lavoro quotidiano e al sacrificio.

⁹ J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, 3 voll., Bruxelles 2003 (il secondo volume contiene l’edizione di moltissimi testi inediti sul possibile scritti da Gesuiti tra XVI e XVIII secolo); ID., *Dieu est l’idée: la métaphysique d’Antonio Pérez (1599-1649) entre néo-augustinisme et crypto-spinozisme*, in «Revue thomiste», 103/3 (2003), pp. 495-526; ID., *Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suárezzienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo*, in «Quaestio», 9 (2009), pp. 61-99.

¹⁰ J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., t. II.

¹¹ *Ibi*, t. II, pp. 721-761.

¹² J. CRUZ CRUZ, *Preciencia divina y posibilidad (1656)*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006; ID., *Naturaleza y sobranaturaleza (1669)*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

Grazie per l'amicizia e la stima nei miei confronti, oltre alle osservazioni e correzioni sempre opportune e profonde.

Ringrazio anche Fabrizio Amerini, Antonio Petagine, Pasquale Porro, Jacob Schmutz, Borja Adsuara Varela (anche per il piacevolissimo incontro - non programmato - alla Gregoriana di Roma), Giovanni Catapano, Carmelo Vigna, Igor Agostini e i miei colleghi di dottorato dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

Ringrazio anche p. Martín María Morales S.J., Irene Pedretti e Cristina Berna dell'Archivio della Pontificia Università Gregoriana di Roma per la grande disponibilità nei miei confronti e per l'aiuto nella ricerca.

Infine, ringrazio tutti gli amici che hanno sempre allietato i miei soggiorni veneziani, in particolare i filosofi: Francesco, Damiano, Valentino, Emanuele, Domenico, Francesco, Giulio, Francesco, Andrea, Amerigo, Francesco, Amedeo, Nicolò, Carolina, Melania, Rita, Simona, Riccardo, Alberto, Paolo e Alessandro.

Autunno 2016

PARTE PRIMA
Intenzionalità e riflessività

1. L'evidenza come presenza al modo del giudizio

La relazione tra pensiero ed essere nelle opere di Antonio Pérez dev'essere vagliata e inserita all'interno di un contesto che risulta particolarmente complesso, non solo dal punto di vista delle fonti antiche, medievali e moderne, ma anche dal punto di vista dell'elaborazione teorica. Le ramificazioni di un tale tema conducono piuttosto lontano e vengono a costituire un organismo nel quale le varie dottrine si connettono tra loro. In questa prima Parte del presente lavoro ci occuperemo del tema del conoscere umano secondo due direttrici essenziali: l'intenzionalità e la riflessività. Pérez attinge a diverse fonti che verranno indicate mano a mano per quel tanto che basta a illuminare la riflessione del gesuita navarrino.

Diversi autori antichi e medievali erano soliti introdurre la riflessione sulla natura del pensiero come indagine sull'*intellectus ut sic* e solo successivamente come indagine sui diversi modi nei quali il pensiero può darsi, dispiegando compiutamente le proprie capacità, come intelletto divino, angelico o umano. Per questo motivo, è piuttosto frequente imbattersi in testi riguardanti l'operare del pensiero umano all'interno di luoghi deputati alla discussione sulla scienza divina e sulla generazione del Verbo divino. Non è stupefacente, dunque, che questo avvenga anche negli scritti di Antonio Pérez e, in generale, nei trattati teologici della Seconda scolastica.

Aprondo il proprio corso sulla *quaestio 14 (De scientia Dei)* della prima Parte della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino¹, tenuto probabilmente a Salamanca nel 1630², Pérez tiene a precisare che quando si parla di *scientia Dei* non si sta alludendo alla scienza come conclusione generata da una dimostrazione a priori; piuttosto si sta facendo riferimento a una qualche conoscenza certa ed evidente della verità (*cognitio*

¹ Essendo un corso dedicato al commento del testo di Tommaso d'Aquino di *Summa theologiae*, I^a, q. 14, dedicato della scienza di Dio, non ci si stupirà di trovare non solo evidenti assonanze col testo del domenicano, ma anche la ripresa di intere argomentazioni tommasiane a favore di una certa tesi. D'altra parte, trattandosi di un commento, sono altrettanto abbondanti i rimandi ad autori diversi e spesso critici verso Tommaso.

² Sulla datazione di questo corso e del relativo manoscritto, si faccia riferimento a J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, [3 tt.], Bruxelles-Paris 2003 (tesi di dottorato), t. II, p. 714, nota 16.

certa et evidens veritatis)³. Si tratta, dunque, di smarcare il sapere divino (*scientia Dei*) dalla discorsività propria della ragione umana, il cui punto più alto – come indicato da Aristotele – è la dimostrazione a priori, per la quale si può giungere, mediante sillogismo scientifico, a una certa conclusione a partire dalla causa prima di un certo sapere, secondo l’epistemologia contenuta negli *Analitici secondi*⁴.

Il tema della scienza divina verrà affrontato diffusamente nel prosieguo. Il percorso che compiamo parte dalla conoscenza umana poiché essa è per noi più immediata rispetto alla conoscenza divina della quale non abbiamo esperienza. Iniziamo, dunque, con l’interrogarci su quale sia il significato originario che Pérez assegna alle due espressioni di “certezza” ed “evidenza”. La distinzione tra certezza ed evidenza era un luogo classico dei dibattiti scolastici sullo statuto della conoscenza per fede e della conoscenza scientifica. Lo stesso Pérez aveva avuto modo di distinguere diversi significati di “evidenza” nel trattato *De virtutibus theologis*, sicuramente precedente al corso del 1630 sulla scienza di Dio⁵. La prima metà del XVII secolo rappresenta il momento nel quale si consolida la distinzione che diverrà canonica nella Scolastica gesuitica tra *evidentia metaphysica*, *evidentia physica* ed *evidentia moralis*⁶.

³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Ad quaest. 14 primae partis S. Thomae disputationum de scientia Dei* (d’ora in poi, *De scientia Dei*), , f. 2v, n. 1 (OP I, p. 109a-b, n. 1): «Nomen scientiae non usurpamus stricte pro conclusione genita per demonstrationem a priori, sed pro quavis cognitione certa et evidenti veritatis».

⁴ ARISTOTELES, *Analitica posteriora*, I, 2, 71b9-14; 16-23: «Crediamo di conoscere ogni cosa in senso assoluto – però non nella maniera sofistica, cioè in maniera accidentale – quando crediamo di conoscere la causa per la quale la cosa è (dal momento che di ogni cosa vi è una causa) e non può capitare che essa sia in altro modo. Pertanto è evidente che il conoscere è un alcunché di questo tipo [...] Ebbene, se vi sia pura un altro modo di conoscere, diremo in seguito, ma asseriamo anche che è un sapere mediante dimostrazione. Chiamo “dimostrazione” un sillogismo scientifico; e chiamo “scientifico” quello secondo il quale, per il fatto di possederlo abbiamo la conoscenza. Se pertanto il conoscere è quale abbiamo posto, è necessario anche che la conoscenza apodittiva proceda da cose vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione: ché in questo modo i principî saranno propri di ciò che si dimostra».

⁵ Dico “sicuramente precedente” perché nel *De scientia Dei* troviamo un riferimento all’ultima disputazione sulla carità. Cfr. ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 9, op. cit., OP I, p. 138a, n. 160: «... ut dixi in libro *De anima* et disputatione ultima *De charitate*...». Si tratta di due riferimenti, uno a una parte del *Cursus philosophicus* riguardante il corso sul *De anima* di Aristotele e uno alle *Disputationes de virtutibus theologis*. Per le notizie disponibili, per la verità piuttosto scarse, riguardo al *Cursus philosophicus* di Pérez, si veda. B. ADSUARA, *Antonio Pérez S.J.*, op. cit., t. I, pp. 79-80. Sul secondo manoscritto, invece, torneremo in seguito in modo più approfondito.

⁶ Ad introdurre questa triplice distinzione potrebbe essere stato Pedro Hurtado de Mendoza, maestro di Pérez. PEDRO HURTADO DE MENDOZA S.J., *Disputationes de anima*, in *Disputationum philosophicarum*, t. III [*De coelo, generatione et anima*], Apud Dominicum Bosc, Tolosa, 1618 (prima edizione *Disputationes a summulis ad metaphysicam*, typ. Juan Godinez de Millis, Valladolid, 1615), disp. 8, sec. 3, pp. 695-699: «Evidentia moralis est quando in genere moris iuxta regulas prudentiae non potest quis obiecto non assentiri. [...] Evidentia physica est cognitio evidens ex physicis principiis, qualis est cognitio discursiva ex effectus existentia ad existentiam causae [...]. Evidentia metaphysica dicitur, quando obiectum tam clare conspicitur, ut omnino repugnet aliter fieri». JUAN DE LUGO, *Disputationes et commentaria in tres libros de anima*, III, s. 9, BNE Ms. 6821-I, ff. 140v-141v: «His suppositis dividitur

Uno dei maestri di Pérez, Pedro Hurtado de Mendoza, insegnava – in un periodo molto ravvicinato a quello della composizione del *De virtutibus theologicis* e contemporaneamente al corso pereziano sulla scienza di Dio – che «l'evidenza è la necessità di dare l'assenso all'oggetto. La certezza, invece, è l'impotenza di errare»⁷. Lo stesso Pérez distingue la certezza dall'evidenza. La certezza, infatti, non è l'evidenza. Sebbene tutto ciò che è evidente sia anche certo, ogni conoscenza certa non è per ciò stesso evidente. Subito, però, il gesuita navarrino prende le distanze dalla definizione di evidenza data dal maestro, precisando che vi sono alcuni (*nonnulli*) che spiegano l'evidenza di qualche assenso con l'impossibilità del dissenso. Senonché, osserva Pérez, occorre spiegare quale tipo di impossibilità sia implicata nell'evidenza. Si potrebbe, infatti, sostenere, seguendo la definizione di evidenza data da Hurtado – la necessità dell'assenso che equivale, poi, all'impossibilità del dissenso –, che per “potenza assoluta” Dio potrebbe necessitare all'atto di fede; atto che in questo modo rimarrebbe oscuro, piuttosto che evidente⁸.

Pérez accoglie la distinzione tra i diversi gradi di evidenza, ma lavora per precisare, in particolare, la natura dell'evidenza metafisica, ossia della forma più alta di evidenza, implicata anche nella scienza di Dio. I gradi di evidenza – premette Pérez – sono tutti accomunati dal fatto di supporre l'evidenza dell'intuizione o dell'esperienza di qualcosa (*evidentia intuitiois alicuius seu experientiae*). Senonché, l'esperienza o l'intuizione è un atto semplice di conoscenza, cioè non composto da diversi termini, ma da un singolo termine, che è l'oggetto «in quanto presente al modo del giudizio affermativo», quindi, ad esempio, non al modo dell'immaginazione o del sogno. Certo, anche nell'immaginazione qualcosa appare come presente, ma l'immaginazione non giudica e, dunque, è possibile immaginare la cosa presente e insieme negarne la presenza nel

evidentia in evidentiam moralem, physicam et metaphysicam. Evidentia moralis est claritas, quae moraliter seu ex regulas prudentiae expellit omnem formidinem [...]. Evidentia physica est notitia quae iuxta rerum naturam expellit omnem formidinem [...]. Ex iis facile constat quid sit evidentia metaphysica. Est enim illa claritas quae fundatur in connexione extremorum adeo necessaria, ut non possit illi subesse falsum etiam miraculose».

⁷ PEDRO HURTADO DE MENDOZA, *De fide*, in *Disputationes in tribus virtutibus theologicis*, disp. 25, secc. 1-3, §§ 1-15, Apud Iacintum Taberniel, Salamanca 1631, pp. 276a-280a.

⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, OP II, pp. 194a, n. 1: «Certitudo non est idem, atque evidentia. Licet enim evidens certum sit, non tamen omne certum est evidens. Evidentiam alicuius assensus explicant nonnulli per impossibilitatem dissensus, sed quia posset aliquis contendere, posse de potentia absoluta mihi imponi necessitatem ad eliciendum actum fidei, qui remaneret obscurus, videtur explicandum esse distinctius, qualis haec impossibilitas sit».

giudizio⁹. È proprio, infatti, di colui che vede la cosa come presente, al modo del giudizio affermativo, di non poter negare la verità dell'affermazione sull'esistenza della cosa vista, senza con ciò concepire insieme due termini contraddittori: nel vedere, infatti, egli giudica che la cosa è e insieme nega la verità del giudizio, ossia nega che la cosa sia, andando incontro alla contraddizione¹⁰.

L'osservazione pereziana non è di poco conto, ma piuttosto rappresenta una constatazione di estrema radicalità, che potremmo indicare come principio di innegabilità del dato di esperienza. In altre parole, ogni evidenza, propriamente detta, è presenza di qualcosa in quanto giudicato come presente o esistente, la cui negazione costringerebbe a dare l'assenso all'esserci e insieme al non-esserci della cosa sotto il medesimo rispetto. A partire da questo principio dell'innegabilità del dato di esperienza, Pérez riformula la definizione di evidenza metafisica:

Tutti suppongono che l'assenso metafisicamente evidente o è una visione intuitiva o qualche cosa di simile alla visione. Io ritengo che questa similitudine consista nella proprietà, espressa precedentemente, in base alla quale io definirei l'assenso evidente nel seguente modo. L'assenso evidente in senso metafisico è quello la negazione del quale, supposta l'apprensione dei termini, implica il concepire esplicitamente (*expressive*) due contraddittori. E questa è incontestabilmente la ragione per la quale non è possibile dissentire dall'oggetto metafisicamente evidente, poiché nessuno può concedere che due contraddittori siano veri [insieme]¹¹.

L'impossibilità di negare l'assenso al contenuto di esperienza o di intuizione è lo stesso principio di non contraddizione (d'ora in poi PDNC). Più in breve, la forma dell'esperienza o dell'intuizione, come forma del vedere da parte dell'intelletto, è il PDNC. In effetti, già Aristotele, nel libro Γ della *Metafisica* aveva presentato

⁹ *Ibi*, p. 194a-b, n. 1: «Ego breviter distinguo triplicem evidentiam: metaphysicam, physicam et moralem. Omnes hae evidentiae supponunt evidentiam intuitionis alicuius seu experientiae. Est autem experientia seu intuitio actus quidam cognitionis simplicis, id est non factae ex terminorum complexione, terminatus ad obiectum ut praesens per modum iudicii affirmativi, id est non per modum imaginationis aut somnii. Nam qui imaginatur rem ut praesentem non fertur in rei praesentiam per modum iudicij affirmativi, cum possit simul cum ea imaginatione negare rem esse praesentem et existentem actu».

¹⁰ *Ibi*, p. 194b, n. 1: «Proprietas videntis rem non per modum imaginationis et iudicii est ut non possit negare veritatem affirmationis existentiae rei visae sine expressa conceptione duorum contradictorium. Videndo enim iudicat rem esse, et negando veritatem iudicii visivi, negaret rem esse, quod est contradictoria concedere».

¹¹ *Ibidem*: «Omnes supponunt assensum metaphysice evidentem vel esse visionem intuitivam vel aliquid simile visioni. Ego existimo hanc similitudinem consistere in praedicta proprietate quare assensum evidentem sic ego diffinirem. Assensus metaphysice evidens est ille cuius veritatis negatio, supposita terminorum apprehensione involvit expressam duorum contradictorium conceptionem. Et haec est profecto ratio quare obiecto evidenti metaphysice non est possibile dissentire, quia nemo potest duo contradictoria vera esse concedere».

sobriamente il PDNC come il principio più noto di tutti che, di necessità, deve essere già posseduto da chiunque voglia apprendere qualcosa¹². Nel medesimo luogo testuale, Aristotele aveva fornito una difesa del PDNC, mediante un'argomentazione per confutazione (ἔλεγχος), la cui conclusione potrebbe essere sinteticamente espressa nel modo seguente. Chiunque voglia pensare o anche esprimere qualcosa di significativo sarà sempre costretto a implicare nel suo pensare o nel suo dire la forma dell'affermazione e insieme della negazione, come reciprocamente opposte per contraddizione; ossia sarà costretto a pensare qualcosa come una determinazione che immediatamente si contrappone a tutto ciò che è diverso da sé¹³.

Pérez, dal canto suo, esprimerà le stesse posizioni di Aristotele affermando, da un lato, che il PDNC è una conoscenza innata (*cognitio innata*), comune a qualunque intelletto ed essenziale a Dio¹⁴; mentre dall'altro lato dirà che tutte le volte che l'intelletto pone un'affermazione, subito appare anche la sua negazione contraddittoria¹⁵. Tutto ciò avviene perché l'intelletto preso nel suo senso più universale è la potenza conoscitiva che percepisce "la contraddizione", ovvero determina i propri contenuti in relazione al loro contraddittorio¹⁶.

Queste affermazioni del gesuita navarrino indicano l'apertura dell'intelletto in quanto tale su un orizzonte trascendentale. Questo non solo perché il PDNC è un principio trascendentale – che vale, cioè, per qualunque ente –, ma anche perché l'intelletto lavora sempre in presenza di un orizzonte assoluto. Che, infatti, insieme alla

¹² ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV, 3, 1005b8-20: «Il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto [...] e deve essere un principio non ipotetico, giacché quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa. È evidente, dunque, che questo principio è il più sicuro di tutti. Dopo quanto si è detto, dobbiamo precisare quale esso sia. È impossibile che la stessa cosa sia e non sia, insieme, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto».

¹³ Si veda a questo proposito, ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV, 4.

¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis* (d'ora in poi, *Dispp. Phys.*), disp. 8, cap. 2, Ms. APUG F.C. 1396rec, f. 167v, n. 29 (BFT, Ms. s.n., f. 245r, n. 41; Schmutz, p. 730): «Deus enim habet essentialem connexionem cum scientia qua iudicet impossibile esse idem simul esse et non esse. Quodlibet esse vel non esse, haec enim cognitio est innata cuilibet intellectui et divino essentialis».

¹⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *Tractatus de Deo trino et uno*, disp. 1, cap. 3, § 1, Ms. APUG F.C. 542rec, f. 10, n. 9 (OP I, p. 3a, n. 9): «Ubi enim est nota ratio affirmativa, statim intellectus cognoscit negationem contradictoriam».

¹⁶ *Ibi*, ff. 11-12, n. 13 (OP I, p. 3b, n. 13): «Est autem intellectus, universim loquendo, potentia cognoscitiva perceptiva contradictionis et inventiva rationum contradictionis, seu detectiva illorum». ANTONIO PÉREZ, *De visione Dei*, op. cit., OP I, p. 40a, 103: «Revoca in memoria [...] intellectum ex sua ratione esse perceptivum contradictionis et eo ipso quod apprehendat unum singulare obiectum posse statim aut eodem actu formare nomen contradictorium seu conceptum quem hoc nomen exprimit».

determinazione A appaia immediatamente all'intelletto anche il complemento semantico non-A, per lo meno come semplice nome infinito o negativo (*nomen infinitum* o *negativum*), è segno dell'impossibilità per l'intelletto di mettersi a distanza dall'orizzonte trascendentale, il quale, come è noto, è saturato dall'aggregato di A e non-A¹⁷.

In altre parole e più brevemente, per l'intelletto mettersi a distanza dall'orizzonte trascendentale significherebbe mettersi a distanza da se stesso. Il che significa che nell'esperienza appare sempre, non solo il contenuto presente, ma anche il suo formale oltrepassamento al modo della negazione contraddittoria del contenuto presente. È questa la ragione per cui è possibile all'intelletto umano il "trascendimento dell'esperienza nell'orbita del pensiero", per usare l'efficacissima espressione di Gustavo Bontadini¹⁸. Inoltre, si consideri questo: è la stessa determinazione A che per costituirsi deve implicare la relazione con il proprio complemento semantico non-A, senza che ciò comporti un'autocontraddittoria identificazione di A e non-A. Semplicemente, si tratta di considerare che il progetto di una conoscenza totale della determinazione A non potrà non passare attraverso una conoscenza altrettanto totale di non-A.

Sono qui annunciati alcuni sviluppi del pensiero di Pérez che andranno verificati attraverso l'ausilio dei testi, ma che intanto è bene cominciare a introdurre. Il lavoro di verifica testuale può iniziare subito considerando che tra gli esempi di evidenza metafisica il nostro autore evoca l'innegabilità del dato che oggi diremmo fenomenologico¹⁹ e l'innegabilità del PDNC, elevato al rango di misura (*mensura*) di tutte le evidenze metafisiche²⁰.

¹⁷ Utilizzo qui il termine "aggregato" perché sufficientemente neutro e scevro da particolari connotazioni che costringerebbero a descrivere il trascendentale secondo curvature erronee. Non si può, ad esempio, parlare della somma di A e non-A come di una totalità insiemistica, proprio perché trattare il trascendentale in senso insiemistico significherebbe ridurlo alla categoria di quantità. Ma, come si sa, il trascendentale è ciò che propriamente oltrepassa le categorie, perché le include tutte senza alcuna distinzione.

¹⁸ G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, [2 tt.], Vita e Pensiero, Milano 1995², t. I, p. 223.

¹⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, op. cit., disp. 1, cap. 5, OP II, n. 2, p. 194b: «Primum exemplum sit iudicii fundati sive assensus nitentis cognitione intuitiva et affirmantis existentiam rei visae. Nam apprehendenti rei existentiam per experientiam et intuitionem impossibile est negare veritatem assensus affirmativi, non concessus duobus contradictoriis, ut cuilibet est manifestum».

²⁰ *Ibi*, n. 3, p. 194b: «Secundum exemplum sit sumptum ab illa propositione quae est mensura omnis evidetiae metaphysicae: *Nihil est et simul non est*, quam propositionem negare, est dicere, *aliquid simul est et non est*, quod est expresse duo contradictoria concedere».

Inoltre, è interessante notare che l'evidenza metafisica e, in generale, le conseguenze metafisiche (*consequentia metaphysica*) non possono essere negate nemmeno per *potentia Dei absoluta*²¹. Esse, dunque, valgono sia per il piano naturale sia per il piano soprannaturale; ma evitiamo per ora di precisare in modo approfondito queste due espressioni che possono essere preliminarmente indicate come rispettivamente connotanti il piano della *potentia Dei ordinata* e della *potentia Dei absoluta*. Ad ogni modo, secondo Pérez, si può intendere senz'altro per *natura* ciò di cui parla Aristotele in *Metafisica*, Δ, 4 e in *Fisica*, II, 1, quando definisce il “naturale” come ciò che è principio e causa del moto o della quiete in ciò a cui inerisce *primo et per se*, ma non secondo l'accidente. Da questa definizione, osserva il gesuita navarrino, si inferisce che, non solo l'accidente, ma soprattutto Dio non è natura in senso aristotelico né è riducibile alla natura, in quanto è al di sopra di essa e la governa. È questo il motivo per cui la filosofia prima (*prima philosophia*), in quanto tratta di Dio, si chiama anche “metafisica”, poiché si occupa dell'Ente che trascende il naturale (*Ens transnaturale*)²². Al contrario, la fisica è chiamata “filosofia naturale” (*philosophia naturalis*) perché tratta della natura nel senso aristotelico; quindi, secondo lo stesso significato, ogni sostanza creata e creabile per sé sussistente consta di una natura, in quanto ha necessariamente il principio e la causa della propria operazione immanente o del moto e della quiete²³.

Abbiamo tradotto *Ens transnaturale* con “Ente che trascendente la natura”, perché Pérez rimane fedele all'indicazione della tradizione metafisica, secondo la quale Dio non è localizzato spazialmente in un luogo diverso dal mondo, ma piuttosto lo trascende

²¹ L'ambito della *potentia Dei ordinata* si estende all'insieme delle leggi e all'ordine che Dio ha imposto al mondo con la creazione. L'ambito della *potentia Dei absoluta*, invece, si estende anche a tutte quelle cose che Dio può fare, in quanto non contraddittorie, ma non compie. Ciò che Dio non può fare nemmeno per *potentia absoluta* è, dunque, ciò che implica contraddizione.

²² ANTONIO PÉREZ S.J., *De divina gratia auxiliante* (d'ora in poi, *De gratia*), op. cit., disp. 2, cap. 2, OP II, pp. 65b-66a, n. 5: «Necesse est accipi vocem *natura*, in aliqua significatione, quae et propria significatio sit et Deum excludat, neque significet supernaturalia esse supra omnes qualitates et accidentia, quae de facto existunt. Propriissima autem huius vocis significatio et ad quam caetera revocantur, teste Aristotelis, 5 *Metaphysices*, cap. 4 et a qua derivata est vox *naturale*, ut idem testatur 2 *Physicorum*, cap. 1 est quae sumitur pro eo quod est principium et causa motus et quietis in eo in quo primo et per se e non secundum accidens inest. Iuxta quam significationem nullum accidens est natura, neque Deus est aut constat natura, sed est supra omnem naturam et principium gubernatorque illius. Atque hac ratione prima philosophia, quae de Deo tractat, vocatur *Metaphysica*, id est scientia agens de ente transnaturali».

²³ *Ibi*, p. 66b, n. 5: «*Physica* vocatur *philosophia naturalis*, quia praecipue tractat de natura iuxta hanc significationem, deinde iuxta eadem significationem omnis substantia creata et creabilis per se subsistens, natura constat, cum necessario habeat principium et causam operationis immanentis aut motus et quietis».

per poter essere presente in esso. O meglio, Dio è presente nel mondo poiché innanzitutto il mondo è presente in Dio; e anche su questo aspetto avremo modo di tornare più approfonditamente.

Sofferarsi sulla natura dell'evidenza metafisica ci ha portato a indicare alcune proprietà costitutive dell'intelletto in quanto tale: l'apertura, per lo meno formale, su di un orizzonte assoluto; l'impossibilità di mettersi a distanza rispetto al PDNC; l'innegabilità del dato fenomenologico e del contenuto dell'intuizione affermata nel giudizio. Inoltre, Pérez ha cura di precisare che, se tutti i gradi di evidenza in qualche modo esprimono una qualche certezza e l'impossibilità che si dia timore (*formido*) o dubbio (*dubitatio*) rispetto alla verità di una certa affermazione, l'evidenza metafisica è quella che esclude ogni dubbio possibile, lecito o illecito, temerario o prudente²⁴. Dubitare o avere timore (*formidare*), infatti, è essenzialmente un giudizio con il quale colui che dubita dice "forse le cose stanno all'opposto di ciò che affermo" oppure "può essere falso il fondamento della mia affermazione"²⁵. Dunque, non si tratta soltanto di sospendere l'assenso e il dissenso rispetto a un certo star così delle cose²⁶, ma di formulare per lo meno interiormente un vero e proprio giudizio. In altri termini, per il gesuita navarrino, non è possibile uscire dall'orizzonte dell'apofansi, anche nel momento del dubbio.

Ci si potrebbe chiedere, infine, quale sia la differenza posseduta dall'evidenza metafisica rispetto alla conoscenza certa e rispetto agli altri gradi di evidenza. Nel primo caso – quello della conoscenza certa –, rimane la presenza di una connessione essenziale (*connexio essentialis*) con la verità dell'oggetto, che esclude ogni timore (*formido*); ma si tratta soltanto di una riflessione che l'atto di certezza compie sopra di sé, giudicando di non poter essere falso né di assentire a un giudizio fallace. Per questo si può dire che l'atto di certezza giudichi qualcosa come metafisicamente evidente, ma lo faccia in

²⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 1, cap. 5, OP II p. 195a, n. 9: «Hae omnes evidetiae fundant aliquam certitudinem, id est impossibilitatem formidinis et dubitationis, sed praecipue evidetia metaphysica fundat certitudinem maxima. Excludit enim omnem dubitationem possibilem, licitam et illicitam, temerariam et prudentem».

²⁵ *Ibi*, p. 195a-b, n. 9: «Et ratio est quia dubitare seu formidare dicit iudicium, quo quis dicat: *Fortè est oppositum eius quod affirmo; seu potest esse falsum aut fallax fundamentum mea affirmationis*».

²⁶ *Ibi*, p. 195b, n. 11: «Iam iterum dixi me nomine dubitationis et formidinis non intelligere solum perfectam dubitationem quae consistit in suspensione assensus et dissensus; sed illum actum iudicii quo quis dicit *Hoc fortassis est falsum; potest accidere, ut ratio me movens ad hoc credendum, sit fallax*».

modo oscuro, come nella conoscenza per fede²⁷. Quindi, nella conoscenza certa la verità dell'oggetto è tenuta ferma come se fosse evidente metafisicamente, ma senza che vi sia la chiarezza propria della conoscenza evidente.

Nell'evidenza fisica, invece, una certezza assoluta non è possibile. Qui, l'evidenza ha a che fare con le leggi della fisica. Ciò che secondo determinate leggi fisiche è necessariamente disgiunto, come il sussistere degli accidenti del pane e il venir meno della sostanza del pane nel dogma eucaristico, può essere miracolosamente congiunto per *potentia Dei absoluta*. Ciò che è affermato – il sussistere degli accidenti del pane soltanto in presenza della sostanza del pane –, dunque, è evidente soltanto fisicamente e la negazione di tale evidenza implica un'impossibilità soltanto fisica, ma non un'impossibilità assoluta²⁸.

Infine, nel caso dell'evidenza morale, ci troviamo di fronte a un grado ancora più debole rispetto ai primi due tipi di evidenze. Qui si afferma qualcosa, poiché la sua negazione sarebbe impossibile dal punto di vista morale, ma non impossibile in senso assoluto. Si può infatti affermare, ad esempio, l'impossibilità morale che un padre sano di mente e senza trarne vantaggio uccida il proprio figlio prediletto. Qui negare la verità di ciò che è moralmente evidente significa affermare qualcosa di moralmente impossibile. In generale, si tratta di riconoscere evidenza morale a quel corno della scelta verso il quale il libero arbitrio sarebbe irresistibilmente orientato di fronte a determinate circostanze²⁹.

In generale, l'impossibilità si distingue in una impossibilità metafisica, fisica e morale. L'impossibile o ciò che è ripugnante metafisicamente è ciò che implica contraddizione e per questo non può essere fatto da alcuna potenza. Al contrario,

²⁷ *Ibidem*: «Ratio vero cur implicat contradictionem coniunctio actus omnino certi cum formidine est quia non solum actus certus habet essentialem connexionem cum veritate sui obiecti, sed reflectitur supra se, iudicando se non posse esse falsum, neque fundamentum essendi fallax. Idque iudicat evidenter actus evidens metaphysice, obscure autem, sed sine trepidatione actus obscurus penitur certus, qualis est actus fidei divinae».

²⁸ *Ibi*, p. 195a, n. 5: «Evidentia physica minor est quam metaphysica. Assensus physice evidens est ille cuius veritatis negatio involvit expressam conceptionem duorum oppositorum physica. Opposita physice appello quae naturaliter non possunt sine miraculo coniungi, ut verginitas et maternitas, existentia accidentium panis et negatio substantiae panis, ardor rubi et incombustio, exiguitas foraminis acus et ingressus cameli per ipsum».

²⁹ *Ibi*, p. 195a, n. 8: «Evidentia moralis est minor quam evidentia physica. Nam assensus evidens moraliter est ille cuius veritatis negatio involvit expressam conceptionem alicuius moraliter impossibilem, veluti si quis diceret: *Pater sane mentis sine ulla causa et sine ulla utilitate non occidet optimum filium*. Negare hoc esse verum est affirmare aliquid moraliter impossibile. Dicitur vero moraliter impossibile ratione habita ad libertatem arbitrii summe propensam ad unam partem electionis».

l'impossibile morale o politico o civile riguarda le cose che sono a disposizione di un libero arbitrio. L'impossibilità morale si verifica quando di fronte a una scelta si presume che una volontà libera si dirigerà quasi sicuramente verso una delle alternative, poiché accade molto raramente che vengano prese in considerazione alternative opposte³⁰. Infine, l'impossibilità fisica riguarda le cose che sono oggetto di esperienza attraverso i sensi, l'immaginazione. L'impossibilità fisica non ha a che fare con l'implicazione di contraddizione, come l'impossibilità metafisica e nemmeno riguarda le cose che sono in potere di un libero arbitrio. Essa è piuttosto la ripugnanza di una qualche natura delle cose verso qualcosa che ci persuade, in modo certissimo e in modo indubitato, che esso non è mai stato e mai sarà³¹.

All'impossibilità metafisica, fisica e morale, si accompagnano una possibilità metafisica, fisica e morale. Il possibile metafisico si estende all'ordine naturale e all'ordine soprannaturale, come era lecito attendersi, dal momento che l'orizzonte metafisico si estende quanto l'orizzonte della *potentia Dei absoluta*. Al contrario, ciò che è possibile soltanto fisicamente si estende soltanto al piano naturale³². Sulla possibilità, e in generale sulle categorie modali dovremo tornare in seguito. Per ora siano sufficienti questi cenni per chiarire meglio il tema dell'evidenza che ci accompagnerà per lunghi tratti di questo lavoro.

³⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars I, disp. 1, cap. 1, op. cit., OP I, p. 416a, n. 3: «Notionem entis naturaliter impossibilis esse cunctis hominibus per se notam, triplex est a nobis distinguenda repugnantiae ratio. Alia est metaphysica, alia physica seu naturalis, alia civilis et politica, seu moralis. Metaphysica nihil accipit ut impossibile, nisi quod implicat contradictionem ex propriis terminis: quare quod metaphysice est impossibile, nulla potentia fieri potest. Civilis vero et politica ea accipere ut impossibilia consuevit, quae absolute in potestate hominum sunt sit et libero arbitrio subiecta. Ita tamen difficilia, ut prudenter fingat esse impossibilia et praesumat ea numquam fore, aut rarissime. Itaque acceptio et sumptio alicuius facti aut non facti, tanquam veri, facta prudenter ex anticipata quadam ratione, seu ex difficultate, quam eius causae afferunt, cum absolute oppositum sit libero arbitrio subiectum est praesumptio iuris, si leges illam efficiant».

³¹ *Ibi*, p. 416b: «Ratio physica aliam difficultatem considerat in multis quidem experimento sensuum deprehensam et imaginatione, seu phantasia conceptam, in alii intellectu nostro ad similitudinem impossibilitatis sensibilis perceptam. Physica enim ratio non considerat implicationem contradictionis, ut metaphysica, neque difficultatem liberi arbitrii nostri, ut civilis et politica, sed repugnantiam quamdam naturae rerum ad aliquid, quae sicut metaphysica impossibilitatis Metaphysico, politica vero Politico, ita ista nobis persuadet certissime et indubitate, nec fuisse, nec fore, nec esse unquam id quod concipitur ut physice repugnans».

³² *Ibi*, p. 416a, n. 2: «Est autem supernaturale id, quod simpliciter et metaphysice est possibile, naturaliter tamen impossibile. Sed quid est hoc ipsum esse aliquid naturaliter impossibile».

2. L'intellezione e il verbo

La vicinanza temporale tra il *De virtutibus theologicis* e il *De scientia Dei* è testimoniata anche dal fatto di avere in comune una riflessione approfondita sul tema del *verbum* come prodotto dell'attività intellettuale. Come si è visto, la conoscenza per evidenza è presenza di qualcosa all'intelletto al modo del giudizio, così come il dubitare. Ma in che cosa consiste propriamente l'attività dell'intelletto e qual è la sua natura? Quasi in apertura al *De scientia Dei* Pérez precisa che appartiene alla definizione di intelligente (*est de ratione intelligentis*) la capacità di formare un *verbum* attraverso l'intellezione per la quale esso intende. "Formare" qui non significa altro che dire e produrre realmente il *verbum*³³, secondo un linguaggio piuttosto comune. È chiaro che il contesto è quello – teologico – della generazione del Verbo increato da parte di Dio Padre; ma la definizione di "intelligente" è formulata in senso generale, a tal punto da poter essere valida sia per l'uomo che per Dio.

Tuttavia, il rapporto che si instaura tra l'intelletto divino e gli oggetti di conoscenza è diverso dal rapporto tra l'intelligente creato e i propri oggetti. In primo luogo, Pérez sostiene, facendo eco a una lunga tradizione, che, nell'atto dell'intendere, tra l'intelligente creato e l'oggetto inteso vi è una «relazione vera e reale», mentre questo non può avvenire nel caso di Dio³⁴. Porre una relazione reale tra intelletto divino e oggetto inteso costringerebbe a dover considerare l'oggetto come una qualche creatura o, in alternativa, come lo stesso Dio. Nel primo caso – Pérez precisa –, è comune sentenza di tutti i teologi che non si possa dare una relazione reale tra Dio e la creatura, sebbene su questo punto dovremo tornare, perché il tema della relazione Dio e la creatura necessita di ulteriori approfondimenti. In generale, la relazione reale, prevederebbe che Dio fosse dipendente dall'esistenza dell'oggetto inteso, ma se così fosse non sarebbe Dio. Nel secondo caso, invece, bisognerebbe ammettere che Dio

³³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 2, Ms. APUG F.C 1601rec, f. 5v, n. 9 (OP I, p. 111b, n. 9): «De ratione intelligentis est, ut per intellectionem, qua intelligit, formet verbum. Formatio autem verbi est dictio et productio realis verbi».

³⁴ *Ibi*, f. 6v, n. 11 (OP I, pp. 111b-112a, n. 11): «Tertia difficultas est obiecti intellecti ad intelligentem et intelligentis ad obiectum intellectum esse veram et realem relationem. At fieri non potest Deum referri relatione reali ad obiectum intellectum».

abbia una relazione reale con se stesso³⁵: conseguenza evidentemente assurda perché comporterebbe una distinzione reale di Dio da se stesso – condizione necessaria per rendere possibile una sua relazione reale con se stesso.

Corollario della relazione reale tra conoscente creato e conosciuto è l'assimilazione che accade, nell'atto del conoscere, tra intelletto creato e oggetto inteso. Se non che, una tale assimilazione non si può dare nel caso dell'intelletto divino, poiché sarebbe assurdo che, nel conoscere, Dio si assimilasse a sé o addirittura alla creatura. Nel primo caso, Dio si dovrebbe autocontraddittoriamente distinguersi da sé, mentre nel secondo sarebbe svilita la stessa natura divina³⁶. La preoccupazione pereziana è quella di evitare l'introduzione di una qualsiasi distinzione tra Dio e i suoi atti: preoccupazione che – come vedremo – fa da sfondo a tutta la riflessione sull'Essenza divina del gesuita navarrino³⁷.

Materialità e spiritualità: un primo abbozzo dell'ordine ontologico

Mediante l'assimilazione di conoscente e conosciuto, l'intelletto umano diviene simile all'oggetto inteso, per il principio del *De anima* aristotelico secondo il quale l'anima è in qualche modo tutte le cose: *est quodammodo omnia*, secondo il latino medievale³⁸. Su questo punto, l'aderenza, da parte di Pérez, al testo di *Summa theologiae*, I^a, q. 14, a. 1 è chiarissima, sebbene il gesuita rimandi esplicitamente, e non casualmente, anche al primo articolo della *quaestio* 7, nella quale Tommaso d'Aquino aveva argomentato a favore dell'infinità di Dio.

³⁵ *Ibidem*: «Nam vel illud est creatura et communior veriorque Theologorum sententia docet Deum ad creaturam non referri relatione reali, vel obiectum intellectum est ipse Deus et ratio ipsa naturalis evidentissime docet eiusdem ad se ipsum nullam esse relationem realem».

³⁶ *Ibi*, f. 7v, n. 15 (OP I, p. 112b, n. 15): «Septima difficultas est finem cognitionis esse assimilationem quandam facere inter cognoscentem et cognitum. Quod videtur fieri non posse in natura divina, quae nec sibi assimilari potest, nec ulli creaturae. Vilesceret enim natura divina si assimilaretur creaturae; et distingueretur a se, si similis sibi esset».

³⁷ Al tema della distinzione in Dio dedicheremo alcune pagine nel prosieguo.

³⁸ ARISTOTELES, *De anima*, III, 8, 431b21: «ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα». Su questo passo aristotelico che i medievali traducevano con *anima est quodammodo omnia*, sarà bene sostare brevemente per segnalare la necessità di distinguerlo dall'altra espressione aristotelica, per la quale *intellectus possibilis fit quodammodo omnia* e che ritroviamo in *De anima*, III, 5, 430a14-15, dove Aristotele evoca un intelletto che analogamente alla materia diviene ogni cosa: «καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι». La prima espressione aristotelica rimanda all'apertura infinita e attuale dell'anima intellettuale verso tutte le cose, mentre la seconda rimanda alla capacità operativa dell'intelletto, il quale è capace di divenire tutte le cose in quanto capace di conoscerle tutte.

La capacità dell'anima di divenire tutte le cose indica, infatti, un'ampiezza (*amplitudo*) e una larghezza (*latitudo*) che si rivolge a tutto lo scibile e che la natura conoscitiva possiede in forza del proprio grado di immaterialità. La materia, infatti, introduce in ogni cosa un certo grado di costrizione e limitazione³⁹, come Tommaso aveva sentenziato⁴⁰. La natura non conoscitiva, nella quale l'immaterialità non è presente in alcun modo, non è in grado di possedere altre forme rispetto alla propria. Chi, invece, è dotato di intelletto è capace di trascendere la propria essenza e la propria forma orientandosi verso il possesso di forme diverse dalla propria. È per questo che la specie del conosciuto, nell'atto del conoscere, è presente nel conoscente grazie all'apertura sterminata verso tutte le cose⁴¹. Il modo nel quale, nell'atto del conoscere, il conoscente creato si identifica col conosciuto è *sui generis*. Per indicare la relazione tra conoscente e conosciuto, Pérez utilizza espressioni divenute piuttosto comuni dopo i dibattiti universitari intervenuti tra XIII e XIV secolo. L'aristotelico *anima est quodammodo omnia* va inteso, infatti, in senso rappresentativo (*repraesentative*) ovvero in senso intenzionale (*intentionaliter*) ovvero in senso espressivo (*expressive*) o, anche, secondo somiglianza (*similitudinariae*). In questo modo, la cosa viene conosciuta o concepita ed è nella mente e nella potenza conoscitiva, rendendosi "presente intenzionalmente" al conoscente, esistendo intenzionalmente in esso – secondo la

³⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 6, ms. cit., ff. 18r-18v, n. 56 (OP I, p. 118b, n. 56): «Ratio ergo Divi Thomae a nobis fusius exposita ita se habet quam tamen infra magis exponemus. Quod est in summo immaterialitatis gradu, illud est in summo gradu cognitionis, seu naturae cognoscitivae et intellectualis. At Deus est summe immaterialis ex q. 7, art. 1. [...] Gradus virtutis cognoscitivae sequitur gradum immaterialitatis [...]. Unica et adaequata ratio quare aliqua natura est cognoscitiva est immaterialitas et quare fit magis cognoscitiva est maior immaterialitas. [...] esse non cognoscitivam consistit in quadam coarctatione et limitatione opposita amplitudini et latitudini quae est propria naturae cognoscitivae. Est enim amplior natura cognoscitiva quatenus talis».

⁴⁰ Si veda a questo proposito: THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 14, a. 1, *Opera omnia*, editio leonina, Ex Typographia polyglotta, Roma 1888, p. 166a-b: «Considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis».

⁴¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 6, ms. cit., f. 18v, n. 56 (OP I, pp. 118b-119a, n. 56): «Hoc differt natura cognoscitiva a non cognoscitiva quod natura non cognoscitiva non habet, nec potest habere, nisi tantum suam formam et essentiam re ipsa existentem in ipsa [...]. At cognoscentia praeter suam essentiam et formam existentem in ipsis formaliter et re ipsa possunt habere formas aliarum rerum. Nam species cogniti est in cognoscente, ideoque dixit Philosophus, 3 *De anima*, textus 124: *Animam quodam modo esse omnia* et merito».

metafora del bambino nell'utero materno –, pur essendo “realmente presente” soltanto al di fuori dell'intelletto conoscente⁴². Nel conoscere intellettuale umano rimane questa duplice presenza che è, poi, una duplice esistenza: reale e intenzionale della quale diremo in seguito. L'atto del conoscere, infatti, consiste in un *fieri aliud in quantum aliud*, cioè in un divenire altro che, però, “altro” rimane e non muta la natura del conoscente.

Si diceva che la capacità di conoscere è direttamente proporzionale al grado di immaterialità, secondo un'argomentazione presente esplicitamente nella *Summa theologiae*. È, infatti, la maggiore distanza dalla materia e la minore distanza da Dio che permettono uno sviluppo maggiore della capacità conoscitiva e, quindi, della spiritualità. A questo proposito, non vale l'obiezione per la quale gli angeli, in quanto privi di materia, dovrebbero essere, come Dio, sommamente conoscenti⁴³.

Sul concetto di materia Pérez marca la propria distanza dal pensiero di Tommaso. La materialità, spiega il gesuita, può essere intesa in un duplice senso: 1) come *corporeità* che si oppone alla ricezione delle specie sensibili; oppure 2) come un qualche tipo di imperfezione che non va intesa essenzialmente come corporeità, ma piuttosto come qualcosa di vicino e partecipante dei difetti della materialità in senso proprio. Anche gli angeli, quindi, che Pérez pensa come privi della materia propria dei corpi, sono in qualche modo dotati di un certo grado di imperfezione, che è accomunabile alla materialità. In questo senso, si può dire che soltanto Dio sia immateriale⁴⁴ e, dunque, sommamente conoscitivo.

A questo proposito, è necessaria una digressione per comprendere le annotazioni piuttosto scarse del *De scientia Dei* quanto alla materialità degli angeli. La discussione sulla composizione metafisica delle sostanze angeliche era stata già affrontata dal

⁴² *Ibi*, f. 18v, n. 56 (OP I, p. 119a, n. 56): «Nam cognoscens quodammodo fit id quod cognoscitur repraesentative scilicet intentionaliter, expressive et similitudinarie, atque res dum cognoscitur, concipitur intra mentem et potentiam cognoscitivam, quasi in utero sitque praesens cognoscenti et quasi intra ipsum existens, licet re ipsa sit extra cognoscentem».

⁴³ *Ibi*, f. 20r, n. 62 (OP I, p. 120a, n. 62): «Objiciunt quarto, ex ratione Sancti Thomae sequi angelos esse summe cognoscitivos, quia sunt summe immateriales cum nullam habeant corporeitatem sensibilem impediendam susceptionem specierum. Immaterialitas enim est carentia materialitatis. Ergo summa immaterialitas est illa, quae est carentia omnis materialitatis».

⁴⁴ *Ibi*, f. 20v, n. 63 (OP I, p. 120a, n. 63): «Respondeo materialitem quoad praesens expectat primo sumi pro corporeitate sensibili [...] impediendo omnem susceptionem formarum sensibilium absque materia. Et in hoc sensu immaterialitas huic materialitati opposita est aequalis in angelis et in partibus sensitivis brutorum. [...] Secundo sumitur pro affinitate et propinquitate ad illam materialitatem et ad substantiam quae est proprium subiectum illius materialitatis et pro participatione alicuius imperfectionis talis materialitatis et in hoc sensu solus Deus est immaterialis».

gesuita navarrino nelle *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, ossia durante quel corso rimasto manoscritto e tenuto a Valladolid negli anni 1626-1627, quindi pochi anni prima del *De scientia Dei* (1630). In quel luogo, discutendo il problema dell'entità propria della materia, Pérez aveva escluso che gli angeli fossero composti di "materia fisica" o "corporea", ossia della stessa materia di cui sono composti il cielo e il mondo sublunare⁴⁵. Si trattava, allora, di considerare da un nuovo punto di vista la questione della materialità degli angeli, guardando alla "materia metafisica". Quest'ultima è una formalità (*formalitas*), più che una parte (*pars*) del composto, indifferente alla ricezione di "forme metafisiche" opposte. Se non che, supponendo la congiunzione con una forma metafisica – nel presente, nel passato o nel futuro –, la materia non è separabile da quest'ultima neppure per *potentia Dei absoluta*. Infine, la materia metafisica è un costitutivo essenziale anche della materia fisica, sebbene differisca sia dalla materia sublunare sia dalla celeste, perché, al contrario di queste, è assolutamente inseparabile dalla forma. La materia sublunare, infatti, può essere separabile naturalmente (*naturaliter*) dalla propria forma fisica, mentre la materia celeste può essere separata dalla forma solo per *potentia Dei absoluta*⁴⁶.

Nulla di tutto ciò può avvenire alla materia metafisica, la cui unione – presente, passata o futura – con la forma metafisica dipende dal decreto eterno, efficace e infallibile di Dio, il quale può decidere di annichilirla, di non produrla o di conservarla, soltanto annichilendo, non producendo o conservando insieme la forma, per il principio detto della mutua identità di inseparabilità (*identitas mutua inseparabilitatis*). In questo senso si comprende perché la materia metafisica e la forma metafisica stiano tra loro nello stesso rapporto del *genere* e della *differenza specifica*⁴⁷. Infatti, come non può

⁴⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. 1, disp. 4, cap. 9, ms. cit., ff. 78r-v, n. 174: «Circa tertiam quaestionem an angeli consistent eadem materia atque corpora quamvis forte non repugnet substantiam spiritualement constare materia prima spirituali separabili a dua forma post unionem supponamus angelos existentes huiusmodi materia non constare statuo etiam tanquam certum non constare materia corporea».

⁴⁶ *Ibi*, f. 78v, n. 174: «Quaestio ergo erit de materia metaphysica est pars alicuius compositi seu magis proprie formalitas secundum se indifferens reali indifferencia ad oppositas formas metaphysicas inseparabiles mutuo ex suppositione coniunctionis sive futurae sive praesentis etiam de potentia absoluta a forma cui coniungitur in indifferencia ad formas et distinctione ab ipsis antecedente operationem intellectus coniungit cum materia physica tam coelesti quam sublunari differt a sublunari quia haec post unionem est saeparabilis a sua forma naturaliter, differt a coelesti quia haec de potentia absoluta est separabilis a sua forma ex suppositione unionis».

⁴⁷ *Ibi*, f. 78v, n. 175: «Addidi sive futurae sive praesentis et addi potest sive praeritae quia unio materiae et formae metaphysica pendet et essentialiter a decreto efficaci et infallibili Dei de aeterna ipsarum inseparatione vi cuius decreti aut utraque simul annihilabit aut non producat aut utraque conservabit sine altera si decrevit eas in aliquo instanti coniungere sicut etiam si decrevit semel eas disiungere eo ipso

esistere un genere senza l'unione con la differenza specifica, così non può esistere una differenza specifica senza l'unione con un genere.

Da questi presupposti, ossia partendo dalla distinzione di materia metafisica e materia fisica, Pérez aveva affermato come *non improbabile* la dottrina della materialità metafisica degli angeli. In questo modo, la materia metafisica è da pensare come “sostrato” comune alle sostanze corporee e alle sostanze angeliche, in quanto indifferente alle forme metafisiche capaci di differenziarla in vario modo, come la forma della corporeità (o della sensibilità) e la forma angelica. Del resto, precisa il gesuita navarrino, la materia metafisica in quanto formalità che costituisce un determinato corpo rimarrebbe di diritto capace di ricevere la differenza angelica, così come la materia metafisica presente nell'angelo sarebbe di diritto capace di ricevere la differenza della corporeità. Tuttavia, tale capacità di diritto non si potrà mai attuare come congiunzione secondo identità e inseparabilità, a causa dell'impedimento perpetuo posto dalla potenza di Dio⁴⁸. Si capisce, dunque, che il motivo della inseparabilità di materia metafisica e forma metafisica è, in fondo, l'impossibilità che Dio venga meno a ciò che ha eternamente decretato, pena l'autocontraddizione. Inoltre, è chiaro che l'utilizzo dell'aggettivo “metafisica” per indicare la materia e la forma perpetuamente e infallibilmente unite da Dio ha un significato specifico – lo si vedrà abbondantemente anche nel prosieguo –, che accompagna la comprensione stessa della metafisica come scienza di ciò il cui opposto implica contraddizione o come sapere necessario del necessario, per utilizzare un'espressione cara alla Neoscolastica del '900.

Con queste precisazioni possiamo comprendere perché, nel *De scientia Dei*, sia evocata una non meglio specificata *materialitas*, comune agli angeli e ai corpi naturali, pensata esplicitamente come principio di imperfezione. Dio è ciò che vi è di più distante dalla materialità in senso fisico cui partecipano i corpi, ma anche dalla materialità in senso metafisico cui partecipano anche gli angeli. Quindi, soltanto Dio è sommamente immateriale. Le sostanze create, invece, sono tutte sottoposte a una qualche imperfezione che le avvicina maggiormente ai difetti propri del corpo, il quale rappresenta lo strato inferiore tra le sostanze esistenti.

decernit numquam coniungere hac de causa hanc unionem vocari in logica identitate mutua inseparabilitatis et materiam metaphysicam vocari genus metaphysicum et formam differentiam».

⁴⁸ *Ibi*, f. 78v, n. 176: «His suppositis arbitro non esse improbabile angelos constare materia metaphysica eiusdem omnino rationis cum materia metaphysica corporum».

La materia prima è il limite estremo, inferiore, dell'ordine ontologico, poiché essa, secondo Pérez, e contro la dottrina dei Tomisti, possiede un'"entità" (*entitas*) propria e, dunque, una propria "esistenza" (*existentia*) in quanto, essendo prodotta da Dio, è posta fuori dalle proprie cause. È questa una posizione che troviamo lungamente discussa all'interno delle pagine manoscritte delle *Disputazioni sulla Fisica* e che ci fa comprendere che la materia prima di cui Pérez parla nel *De scientia Dei*, trovandosi a commentare il testo di *Summa theologiae*, I^a, q. 14, a. 1, è la materia fisica, e non la materia metafisica. La materia prima o fisica possiede già un proprio atto senza bisogno di una forma che le si aggiunga estrinsecamente.

Contro la dottrina dei Tomisti, secondo i quali la materia prima non avrebbe una propria specie e sarebbe priva di qualsiasi entità attuale (*entitas actualis*), Pérez distingue tre modi di essere atto (*esse actum*): 1) l'atto della sussistenza completa che appartiene alla sostanza individua o *hoc aliquid* aristotelico; 2) la forma che determina un qualche soggetto indifferente di per sé a una certa specie sostanziale o accidentale del composto, o nel genere della causa formale o nel genere della causa efficiente; 3) l'essere entitativo (*esse entitativum*) in ragione del quale qualcosa è *extra nihil*⁴⁹.

Non è superfluo osservare che, in base a questa triplice classificazione del termine "atto", l'ente creato viene ad essere concepito come un aggregato di atti più o meno comuni fino all'atto della sussistenza che rende l'ente un individuo completo.

Al di là dell'ultima e minimale accezione di "atto" – l'*esse entitativum* –, troviamo la "potenza oggettiva" (*potentia obiectiva*), sulla quale torneremo tematicamente nel prosieguo, e che per ora possiamo indicare, con le parole di Pérez, come un non-esistente realmente, identificabile con la possibilità di esistere fuori dalle proprie cause. Si tratta soltanto di una specie di potenza che la cosa possiede, quando si trova ancora nella causa, e che è connotabile con la stessa possibilità di esistere per una denominazione estrinseca ricevuta dalla causa efficiente – che ancora non opera – e dal fatto di essere una potenza passiva che non riceve nulla in atto⁵⁰. Tale potenza si dice

⁴⁹ *Ibi*, f. 73r, n. 138: «Philosophi passim dicunt omnem actum et omnem speciem esse a forma unde videtur colligi materiam non esse in certa specie secundum se; quod vero in certa specie non sit neque sit entitas actualis. Respondeo triplicem esse actum, alium subsistentiae completae; alium formam determinantem aliquod subiectum indifferens ad certam speciem substantialis aut accidentalis compositi sive in genere causae formalis sive in genere causae efficientis; alium esse entitativum ratione cuius aliquid est extra nihil».

⁵⁰ *Ibidem*: «Nihil existens a parte rei qui in creatis respondet potentiae obiectivae quae est certa species potentiae. Est vero potentia obiectiva possibilitas ad existendum quam habet res aliqua dum est intra

“oggettiva” poiché è un’entità possibile, ma inesistente se non come oggetto (*obiectum*) di una potenza attiva o passiva o di una conoscenza che ne affermi la possibilità⁵¹.

In questo senso, si può parlare anche di potenza logica (*potentia logica*) come pura non ripugnanza all’atto o anche come attitudine a ricevere un predicato che possa essere attribuito, come perfezione, alla cosa avente quella potenza. A questo proposito si può dire, ad esempio, che Dio può esistere o può avere la divinità⁵². A integrazione di questo discorso sulla *potentia obiectiva* o *logica* bisogna precisare che, affinché qualcosa si trovi nelle proprie cause (*intra causas*), devono essere verificate due condizioni: 1) la cosa deve possedere l’attitudine a ricevere la prima perfezione dalla causa efficiente; e 2) deve mancare della recezione attuale di quella perfezione⁵³. Come si può notare, il venir meno della prima condizione comporta il venir meno della seconda. Infatti, affinché vi sia mancanza attuale della perfezione occorre che vi sia qualcosa avente l’attitudine a ricevere attualmente quella perfezione. Per questo, Pérez fa notare che Dio esiste, e non è “nelle cause” in virtù della mancanza in Esso della prima condizione, e non della seconda condizione che sulla prima si fonda. Al contrario, la creatura prodotta si trova “fuori dalle cause” per mancanza della seconda condizione e non della prima. Infine, la creatura non prodotta è assolutamente nelle “cause” poiché rispetta entrambe le condizioni⁵⁴.

causas per denominationem extrinseca a causa effectiva non operante actu aut a potentia passiva non recipiente actu». Qui il *nihil* è un soggetto, ma con una funzione avverbiale. Per questo abbiamo tradotto *nihil existens* con “non-esistente”. Il motivo dell’utilizzo, da parte di Pérez, di questa particolare espressione potrebbe essere dovuto al contesto polemico nel quale si situa la discussione sulla natura della *potentia obiectiva* – figura teorica piuttosto ambigua, già a partire dai testi di Duns Scoto e di Francisco Suárez –, da cui scaturirà il dibattito sulla natura del possibile e delle idee in Dio, del quale Pérez è uno dei protagonisti di maggior rilievo. Qui, l’obiettivo polemico potrebbe essere costituito da coloro che erano soliti entificare in qualche modo la *potentia obiectiva*: primi tra tutti Francisco Suárez e il gesuita calabrese Francesco Albertini (Catanzaro 1552-Napoli 1619). Per una ricostruzione del dibattito sui possibili da Francisco Suárez alla soppressione della Compagnia di Gesù, rimando al fondamentale studio: J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit. Per quanto ci riguarda, torneremo sulla questione del “possibile” nel pensiero di Pérez in un capitolo specifico del presente studio.

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. 1, disp. 4, cap. 9, ms. cit., f. 73r, n. 138: «Dicitur obiectiva quia tunc res ipsa et ipsius possibilitas, quae non distinguitur ab eius entitate secundum rectum, revera non existit sed tantum est obiectum potentiae activae aut passivae aut cognitionis affirmantis possibilitatem».

⁵² *Ibi*, ff. 73r-v, n. 138: «Potentia logica dicitur mera non repugnantia ad actum indistinctum a potentia seu potius aptitudo ut aliquod praedicatum per perfectionem possit tribui rei eam habenti potentiam quo sensu et deinceps Deo solemus dicere posse existere, posse habere divinitatem».

⁵³ *Ibi*, Lib. 1, disp. 4, cap. 4, f. 64v, n. 80: «Ut aliquid sit intra causas duas requiritur conditiones. Prima est aptitudo recipiendi suam primam perfectionem contingentem a causa efficientem. Secunda est privatio talis receptionis actualis seu non recipere actu».

⁵⁴ *Ibi*, f. 64v, n. 80: «Deus defectu primae conditionis non vero defectu secundae nequit esse intra causas ac proinde existit. Creatura producta non defectu primae sed defectu secundae conditionis desinit esse

La materia prima o materia fisica si situa nell'ordine ontologico dopo la semplice *potentia obiectiva*, poiché possiede una propria forma dell'entità (*forma entitatis*). Per questo, essa si trova già fuori dalle proprie cause⁵⁵. Si trova, dunque, ad essere in atto secondo il terzo modo di essere atto: quello per cui si possiede un atto entitativo e per questo si è *extra nihil*.

Spostare l'attenzione dalla semplice materialità delle creature, configurata nel modo esposto, alla materialità come principio di imperfezione permette a Pèrez di presentare l'ordine ontologico, non come susseguirsi di sostanze irrelate tra loro e concepite in modo atomistico, ma piuttosto come sostanze oscillanti tra un *magis* e un *minus* di perfezione, sempre in relazione alla perfezione somma costituita dalla sostanza divina. Questo è un primo indizio del carattere relazionale che gli enti creati assumono nel pensiero del gesuita. Si tratterà poi di verificare questo assunto in altri luoghi dei suoi scritti.

Certamente, si può dire che la distanza da Dio non è da intendere in senso spaziale, ma in senso intensivo o secondo il criterio della perfezione. La distanza dello spirituale rispetto a qualsiasi corpo è più ampia, perché di natura diversa, rispetto alla distanza che si può dare tra due corpi qualsiasi. Tra spirito e corpo, infatti, non intercorre la somiglianza constatabile tra due corpi, ma piuttosto un'essenziale disuguaglianza, che è quella sulla quale si fonda la distanza di perfezione tra corpo e spirito⁵⁶.

Vi è, poi, un altro aspetto da tenere in considerazione. Se è vero che tutte le cose possiedono un *magis* e un *minus* di perfezione, rispettivamente secondo la maggiore o minore somiglianza con Dio, è altrettanto vero che la maggiore o minore perfezione sarà constatabile in relazione rispettivamente alla minore o maggiore somiglianza con la

intra causas et est existens. Creatura vero non producta omnino est intra causas quia potest recipere suum primum esse contingens et non recipit actu».

⁵⁵ *Ibi*, f. 73v, n. 141: «Hoc sumpto respondeo: materiam ex se nec habere actum subsistentiae completae neque actum informatem, habere tamen ex se actum respicientem potentiae activae quia per seipsa formaliter destruit negationem sui quae includitur in hoc quod est esse intra causas ac proinde ratione formae entitatis desinit esse intra causas et est extra causas».

⁵⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 7, ms. cit., ff. 22r-22v, nn. 68-70 (OP I, p. 121a, nn. 68-70): «Et primum praemitto omnem spiritum differre et distare magis a quovis designato corpore quam aliud corpus differt et distat ab eodem corpore. [...] Ea enim est affinitas corporum inter se et inter corpus et spiritum tam immanis statim apparet distantia intercedo, ut nullus sanae mentis possit duo corpora inter se conferre quin iudicet illa esse similia inter se quam cuiusvis illorum sit spiritus. Secundo praemitto omnem distantiam et differentiam essentialem inter duas naturas substantiales aut accidentales consistere in illarum essentiali inaequalitate perfectionis aut imperfectionis aut saltem in ea fundari aut eam inferre. [...]. Tertio praemitto, quod ex praecedenti suppositione aperte colligitur, maiorem distantiam et dissimilitudinem fundari in maiore inaequalitate et ubi est maior inaequalitas in essentiis ibi esse maiorem distantiam et dissimilitudinem in eadem essentiis».

materia prima, che di tutte le creature è la più imperfetta. In questo senso, il principio che fa da discriminare tra l'imperfezione somma e tutto il resto è la forma che determina il soggetto in quanto essa è causa formale o causa efficiente. A questo proposito, la forma è da intendere come il secondo dei tre significati di "atto" che abbiamo precedentemente esposto⁵⁷. La privazione della forma determinante è segno di massima imperfezione, mentre il possesso di una qualche forma determinante è garanzia di una certa somiglianza col Principio.

In fondo, le definizioni di *spiritus* e di *substantia corporea*, che troviamo nel *De scientia Dei*, sono formulate rispettivamente per separabilità o per inseparabilità dalla materia prima o fisica, cioè secondo la possibilità di distinguersi o meno dalla materia prima:

«Chiamo spirito la sostanza separabile per sua natura dalla quantità sensibile o dal soggetto quantificabile e sensibile. Come con il nome di sostanza corporea e materiale propriamente detta intendo quella che è per sua natura inseparabile dalla quantità sensibile o dal soggetto quantificabile e sensibile»⁵⁸.

Se è vero, infatti, che spiritualità è sinonimo di intellettualità⁵⁹, il conoscere non si riduce all'attività dell'intelletto. Esistono, infatti, nature dotate di conoscenza non intellettiva, la cui caratteristica consisterà necessariamente nell'essere capaci soltanto di conoscenza sensibile, limitata al corporeo. Infatti, soltanto la natura conoscitiva intellettuale è conoscitiva di tutti gli oggetti⁶⁰, ossia è *quodammodo omnia*. Spiritualità, dunque, è sinonimo di separabilità da ciò che è quantificabile e insieme sensibile, ma ciò non significa che il conoscere in generale sia riducibile all'attività spirituale. Si tratta di temi che troveranno più avanti un loro approfondimento, ma che intanto è bene iniziare a introdurre.

⁵⁷ *Ibi*, ff. 24r-24v, n. 80 (OP I, p. 122a, n. 80): «Infertur sexto materiam primam corporum esse naturam substantialem inter omnes naturas substantiales, quas Deus creare potest, imperfectissimam. Omnis enim alia vel est forma corporea aut compositum ex hac et materia vel spiritus vel materia spiritualis (si tamen haec est possibilis) vel forma spiritualis. At haec omnia sunt perfectiora quam materia».

⁵⁸ *Ibi*, f. 22r, n. 67 (OP I, p. 121a, n. 67): «Noto me appellare spiritum substantiam ex sua natura separabilem a quantitate sensibili seu subiecto quanto et sensibili. Sicut nomine substantiae corporae et materialis proprie dictae intelligo illam quae est inseparabilis ex sua natura a quantitate sensibili seu subiecto quanto et sensibili».

⁵⁹ *Ibi*, f. 26, n. 87 (OP I, p. 123a, n. 87): «Causa unica et adaequata quare aliqua natura substantialis sit intellectiva erit eius spiritualitas seu negatio quantitatis et exigentiae coniunctionis cum illa. Omnis enim natura spiritualis, et libera ex sua natura a quantitate est intellectiva et omnis intellectiva est spiritualis».

⁶⁰ *Ibi*, f. 25r, n. 85 (OP I, p. 122b, n. 85): «omnem naturam cognoscitivam non intellectualem (est autem natura intellectualis quae est omnium obiectorum cognoscitiva) esse sensibilem et corpoream».

Ripresa: l'intellezione e il verbo

Dopo queste precisazioni, che ci hanno condotto a individuare uno specifico ordine ontologico all'interno del quale i modi del conoscere e dell'intendere vengono calibrati nel confronto costante, da un lato, con la somma imperfezione e, dall'altro lato, con Dio, possiamo tornare alla definizione iniziale dalla quale eravamo partiti secondo la quale intendere vuol dire, in generale, formare o produrre realmente un *verbum*. Tale definizione, lo si è già annunciato, andrà incontro a una modulazione diversa per l'intelletto di Dio e per l'intelletto umano⁶¹.

L'intellezione è l'atto con il quale il Verbo viene generato dal Padre. Tuttavia, Pérez annota che in Dio bisogna distinguere virtualmente una duplice intellesione: un'intellezione o sapienza attiva e formale, che si identifica con ed è comune a tutta la Trinità, e un'intellezione oggettiva e passiva che in ogni intelletto – dunque, non solo in quello divino – è detta “intenzione concepita” (*intentio concepta*). L'intenzione concepita o sapienza passiva e oggettiva è, in Dio, il *Verbum* stesso⁶². Dunque, non solo l'intelligente si definisce in un modo che è comune a Dio e alla creatura, ma lo stesso prodotto dell'intellezione, il verbo, si definisce in modo comune a Dio e alla creatura, come *intentio concepta*. In generale, il *verbum* può essere definito come «l'atto o il termine che procede attraverso l'intelletto, [che è] identificato con l'intellezione, che rende intelligente colui da cui procede l'atto»⁶³.

Il *verbum*, dunque, non è qualcosa di posto spazialmente all'interno di qualcos'altro, ma è lo stesso atto intellettuale identificato con l'intellezione per la quale colui che pone l'atto si dice “intelligente” e l'oggetto dell'intellezione si dice “oggetto inteso”. Una certa dualità di produttore e prodotto rimane, ma l'atto di intellesione è la sintesi che pone in identità i due lati dell'intellezione.

⁶¹ Il tema dell'intelletto angelico verrà lasciato sullo sfondo.

⁶² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 7, ms. cit., f. 28r, n. 93 (OP I, p. 124b, n. 93): «Est igitur mea sententia in Deo distingui oportere virtualiter intellectionem seu sapientiam formalem et quasi activam (quae communis est et identificata cum tota Trinitate) a sapientia et intellectione obiectiva et quasi passiva quam in omni intellectu vocant intentionem conceptam. Verbum aio esse ipsam sapientiam obiectivam et passivam intentionemque conceptam intellectamve». Possiamo anticipare che la distinzione virtuale si dà tra formalità che, pur essendo identiche e non distinguendosi realmente, patiscono predicazioni tra loro contraddittorie.

⁶³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 1, cap. 1, OP II, p. 182a, n. 1: «Verbum mentale sic definitio: est actus seu terminus per viam intellectum procedens, identificatus cum intellectione reddente intelligentem eum a quo ipse actus procedit».

“Essere prodotto” è l’espressione che indica la passività e oggettività del verbo mentale (o l’intellezione) che scaturisce dall’intelligente, e questo scaturire fa sì che ogni intellezione prodotta sia somiglianza o immagine di ciò da cui è prodotta. Per questo, anche nel caso del rapporto tra Padre e Figlio si può parlare del secondo come somiglianza o immagine del primo. Tale produzione da parte dell’intelligente consiste nel “denominare” l’oggetto come “oggetto inteso” e nel costituirlo nell’«essere apparente, manifesto (*conspicuum*) e presente all’intelletto» – divino, innanzitutto – e come ciò che fa da termine in senso oggettivo al rapporto (*habitudo*) con l’intelligente⁶⁴. In altri termini, con l’atto di intendere l’intelligente attribuisce all’oggetto il predicato “inteso”, cioè lo rende manifesto e presente intenzionalmente.

La dualità di intelligente e oggetto inteso, dunque, continua a valere anche per Dio, il quale, se per assurdo non possedesse un verbo, ossia un’intellezione passiva e oggettiva, non potrebbe intendere nulla, ossia non avrebbe un termine sul quale l’intellezione formale possa insistere⁶⁵.

Seguiremo qui la scansione del testo per come si ritrova in Pérez, per poi tentare di spiegare meglio il significato della sua proposta, al di là del dettato dell’autore. Certo, come abbiamo già iniziato a vedere, *in divinis* e *in creatis* il rapporto tra l’intelligente e il *verbum* si dispiega in modo diverso. Nel primo caso, l’intelletto divino è intelligente e l’oggetto è inteso grazie alla medesima forma, cioè per l’intellezione divina che è alcunché di astratto rispetto alla concretezza dell’intelligente e dell’oggetto inteso. Nel caso di Dio l’intellezione è identica all’intelletto divino. In questo modo, qualsiasi persona divina è intelligente per questa identità con l’atto (*terminatio*) intellettivo. L’oggetto di tale atto o *terminatio* è il Verbo. Esso è inteso grazie all’intellezione, in quanto questa è comunicata passivamente al Verbo stesso. Infatti, il Padre comunica

⁶⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 7, ms. cit., f. 29r, n. 94 (OP I, p. 125b, n. 95): «Verbum divinum dicitur similitudo patris atque imago, quia scilicet omnis intellectionis productae proprium est esse imaginem et similitudinem obiecti a quo producitur. Quaero igitur a te, quo sensu verum sit verbum pertinere ad genus intellectionis atque intellectionem essentialem in eadem linea et genere intellectionis contrahere, nisi dicamus verbum esse ipsam intellectionem obiectivam et quasi passivam seu intellectionem in esse producto a qua obiectum denominatur intellectum et constitutum in esse apparentis et conspicui et praesentis intellectui divino terminantisque obiective habitudinem intelligentis?». “Denominare”, qui, è termine tecnico la cui valenza precisa emergerà nel prosieguito.

⁶⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 7, ms. cit., f. 29v, n. 95 (p. 125b, n. 96): «Deus per locum intrinsecum non intelligeret si per impossibile careret verbo [...]. Igitur vel est sapientia formalis et hoc est falsum, quia Spiritus Sanctum est sapiens intrinsece et non per verbum tanquam per formam sibi intrinsecam vel est sapientia obiectiva. Nam alia sapientia excogitari non potest. At si dicas verbum esse sapientiam obiectivam haec est nostra ipsissima sententia».

l'intellezione al Verbo, nel senso che quest'ultimo riceve passivamente la comunicazione del Padre. Per questo si dice, utilizzando forme verbali passive, che il Verbo "è inteso" ed "è prodotto". La produzione passiva del Verbo, dunque, segna la natura stessa di tale oggetto in quanto inteso (*ratio obiecti ut intellecti*). In *divinis*, la forma dell'intellezione non soltanto rende "inteso" il Verbo, cioè il suo oggetto, ma ne è la ragione costitutiva (*ratio constitutiva*)⁶⁶. Il Verbo divino, dunque, è costituito nella sua natura di Verbo dalla stessa intellezione, e non è semplicemente denominato da questa come potrebbe accadere per la forma della bianchezza che denomina ciò che è bianco, pur rimanendo altro dal bianco. Se così fosse, infatti, non vi sarebbe generazione del Verbo. D'altra parte, la natura del Verbo si identifica pienamente con Dio. Del resto, se l'intellezione è lo stesso intelletto divino e il Verbo è anch'esso Dio, occorre che l'intellezione costituisca lo stesso Verbo e non si limiti semplicemente a denominarlo. Si tratta, dunque, di una generazione reale, e non di una generazione semplicemente intenzionale.

Nel caso dell'intelligente creato, invece, l'intellezione, che è sempre una forma, è una qualità rappresentativa. Essa è azione, vale a dire rapporto tra l'intelligente e l'inteso. Per questo essa è ciò in ragione di cui l'intelligente possiede la forma dell'intellezione, non in senso meramente passivo, ma in modo immanente (*immanenter*), in modo vitale (*vitaliter*) e intrinseco (*ab intrinseco*)⁶⁷. In questo caso, bisogna tenere conto della distinzione tra la sostanza dell'intelligente e l'atto dell'intellezione, detto qualità rappresentativa⁶⁸. L'intellezione è qualcosa che, oltre ad

⁶⁶ *Ibi*, ff. 32v-33r, n. 106 (OP I, p. 127b, n. 106): «Intellectus divinus est intelligens per intellectionem, ut praecise identificatam cum ipso intellectu et quaevis persona divina per identitatem et terminationem talis intellectus. At obiectum est intellectum per eadem intellectionem, ut communicatam passive verbo et per realem productionem obiecto ut intellecto ita ut ipsa passiva productio Verbi pertineat ad rationem obiecti ut intellecti, quamvis concedi possit non pertinere tanquam formam, sed tanquam rationem constitutivam praecise».

⁶⁷ *Ibi*, f. 33r, n. 106 (OP I, p. 127b, n. 106): «Sicut etiam in intelligente creato forma est ipsa qualitas repraesentativa et tamen includit actionem tanquam habitudinem ratione cuius intelligens illam habet formam non mere passive, sed immanenter et vitaliter, atque ab intrinseco».

⁶⁸ Scoto per primo aveva parlato dell'intellezione come di una qualità che si aggiunge alla sostanza che è l'intelletto. IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 2, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. III, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954, pp. 320-321, n. 537: «Ad auctoritatem Philosophi III *De anima* quod "intelligere est pati", quae adducitur pro quinta opinione: – dico quod Philosophus lucutus est communiter de potentiis animae, in quantum sunt quibus sumus formaliter in actu secundo, puta de sensu in quantum est quo formaliter sentimus, et de intellectu in quantum est quo formaliter intelligimus. Formaliter autem intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, quia si causet eam active, non tamen dicor intelligere intellectu in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam; habere enim qualitatem, est esse 'quale', et ita intellectum habere intellectionem sive recipere– quod idem est – est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus

includere il rapporto con l'oggetto, accade nell'interiorità dell'intelligente come espressione della sua vita immanente. Non si tratta, quindi, per l'intelligente, di ricevere passivamente una forma. L'intelligenza è generatrice, è azione immanente.

Dalle cose dette si può capire la posizione pereziana riguardo all'oggetto inteso *in divinis* e *in creatis*, la cui sintesi riportiamo di seguito:

La mia sentenza dice che appartiene alla definizione di qualsiasi oggetto in quanto "essere inteso", che sia generato nell'essere inteso. Quindi, o esso è un'intellezione prodotta, come negli intelletti creati, o è un'intellezione comunicata per una vera generazione, come è comunicato il Verbo in Dio⁶⁹.

intellectu in quantum recipit intellectionem, ideo Philosophus, sic loquens de intellectu, necesse habuit dicere ipsum esse passivum, et quod 'intelligere' est 'pati quoddam', hoc est quod intellectio in quantum est quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu. Non autem intelligimus ea in quantum est aliquid causatum ab intellectu, si causatur ab eo, nam si Deus eam causaret et eam intellectui nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus».

⁶⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 7, ms. cit., f. 33r, n. 106 (OP I, p. 127b, n. 106): «Mea sententia est de ratione cuiusvis obiecti ut intellecti esse ut sit genitum in esse intellecti. Quare vel debet esse intellectio producta, ut in creatis, vel comunicata per veram generationem, ut in divinis comunicatur verbo».

2. L'atto dell'intendere nel *De virtutibus theologicis* (1629-1630)

Se vi è qualcosa di comune all'intendere divino e all'intendere umano questo è proprio il generare qualcosa nell'"essere inteso", nell'"essere che appare" o nell'"essere presente", ossia produrre un *verbum*. Ci si potrebbe chiedere a questo punto in che cosa consista propriamente il *verbum mentalis* e che cosa Pérez intenda concretamente con "intellezione".

Siamo partiti dall'evidenza mettendo in luce che essa consiste nell'esser presente dell'oggetto al modo del giudizio, grazie all'atto di intelletto. Successivamente, abbiamo mostrato che l'attività dell'intelletto in quanto tale consiste propriamente nel produrre un *verbum*. Si tratterà allora di andare in cerca del legame tra evidenza, agire intellettuale, verbo e giudizio. L'indagine su questo plesso teoreticamente rilevante ci aiuterà a riconoscere Antonio Pérez come uno dei più importanti teorici moderni della soggettività.

Pérez ha approfondito minuziosamente le questioni che ci prefiggiamo di trattare in queste pagine e le sue posizioni al riguardo sono fondamentali per comprendere molti aspetti della sua metafisica, soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra Dio e il mondo. Per questo ne daremo conto in modo piuttosto analitico. La nostra indagine che immediatamente ha insistito anche nel rilevare le differenze tra intelletto divino e intelletto umano, ora si sposta esclusivamente su quest'ultima per tornare sulla *scientia Dei* soltanto in un secondo tempo.

2.1. Concretezza e astrazione negli atti intenzionali

Pérez affronta l'analisi degli atti intenzionali, in generale, e degli atti intellettivi, in particolare, non solo dal punto di vista psicologico, ma anche da una prospettiva logica, facendo ricorso alla dottrina degli oggetti "paronimi" (παρώνυμα) o, nel latino scolastico, "denominativi" (*denominativa*) – introdotta da Aristotele nelle *Categorie*. Si tratta di quegli oggetti concreti che derivano la loro denominazione da un termine astratto, differendo tra loro nella desinenza o caso (πτῶσις) – come il sostantivo e il suo

aggettivo corrispondente –, ma avendo in comune la stessa radice¹. Nella dottrina pereziana, ciò da cui i paronimi ricevono la denominazione è un atto. Esso è una forma che denomina qualcosa, significando tre aspetti diversi: 1) ciò che possiede (*habens*) la forma; 2) ciò che è posseduto (*habitus*), ossia la forma stessa; 3) il possesso (*habitus*) della forma, che rappresenta il medio tra ciò che possiede e ciò che è posseduto. Il possesso rappresenta, in definitiva, un rapporto (*habitus*) tra ciò che possiede e ciò che è posseduto². Se prendiamo, ora, la “bianchezza” come esempio di forma denominante, si può dire che il “bianco”, in quanto suo correlato concreto, significa la “bianchezza” in quanto posseduta dal “bianco”. D’altra parte, “bianco” significa anche il soggetto stesso in quanto è ciò da cui è posseduta la “bianchezza”. Infine, l’unione della “bianchezza”, in quanto forma posseduta, e del “bianco”, in quanto ciò che possiede la bianchezza, è da intendere come qualcosa di medio (*medium quid*) e come lo stesso possesso (*habitus*) in ragione del quale la “bianchezza” è posseduta e il “bianco” la possiede³.

Ciò che vale per il caso piuttosto semplice della “bianchezza” come forma denominante, vale anche per gli atti intenzionali e, in particolare, per l’intellezione

¹ ARISTOTELES, *Categoriae*, 1a12-15: «Si dicono paronime tutte quelle cose, che differendo per il caso ($\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$), derivano da qualcosa la loro denominazione, corrispondente al nome <di quella cosa>: ad esempio, dalla grammatica il grammatico e dal coraggio il coraggioso». Il “caso” di cui parla Aristotele copre un campo semantico molto ampio. Esso riguarda solitamente il nome o il verbo. Si usa, infatti, per indicare: 1) il rapporto espresso dal genitivo (“dell’uomo”), dal dativo (“all’uomo”) e simili; 2) il numero singolare (“uomo”) o plurale (“uomini”); 3) le diverse voci verbali a partire dal verbo all’infinito. Questo stando alle indicazioni che troviamo in ARISTOTELES, *Poetica*, 20, 1457a18 e ss. Dal testo della *Poetica* rimane esclusa il “caso” o “desinenza” che riguarda le forme aggettivali ricavate a partire dai sostantivi: esattamente il caso che riguarda gli oggetti paronimi evocati nelle *Categorie*. Marcello Zanatta invita ad estendere il campo semantico della $\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ aristotelica oltre i confini indicati nella *Poetica*, per inglobare anche il rapporto tra il sostantivo e la sua forma aggettivale. In questo modo, si spiegherebbero gli esempi di paronimi evocati nelle *Categorie*. Tanto più che il termine $\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ è utilizzato anche negli *Analitici primi*, I, 26, 1 per indicare il modo sillogistico. Zanatta fa notare ancora che il Bonitz definisce “paronimo” qualunque “caso” ($\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$) derivato dallo stesso nome o dallo stesso verbo. Cfr. M. Zanatta, *Commento*, in ARISTOTELE, *Categorie*, BUR, Milano 2002; cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1955², p. 659a, 2-4.

² ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 1, op. cit., OP II, p. 282b, n. 9: «Quodlibet concretum tria significat. Unum per modum habentis, aliud per modum habiti et aliud per modum habitationis et tanquam mediū inter id quod habet et quod habetur. Si ergo contingat haec tria reipsa distingui [...] unum tantum ex illis habebit rationem habentis, aliud tantum habebit rationem habiti et aliud rationem habitationis in ea comparatione et habitudine quae per illud nomen significatur».

³ *Ibi*, p. 282b, n. 9: «Quia ergo nomen concretum album significat albedinem ut habitam eo peculiari modo quo habetur albedo ab albo; subiectum vero ipsum ut est id a quo habetur albedo eo modo quo habet album albedinem et unionem significat ut medium quid et tanquam habitationem ipsam ratione cuius albedo habetur, album habet».

(quindi, per l'intelligente e l'inteso) e per la volizione (quindi, per il volente e per il voluto)⁴.

Il punto di partenza dell'analisi pereziana sono gli atti sensitivi, poiché questi sono, aristotelicamente, i più noti per noi. Se consideriamo la vista e un oggetto visibile, come ad esempio la "bianchezza", possiamo senz'altro dire che la visione della bianchezza denomini il soggetto come "vedente la bianchezza" e che, nel contempo, la bianchezza sia denominata come "veduta". L'atto del vedere o visione fa da forma denominante per il soggetto e per l'oggetto.

Se passiamo a considerare il lato dell'oggetto, tenendo la "bianchezza" come esempio di oggetto di una qualche visione, possiamo notare che il termine "bianchezza veduta", pur essendo composto, significa qualcosa di semplice, ossia un concreto avente due dimensioni: 1) ciò che possiede la forma della visione, ossia la "bianchezza"; 2) la visione come forma posseduta dalla bianchezza e denominante la stessa come "bianchezza veduta". La prima dimensione, la "bianchezza", è significata *in recto*, ossia è connotata direttamente dal termine "bianchezza veduta", mentre la seconda dimensione, la visione, è *in obliquo*, poiché connotata solo indirettamente⁵. Il concreto, infatti, è sempre costituito da un soggetto (detto *in recto*) che possiede una forma e da una forma posseduta (detta *in obliquo*). Questi possono essere concepiti astrattamente, ma solo in modo confuso, poiché ognuno dei due rimanda all'altro⁶. Questa astrazione – come Pérez fa notare – è ben conosciuta dai logici, e con essa si intende indicare solitamente la forma o l'atto o la qualità posseduta dal soggetto, unita al quale dà luogo al concreto, anche qualora il soggetto non fosse un soggetto in senso fisico e la forma

⁴ *Ibi*, p. 282b, n. 9: «Eademque ratio de his concretis, videns, audiens, visum, auditum, aut intellectum, volitum, etc.».

⁵ *Ibi*, p. 282a, n. 4: «Sume actus visus qui sunt omnium notissimi et ad praesens institutum accodomatissimi. Quia ergo albedo v.g. a me videtur, albedo denominatur visa et ego videns albedinem. [...] At hoc nomen *albedo visa* (cum enim voce simplici careamus, has duas, sicut vox *respublica*, pro una sumo et simplicem illam albedinis visae notionem per eas exprimo) concretum est, quapropter sicut per omnia nomina concreta et simplices conceptus illis respondentes significamus aliquid in recto tanquam habens et aliud in obliquo tanquam formam habitam illius obiecti concreti constitutivam et denominativam. Ita et per hoc nomen *albedo visa* illa duo significari necesse est».

⁶ *Ibi*, p. 282a, n. 5: «Sed praeterea qui concretum hac simplici notione concepit, ut est exprimentis notissimum et omnium gentium usu probatum, potest illam per duas notiones resolvere et exponere quibus clarius totum percipiat concretum et id quod in obliquo significabat tanquam habitum, sed confuse tamen et indistincte a subiecto se habente iam seorsim et abstracte propria notione designet nomenque illi proprium aut inveniat eut inventum attribuat».

non fosse una forma in senso stretto⁷, come nel caso preso in esempio. Secondo il gesuita navarrino, le categorie logiche possono, dunque, essere utili a spiegare il fenomeno degli atti intenzionali. In particolare, la coppia astratto-concreto è evocativa, poiché esprime bene la situazione dell'unione che si instaura tra l'atto e l'oggetto su cui l'atto insiste, dando forma all'oggetto (ad esempio, la "bianchezza veduta"). Allo stesso modo, la coppia astratto-concreto può essere utilizzata anche per esprimere l'unione tra il soggetto agente e il suo atto, per il quale il soggetto si dice informato dall'atto (ad esempio, si dice "l'uomo che vede").

Ora, l'astratto è la forma che denomina il concreto, ma per scoprire quale sia la forma dominante dobbiamo partire dalle due flessioni – i concreti – a cui la forma dominante dà origine. Nel nostro esempio le flessioni sono "l'uomo che vede la bianchezza" e "la bianchezza veduta". Con le parole di Pérez ci si può esprimere nel modo seguente.

Poiché abbiamo la nozione di "colui che vede la bianchezza" e della "bianchezza vista", la definizione di "visione della bianchezza" è facilissima. Questa può essere duplice. Una [definizione] per la quale spieghiamo la "visione" come astratto di "colui che vede la bianchezza", l'altra [definizione] per la quale [intendiamo la "visione"] come astratto della "bianchezza veduta". Entrambe le definizioni significano la stessa cosa, ma tuttavia la visione si distingue con la ragione, in quanto è astratto di "colui che vede la bianchezza", e da se stessa, in quanto è astratto della "bianchezza veduta", a causa delle distinte connotazioni dei concreti⁸.

Quindi, l'atto intenzionale della visione, per stare all'esempio, può essere riguardato dalla ragione sotto due punti di vista la cui verità consiste, però, nella loro unione. Il significato di questa sottile analisi concettuale può essere riassunto dicendo che la visione è sempre visione-di, dove il "di" è sempre genitivo soggettivo e insieme oggettivo.

⁷ *Ibi*, p. 282a, n. 6: «Est hoc genus abstractionis tam celebre, ut iam per antonomasiam quod ita a suo conceptu abstrahitur, abstractum comparatione sui concreti appelletur a logicis, qui etiam illud formam et actum qualitatemque concreti appellant. Quia enim si res proprio et naturali modo significantur, subiectum tanquam habens et forma quae vere est forma tanquam habita, significari debet nomina concreto, quando artificiose et improprio modo instituitur nomen concretum, quo id quod non est subiectum merum et physicum, tanquam habens significatur et aliud quod non est forma tanquam habita, etiam tunc nomina subiecti et formae retinent».

⁸ *Ibi*, p. 282b, n. 7: «Ex his ergo iam patet cum habeamus notionem videntis albedinem et albedinis visae, facillimam esse visionis albedinis definitionem, quae duplex fieri potest. Altera qua visionem ut abstractum videntis albedinem explicemus, altera qua ut abstractum albedinis visae. Utraque eandem rem significat, sed tamen visio distinguitur ratione, ut est abstractum videntis albedinem, et a seipsa, ut est abstractum albedinis visae, ob distinctas concretorum connotationes».

Questo metodo di definizione, spiega Pérez, deve sempre essere utilizzato quando il concreto (il soggetto o l'oggetto della visione) è più noto del suo astratto (l'atto della visione). In questo modo, può essere fornita facilmente la definizione nominale (*quid nominis*) di ogni atto sensitivo, ma anche dell'atto di volontà e dell'intelletto. La definizione nominale è quella costituita da termini connotativi, ossia che rimandano uno all'altro, e non da termini assoluti, come avviene nella definizione essenziale. Quindi: è proprio a partire dalla definizione nominale che è possibile dire che l'intellezione e la volizione sono intellezione-di e volizione-di, nel senso del genitivo soggettivo e del genitivo oggettivo. Pérez ritiene che la definizione nominale sia da utilizzare tutte le volte che l'astratto (l'intellezione) è più noto del concreto (l'intelligente e l'inteso), e che sia necessaria al progresso di qualunque scienza⁹.

Non si tratta, dunque, di una semplice e sterile analisi di significati complessi la cui scomposizione non porterebbe alcun giovamento o accrescimento del sapere. Sebbene, infatti, la definizione nominale non fornisca una conoscenza piena dell'oggetto di ricerca, certamente ne svela alcuni aspetti importanti. In questo caso, l'indagine mette in luce che l'atto intenzionale è forma, ad un tempo, del soggetto che agisce e dell'oggetto che è termine dell'atto. In altri termini, non si può dare atto intenzionale senza che vi sia un soggetto agente e un oggetto dell'atto. La forma dell'intellezione è quell'astratto che denomina il soggetto come "intelligente" e l'oggetto come "inteso" nella loro concretezza. D'altra parte, però, il soggetto da solo e l'oggetto da solo sono astratti che compongono quel concreto che è l'atto dell'intellezione. La definizione nominale, quindi, indica la correlatività esistente tra intellezione, intelligente e oggetto inteso che si realizza dell'atto intenzionale.

Se è vero che nell'atto intenzionale si danno due concreti, costituiti, il primo, dal soggetto al caso retto (*in recto*)¹⁰ unito all'atto e, il secondo, dall'oggetto al caso retto (*in recto*) unito all'atto, è lecito chiedersi quale dei due concreti sia maggiormente noto

⁹ *Ibi*, p. 282b, n. 8: «Haec diffiniendi ratio observanda est quoties concretum est suo abstracto notius. Quare ex hoc iam constat exemplo quam facile definiri possint, diffinitione saltem *quid nominis* (qua scilicet rei alicuius proprium et nullis aliis communem, licet non ad modum exactum, conceptum formamus) actus omnium sensuum. Eademque facilitate ubi consisterit de concreto actus voluntatis et intellectus, sive naturalis sive supernaturalis, poterit his definiri. Est vero adeo necessaria haec definitio *quid nominis*, ut progressus penitus nullus in ulla scientia aut arte sine illa fieri potest».

¹⁰ Per "caso retto" o per "predicazione *in recto*" si intende ciò che è predicato al caso nominativo. Solitamente, si dice che qualcosa è predicato *in recto*, poiché si trova come soggetto di una proposizione e, dunque, è espresso al caso nominativo. Al contrario, si parla di "caso obliquo" o di "predicazione *in obliquo*" quando ciò che si predica è declinato secondo casi diversi dal nominativo.

per noi¹¹. Pérez spiega che il più noto per noi è il concreto oggettivo (*concretum obiectivum*) nel quale l'oggetto in cui termina l'atto si trova al caso retto. Infatti, ciò che è più vicino ai sensi è, aristotelicamente, anche ciò che è più noto per noi. Se stiamo al caso della sensazione, lì non si percepisce il concreto composto dal soggetto e dalla sensazione. Nel caso del concreto soggettivo "vedente", al caso retto vi è la stessa sostanza del vedente che, tuttavia, il senso non può percepire, sebbene possa certamente percepire il concreto oggettivo, composto dall'oggetto e dall'atto della visione.

L'oggetto è percepito al caso retto e direttamente, mentre l'atto è percepito *in obliquo* e indirettamente per una qualche riflessione virtuale¹². Chiariamo di passaggio, in attesa di dedicare alcune considerazioni alla riflessività degli atti intenzionali, che si ha riflessione virtuale quando ogni atto intenzionale, pur terminando direttamente su un oggetto, termina anche indirettamente su di sé¹³. Quindi, nell'atto della visione e, in generale in ogni atto intenzionale, è inclusa una riflessione dell'atto sopra di sé, non come oggetto diretto, ma come oggetto indiretto dell'atto.

I concreti oggettivi costituiti dall'oggetto informato dall'atto intenzionale sono, dunque, ciò che vi è di più noto rispetto al nostro senso interno, ai sensi esterni, oltre che al nostro intelletto. La riflessione virtuale, poi, non permette di attingere il soggetto dell'atto e di uscire, quindi, dal riferimento all'oggetto indiretto connotato dall'atto intenzionale, ovvero dalla relazione con l'atto stesso. Infatti, benché anche gli atti di riflessione virtuale ci facciano conoscere qualcosa, questo qualcosa riguarderà sempre gli atti stessi e l'oggetto di quegli atti, ma non il soggetto agente¹⁴ che va a costituire, insieme all'atto intenzionale, il concreto soggettivo.

¹¹ ANTONIO PÉREZ, *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 1, op. cit., OP II, p. 282b, n. 10: «Rogas secundo. Cum visio ipsa duo concreta habeat, alterum ex subiecto posito in recto et ex actu, videlicet videns; alterum ex obiecto et actu, scilicet visum, quodnam illorum notius est nobis?».

¹² *Ibi*, pp. 282b-283a, n. 10: «Respondeo esse concretum obiectum in quo obiectum ponitur in recto, illud enim est notius quoad nos, quod est propinquius sensibus. At concretum ex visione et obiecto est propinquius sensibus. Nam ipse sensus non percipit concretum ex subiecto et visione, scilicet ipsum videns. Videns enim in recto est ipsa substantia videntis quae sensu percipi non potest, sed percipit concretum ex obiecto et visione, illud quidem in recto et directe, hanc in obliquo et indirecte per quandam reflexionem virtualem, ergo».

¹³ *Ibi*, disp. 7, cap. 2, p. 285a, n. 1: «[Reflexio] virtualis [fit] quando actus ad se ipsum terminatur».

¹⁴ *Ibi*, disp. 7, cap. 1, p. 283a, n. 11: «De nullo sensu, sive interno sive externo, neque etiam de intellectu ipso nostro esse quidquam notius quoad nos quam concreta ex obiectis et actibus, quatenus etiam ipsi actus propter reflexionem virtualem se tenent ex parte obiecti indirecti connotati. Cum enim hi actus talis concreta cognoscant quando supra illos reflectimus, quid magis nobis apparebit in ipsis quam quod ipsi cognoscunt de se et de obiecto».

D'altra parte – annota Pérez –, lo stesso Aristotele, nel secondo libro del *De anima*, seguito da tutti i filosofi e i teologi, aveva spiegato che gli atti sono conosciuti attraverso i loro oggetti propri. Non vi è, dunque, alcunché di più noto per noi di quel concreto che il gesuita navarrino ha chiamato concreto oggettivo, dove l'atto è conosciuto indirettamente in quanto astratto di quel concreto¹⁵.

2.2. Oggetto formalissimo e ragione formalissima degli atti intenzionali

Se è vero che gli atti sono conosciuti attraverso i propri oggetti, è altrettanto vero che l'oggetto formalissimo di ogni facoltà non sarebbe se non fosse costituito dall'atto come da quell'astratto che denomina il concreto. Vi è, dunque, una correlazione biunivoca tra atto e oggetto, che in qualche modo era già emersa precedentemente e che permette di individuare più precisamente l'oggetto formalissimo: quella particolare caratteristica che accomuna tutti gli oggetti attingibili da una certa facoltà. L'oggetto formalissimo dell'atto intenzionale è prodotto dallo stesso atto intenzionale, poiché quest'ultimo è la dimensione astratta costitutiva dell'oggetto formalissimo, ed è solitamente chiamato *ratio formalissima sub qua obiectiva*. Essa è quel particolare aspetto sotto il quale si può considerare ogni oggetto intenzionato dalla facoltà. La ragione per la quale l'atto stesso è implicato nella costituzione dell'oggetto formale è il fatto che la natura oggettiva (*ratio obiectiva*) più astratta, formale e vicina all'atto è l'atto stesso¹⁶. Ciò che Pérez intende è che l'atto, essendo sempre implicato nella costituzione di tutti gli oggetti della facoltà, è intrascendibile e insieme immanente a ogni conosciuto. Non è possibile, quindi, intendere l'oggetto dell'atto come indipendente dall'atto stesso. Si può parlare di oggetto soltanto quando questo è già nell'orizzonte del conoscere. Inoltre, l'atto non può mettersi a distanza da sé ed è il tratto caratteristico di tutti gli oggetti in quanto conosciuti. In altri termini, l'atto del conoscere è tutte le cose in quanto attualmente conosciute. È qui presente *in nuce* la

¹⁵ *Ibi*, p. 283a, n. 12: «Aristoteles 2 *De anima* et omnes philosophi theologice ipsum secuti actus per obiecta explicant quia scilicet nihil est de actibus notius nobis quam concretum illud obiectivum ex actu et obiecto distincto ab actu constitutum. Cum ergo hoc concretum sit notissimum nobis [...] et praeterea quando est notum concretum, abstractum facillimum sit cognitum [...] patet ex obiecto cognito actum facillime cognosci, cum is sit abstractum illius concreti».

¹⁶ *Ibi*, p. 283a, n. 13: «Obiectum formalissimum actus visionis (et eadem est ratio de aliis) constitui per ipsum actum visionis tanquam per suum abstractum quod ratio formalissima sub qua obiectiva actus solet appellari. Nam ultima ratio obiectiva et propinquissima actui est ipse actus».

rimozione del presupposto naturalistico, ovvero una configurazione del conoscere dove l'oggetto e il soggetto dell'atto non possono essere pensati come cose indipendenti l'una dall'altra.

Se l'oggetto formalissimo è il tratto che accomuna tutti gli oggetti intenzionabili da una certa facoltà, la ragione formalissima oggettiva è la caratteristica che accomuna tutti gli oggetti in quanto intenzionati da una certa facoltà. Se consideriamo, ad esempio, l'atto della visione, questo è la ragione formalissima oggettiva che istituisce l'oggetto della visione e che accomuna tutti gli oggetti in quanto "oggetti veduti" e non vi è alcuna altra ragione oggettiva interposta tra l'atto e l'oggetto grazie alla quale si possa nominare l'atto della visione come tale.

Se le cose stanno così, l'oggetto formalissimo di qualsiasi atto di visione è distinto e peculiare rispetto agli oggetti formalissimi degli altri atti, proprio perché la *ratio formalissima sub qua obiectiva* che lo istituisce è distinta in tutti gli atti. Per questo, l'oggetto formalissimo si dice "specificativo" (*specificativum*). Tale aggettivo sta ad indicare che l'oggetto formalissimo è ciò che permette di distinguere le diverse facoltà a seconda dell'oggetto o termine verso il quale tendono¹⁷.

È altrettanto vero, però, che l'atto, in quanto *ratio formalissima sub qua obiectiva*, è costitutivo dell'oggetto formalissimo come l'astratto è costitutivo del concreto. Questo sta ad indicare che anche, e soprattutto, al livello più formale la correlazione biunivoca tra oggetto e atto è strettissima e, per così dire, originaria.

2.3. Alcune conclusioni sul conoscere dal *De perfectionibus Christi*

Ciò che si è fin qui detto è un insegnamento costante nelle opere di Pérez, lo troviamo anche in uno degli ultimi corsi del gesuita navarrino come il *De perfectionibus Christi*. L'anima umana e, in generale, l'intelletto è capacità trascendentale, cioè infinita¹⁸: è *fieri quodammodo omnia* – come si è ripetutamente messo in luce – al modo

¹⁷ *Ibi*, p. 283a, n. 13: «Unde satis constat obiectum formalissimum cuiusvis actus visionis esse peculiare et distinctum ab obiecto formalissimo alterius actus, cum ratio formalissima sub qua, quae est ipse actus, sit distincta in omnibus actibus. Merito ergo obiectum formalissimum dicitur esse specificativum cum eo precise quod consideremus habitudinem actus ad suum obiectum formalissimum, tanquam ad tale illum a caeteris omnibus distinguere possimus».

¹⁸ Parlando dello spirito angelico, Pérez spiega che esso possiede qualcosa di infinito (*quid infinitum*) che solitamente i filosofi connotano con il pronome *omnia*. ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, disp. 2, cap. 4, op. cit., OP II, p. 498b, n. 27: «Spiritus angelicus [...] licet physice loquendo solum habeat

della presenza. L'atto del conoscere, che Pérez indica sia con il termine "intellectio" (*intellectio*) sia con il termine "cognizione" (*cognitio*), è presenza¹⁹ che è sempre unità di soggetto e oggetto, ma è anche un'attualità distinguente, cioè determinante e denominante il soggetto come soggetto intelligente²⁰. L'atto del conoscere o coincide con il conoscente, come nel caso di Dio, oppure è forma, propriamente detta, del conoscente. L'atto del conoscere umano si distingue dal conoscente come l'astratto si distingue dal concreto²¹. Se non che, Pérez afferma esplicitamente che ogni astratto esige per sua natura l'esistenza del proprio concreto. Se prendiamo un esempio legato all'antropologia filosofica, anche l'anima razionale, che è una forma massimamente indipendente, ha bisogno nel primo istante di informare il proprio corpo. Una forma che manchi di informare è, infatti, qualcosa di difettoso²². La forma è per Pérez sempre relata o connessa con un soggetto che è il "suo retto" (*suum rectum*), ovvero il suo riferimento diretto. L'astratto, dunque, è causa formale, rimossa o posta la quale è rispettivamente rimosso o posto il concreto²³.

Oltre ad essere presenza e forma, l'atto del conoscere è un moto intenzionale continuamente dipendente dall'oggetto formale che muove l'intelletto, il quale intende per il proprio atto²⁴.

proprium esse angelicum, tamen spiritali quadam ratione est quid infinitum et ut dicunt philosophi, omnia. Intellectus autem intentionaliter est omnia».

¹⁹ *Ibi*, disp. 1, cap. 2, p. 487b, n. 22: «Cognitio refert suam potentiam ad omnia sua obiecta secundum perfectionem et claritatem ipsius cognitionis secundum se. Est enim cognitio praesentia quaedam».

²⁰ *Ibi*, p. 488b, n. 26: «Sexta ratio sit intellectio esse actualitatem distinguentem et dominantem ex propria ratione subiectum intelligens».

²¹ *Ibi*, p. 486b, n. 15: «Omnis intellectio vel est identificata cum intelligente, vel forma proprie dicta intelligentis, ipsum vera informatione informans. [...] Sicut Deitas ad Deum, humanitas ad hominem, albedo ad album, ita se habet intellectio ad intelligentem, quod meo iudicio est manifestum. Ergo non potest intellectio si a subiecto distinguatur non esse forma, huius enim est proprium esse abstractum».

²² *Ibi*, p. 487a, n. 17: «Omne abstractum exigit ex sua natura existentiam sui concreti, e licet possit cogitationem, re ipsa tamen non potest in primo sui momento existere sine suo effectu formali, saltem inchoato in una parte subiecti postulante reliquas; nam abstractum ut forma maxime independens, est anima rationalis, quae tamen non potest existere in primo instanti sui esse absque informatione sui corporis. Est enim forma manca absque informatione».

²³ *Ibi*, p. 487a, n. 19: «Omnis forma et abstractum vi compositionis comparatur ad suum subiectum tanquam ad suum rectum [...]. Abstractum proprie dictum est causa formalis, qua posita ponitur effectus formalis, ablata aufertur».

²⁴ *Ibi*, p. 488a, n. 25: «Indubitatum est, intellectio esse operationem et motum intentionalem et considerari tanquam motionem quandam continue pendentem ab obiecto formali, ut movente intellectum, qui per eam intelligat».

3. La logica e il suo oggetto formale

Il modo di definire gli atti intenzionali e i relativi oggetti formalissimi si attesta in un ambito del tutto logico. La logica, precisa Pérez, si occupa di quelle “ragioni oggettive” (*rationes obiectivae*) mediante le quali spiega gli atti dell’intelletto umano come correlativi e costitutivi dell’oggetto¹. Se non che, lo studio degli atti dell’intelletto umano non spetta soltanto alla logica, ma anche a quella disciplina che si occupa dell’anima e che possiamo chiamare “psicologia” (*animastica*)². Tuttavia, a noi ora interessa capire che cosa si intenda precisamente per *rationes obiectivae*, poiché è da questa indagine che scaturiscono conseguenze rilevanti per la dottrina pereziana dell’intelletto e, in generale, per la natura del soggetto.

Questo modo logico di approcciare lo studio degli atti intenzionali non è una novità per la scolastica moderna. Pedro Hurtado de Mendoza – maestro di Pérez – lo praticava già largamente. Per questo, prima di considerare determinatamente la natura della *ratio obiectiva* pereziana, sarà bene esplorare la posizione di Pedro Hurtado de Mendoza, quanto all’approccio della logica verso gli atti intenzionali e alla natura dell’ente di ragione, per far emergere i debiti di Pérez nei confronti del maestro, ma anche i punti di profondo disaccordo, illuminando così ancor di più l’originalità della proposta pereziana.

3.1 Hurtado de Mendoza: l’oggetto della logica e l’ente di ragione

Pedro Hurtado de Mendoza aveva discusso la questione della considerazione logica degli atti intenzionali (concetti formali) e dei loro oggetti correlati (concetti oggettivi),

¹ Qui per “logica” si intende l’insieme di quelle due discipline che nella Scolastica del XIX e del XX secolo verranno normalmente distinte come *logica maior* e *logica minor*. La prima dev’essere intesa come gnoseologia o filosofia della conoscenza, mentre la seconda è l’equivalente della logica formale.

² ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 7, cap. 1, op. cit., OP II, p. 283a, n. 13: «Hunc vero modum explicandi et diffiniendi actus recte appellaveris logicum, non quia omnis huiusmodi explicatio ad logicam spectet, sed quia cum logica hac ratione explicet actus intellectus humani, neque in illis alias rationem consideret, quam has obiectivas et hoc praecipue modo considerandi ab animastica differat, quae philosophicas alias rationem contemplatur, extensione vocabuli omnem similem diffiniendi modum logicum appellare licebit».

nelle sue *summulae*, all'interno della sezione dedicata all'oggetto della logica³. A partire dalla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo – volgarizzata da Francisco Suárez –, si possono distinguere un modo di sapere formale (*modus sciendi formalis*) – che appartiene all'atto intenzionale – e un modo di sapere oggettivo (*modus sciendi obiectivus*), che riguarda il contenuto degli atti intenzionali. La conclusione del gesuita spagnolo era stata la seguente. La logica si occupa dei modi di sapere (*modi sciendi*) in generale, cioè degli atti dell'intelletto con i quali definiamo, dividiamo e argomentiamo. Se non che, questi hanno sempre come contenuto un particolare oggetto⁴. Allo psicologo (*animasticus*) spetta di considerare gli atti dell'intelletto indagando: se siano un'azione o una qualità, quale sia la loro vitalità, la loro certezza e la loro verità, e se dipendano essenzialmente da una potenza vitale. Al logico, invece, compete di indagare gli atti intellettivi in quanto denominano gli oggetti come “conosciuti”, e le stesse denominazioni causate da tali atti: il genere, la specie, il soggetto, il predicato, le conclusioni, il medio del sillogismo, le inferenze dalle premesse alle conclusioni⁵. Le denominazioni, appena ricordate, sono oggetti di un atto intellettivo senza le quali non si darebbe nemmeno l'atto come correlato dell'oggetto. Dunque, anche i modi di sapere oggettivi possono essere oggetto di considerazione da parte del logico. Tanto più che l'“essere conosciuto” che la logica studia è lo stesso “essere oggetto dell'intelletto”; quindi, se l'essere conosciuto ha l'essere formalmente grazie agli atti intellettivi, così è anche per ciò che è oggetto dell'intelletto⁶.

³ Le *summulae* di Pedro Hurtado de Mendoza si trovano all'interno delle sue *Disputationes in universam philosophiam a Summulis ad Metaphysicam*, pubblicate per la prima volta a Valladolid nel 1615 e frutto del triennio di insegnamento a Pamplona dal 1606 al 1609. In particolare, le *summulae* risalirebbero al corso di logica tenuto a Pamplona nell'anno 1606-1607. Per queste notizie si veda: J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., t. II, pp. 623-626.

⁴ PEDRO HURTADO DE MENDOZA S.J., *Disputationes in universam philosophiam a Summulis ad Metaphysicam*, disp. 1, sec. 5, Typis et sumptibus Ioannis Albini, Moguntiae 1619, t. I, p. 74b, § 25: «Conceptus alius est formalis, alius obiectivus, ille est ipse intellectus actus, per quem repraesentatur obiectum, hic est ipsum obiectum repraesentatum per actum. Ita modus sciendi formalis sunt actus intellectus, quibus diffinimus, dividimus et argumentamur, quorum actuum obiecta dicuntur modus sciendi obiectivus, id est obiectum modi sciendi formalis».

⁵ *Ibidem*: «Modus sciendi formalis considerari potest vel secundum suam essentiam et naturam, inquirendo utrum sit qualitas an actio? Quid sit eius vitalitas, veritas et certitudo? Utrum pendeat essentialiter a potentia vitali? Etc. Sub qua consideratione ad animasticum spectat. Vel consideratur, ut denominat obiecta cognita, inquirendo denominationes generis, speciei, subiecti vel praedicati, medii aut conclusionis quomodo ex illis possit modus sciendi disponi et ex definitione generis et differentiae definitio conflatur? Sub qua consideratione non dubium quin ad logicum spectet».

⁶ *Ibi*, pp. 74b-75a, § 26: «Item modus sciendi obiectivus consideratur secundum se et secundum sua intrinseca praedicata et attributa [...]. Potest etiam considerari secundum extrinseca aliam rationem, qua denominatur obiectum genus, species, subiectum, praedicatum, medium, conclusio, etc. Sub qua consideratione illud logica attingit. Sed adverte, modum sciendi obiectivum, sic dici formaliter ab actibus

Secondo Hurtado, ciò significa che l'oggetto adeguato della logica non può consistere semplicemente nel modo di sapere oggettivo o soltanto nel modo di sapere formale, ma piuttosto in entrambi i modi di sapere. Questa soluzione nasce dalla dottrina per la quale l'atto dell'intelletto è sempre denominante e costitutivo dell'oggetto in quanto oggetto inteso; e, dunque, l'atto dell'intelletto non può fare a meno di un contenuto oggettivo. Dove vi è l'atto, vi è dunque anche un oggetto corrispondente⁷. La dottrina di Hurtado sui modi di sapere formale e oggettivo come oggetto adeguato della logica è espressa nel modo più chiaro con le seguenti parole: «consta dalle cose dette che entrambi i modi di sapere sono l'oggetto proprio della logica, uno in quanto forma denominante, l'altro in quanto soggetto denominato»⁸.

Nel 1624, quando le *summulae* verranno ripubblicate in una nuova edizione, comparirà anche una sezione apposita nella quale l'*ens reale*, e non l'*ens rationis*, verrà indicato come l'oggetto proprio della logica. Questo in ragione del fatto che gli atti dell'intelletto sono enti reali e non sono distinti dalle denominazioni estrinseche reali che attribuiscono alle cose: il genere, la specie, la definizione o l'argomentazione. Tali denominazioni sono l'oggetto materiale della logica, laddove gli atti dell'intelletto ne costituiscono l'oggetto formale. Inoltre, tra le denominazioni che l'intelletto conferisce all'oggetto c'è anche quella di "conosciuto". L'atto dell'intelletto, infatti, è la forma mediante la quale il soggetto è detto "conoscente" e l'oggetto è detto "conosciuto". Il "conoscente" e il "conosciuto", come del resto l'"amante" e l'"amato", sono correlativi e vengono costituiti, nel medesimo tempo, dalla stessa forma, cioè dall'atto dell'intelletto. Questo costituire è un denominare realmente, e l'atto dell'intelletto è una forma denominante (*forma denominans*)⁹. Segno che, anche per Hurtado, il conoscere e

intellectus, quod primo probatur, quia esse obiectum intellectus et esse cognitum sunt formaliter idem, sed esse cognitum habet formaliter esse ab actibus intellectus, ergo et esse obiectum».

⁷ *Ibi*, p. 76b, § 32: «De actibus non agit logicus, nisi ut denominant modum sciendi obiectivum genus, defferentiam, praemissas etc. Unde eadem est omnino ratio sub qua modus sciendi formalis et obiectivus tractantur a logico, de obiectivo quidem, ut denominatur a formali et de formali, ut denominat obiectivum. Ita ut non possit tractari unus sine alio»; *ibidem*: «Ergo modus sciendi obiectivus semper tractatur, ut denominatur a formali et formalis, ut denominat obiectivum. Igitur adaequatum logicae obiectum sunt actus et res, modus sciendi formalis et obiectivus, formalis quidem tanquam ratio formalis constituens et denominans obiectivum, hic autem tanquam materia et subiectum constitutum et determinatum a formali»; *ibi*, p. 83b, § 49: «Unde [...] colligo obiectum formale logicae esse essentiam modi sciendi formalis et obiectivi».

⁸ *Ibi*, p. 77b, § 34: «Constat ex dictis, utrumque modum sciendi esse proprium logicae obiectum, alterum tanquam formam denominantem, alterum tanquam subiectum denominatum».

⁹ PEDRO HURTADO DE MENDOZA S.J., *Universa philosophia (Nova editio)*, Sumptibus Ludovici Prost Haeredis Roville, Lione 1624, p. 56a, § 72: «Logicae adaequata materia sunt conceptus generis, speciei,

l'amare sono sempre una conoscenza-di e una amore-di, sia nel senso del genitivo oggettivo sia nel senso del genitivo soggettivo.

Conviene precisare come sia da intendere la distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale in Hurtado. Per prima cosa si deve dire che il termine "oggetto" indica ciò che è posto di fronte a o che si offre all'intelletto¹⁰. In senso largo, si può dire che il termine "soggetto" sia sinonimo di "oggetto", sebbene si intenda con il termine "soggetto" ciò riguardo al quale l'intelletto enuncia qualcosa. L'oggetto si dice propriamente "soggetto" quando è inteso come la materia soggetta alla scienza. Per questo solitamente l'oggetto è trattato come sinonimo di "soggetto", sebbene parlando in senso proprio il soggetto si distingue dall'oggetto come la parte si distingue dal tutto¹¹. Ciò significa che oggetto in senso proprio di una scienza è la totalità formale includente i diversi elementi che a quella totalità appartengono. Al contrario, si dice soggetto di una scienza in senso proprio ognuno degli elementi della totalità formale. Tuttavia, in un senso più largo, anche il soggetto, cioè ogni elemento della totalità formale, può essere detto "oggetto".

Da qui, la distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale. L'oggetto formale è ciò che per primo e per sé è colto dalla facoltà e a causa del quale sono colti tutti gli altri oggetti. Si parla a questo proposito di ragione formale oggettiva (*ratio formalis obiectiva*)¹². In breve, si può dire che l'oggetto formale è ciò che, conosciuto o amato,

definitionis, argumentationis, etc. Sed haec omnia sunt denominationes extrinsece reales, non distinctae ab actibus intellectus. Ergo obiectum adaequatum dialecticae est ens reale. [...] Cognitio et amor per se, sine aliqua forma reali aut rationis, denominat hominem amantem et cognoscentem, ut omnes admittunt. Ergo etiam denominant per se obiectum amatum aut cognitum. Consequentia patet, quia amor et cognitio tam immediate extrinsece versantur circa obiectum amatum et cognitum quam immediate intrinsece circa cognoscentem et amantem, quia qui immediate amat aliquid amat immediate. Ergo aliquis amator immediate. Amore enim ille facit et hominem amantem et obiectum amatum. Has denominationes esse reales, inde patet, quod forma denominans est ens reale».

¹⁰ PEDRO HURTADO DE MENDOZA S.J., *Disputationes in universam philosophiam a Summulis ad Metaphysicam*, disp. 1, Typis et sumptibus Ioannis Albini, Magonza 1619, t. I, p. 67a: «Obiectum ab objicendo, est quod potentia objicitur aut proponitur».

¹¹ *Ibidem*: «Subiectum (quod ad logicum spectat) est de quo aliquid intellectus enunciat. Late acceptum sumitur pro obiecto. Obiectum enim, eo quod sit materia scientiae subiecta, subiectum convenit appellari, sic indiscriminatim doctores usurpant. Si vero proprie sumatur, id ab obiecto tanquam totum a parte distingui, est enim obiectum totum quod intellectus attingit».

¹² *Ibi*, disp. 1, sec. 1, p. 67a, § 2: «Aliud formale, materiale aliud. Formale est, quod primo et per se attingitur a potentia et propter quod caetera attinguntur obiecta, unde ratio formalis obiectiva appellatur».

conduce rispettivamente alla conoscenza o all'amore di altro; mentre l'oggetto materiale è ciò nella conoscenza o nell'amore del quale siamo condotti dall'oggetto formale¹³.

Ora, se l'ente reale è l'oggetto formale della logica, che ne è dell'ente di ragione nel pensiero di Hurtado? Tradizionalmente, per ente di ragione si dovevano intendere non solo le privazioni e le negazioni, ma anche le intenzioni seconde (*secundae intentiones*), cioè quei particolari concetti, prodotti dall'intelletto umano a partire da concetti di prima intenzione, aventi come contenuto un ente reale. A questo proposito, sono intenzioni seconde, ad esempio, il genere e la specie.

Nel pensiero di Suárez, l'ente di ragione è prodotto dall'intelletto attraverso un atto di riflessione, a partire da un concetto diretto o di prima intenzione. Questo avviene per i concetti delle privazioni, delle negazioni e anche delle seconde intenzioni. Se non che, nel caso delle privazioni e delle negazioni si parla di riflessione in senso largo, quando sarebbe più corretto parlare – precisa Suárez – di un atto comparativo che ottiene la privazione o la negazione rispettivamente a partire dal possesso e dall'affermazione. L'atto riflessivo in senso stretto, invece, è quello che produce le seconde intenzioni o relazioni di ragione (*respectus rationis*), poiché si aggiunge a un atto diretto, trovando nel contenuto di tale atto un aspetto particolare sul quale concentrarsi, il quale non gode di alcuna realtà esistente, ma possiede soltanto una denominazione estrinseca, ovvero è denominato dall'atto dell'intelletto che lo produce¹⁴.

¹³ *Ibi*, p. 67b, § 2: «Tandem uno verbo, obiectum formale est *id quod cognitum vel amatum ducit in cognitionem vel amorem alterius*. Obiectum vero materiale est, *id in cuius amorem aut cognitionem nos formale ducit*».

¹⁴ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Disputationes metaphysicae* (d'ora in poi, *Dispp. Met.*), disp. 54, in ID., *Opera Omnia*, voll. XXV-XXVI, Vivès, Paris 1866 (I^a edizione, Juan & Andrés Renaut, Salamanca 1597), sec. 2, 16: «actus intellectus, quo ens rationis consurgit, est aliquo modo comparativus, vel reflexus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatum et declaratur, quia ille actus, quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum realis entis, ad cuius proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis; ut in privatione, [...] Sic ergo, late loquendo, dici potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam, et quasi fundatam in illa, quae, generatim loquendo, proprius comparationis quam reflexionis nomine significatur. Proprie vero reperitur haec reflexio in respectibus rationis, quos dialectici vocant *secundas intentiones*, nam in eis praecedat directa operatio intellectus, et deinde superadditur alius actus, quo in subiecto cognito consideratur aliqua conditio per modum alicuius entis in eo existentis, cum revera nihil in re ipsa sit, sed sola denominatio extrinseca». Per un approfondimento sulla distinzione tra *intentio prima* e *intentio secunda*, e in generale sulla teoria degli universali in Francisco Suárez, si veda D. Herder, *Universal 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)*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia 2014, cap. 2. Nello stesso luogo la dottrina suareziana è messa a confronto con quella di Hurtado de Mendoza, e a quelle pagine rimandiamo.

Suárez, come noto, aveva dedicato all'ente di ragione l'ultima delle sue *Disputationes metaphysicae*, facendo intendere che anche un tale oggetto teorico doveva entrare a far parte in qualche modo della considerazione del metafisico. Tuttavia, il gesuita granadino era rimasto formalmente fedele all'indicazione aristotelica, contenuta nel libro E della *Metafisica*, secondo la quale l'essere che esprime la verità o la falsità del giudizio non rientra propriamente nell'oggetto della metafisica. Secondo Suárez, l'ente di ragione è oggetto di considerazione da parte del metafisico, poiché gli enti di ragione si presentano anche nelle argomentazioni metafisiche – oltre che nella logica, nella fisica e, persino, nella teologia. Di essi, dunque, non si può fare a meno. Per ente di ragione bisogna intendere quelle ombre di enti (*umbrae entium*) che sono le finzioni o gli enti apparenti. Questi non sono conoscibili per sé, ma sempre per analogia e in confronto con le essenze (*rationes*) vere e reali, che possono essere trascendentali o semplicemente comuni¹⁵. Inoltre, secondo Suárez, relegare gli enti di ragione alla considerazione della dialettica costituisce un errore dialettico. Nemmeno gli atti dell'intelletto possono essere considerati enti di ragione, poiché sono da considerare più propriamente come enti reali. Gli enti di ragione, dunque, potranno possedere proprietà trascendentali in una forma solo estenuata, tenendo conto della loro intrinseca dipendenza dai trascendentali veri e reali e dagli altri enti reali che ne costituiscono il fondamento. Per tutte queste ragioni, il metafisico non può non occuparsi anche degli

¹⁵ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Dispp. Met.*, disp. 54, 1, op. cit., p. 1014b-1015a: «Quaquam in prima disputatione huius operis dixerimus ens rationis non comprehendit sub proprio et directo obiecto metaphysicae, ideoque ab ipso etiam Philosopho ab hac tractione exclusum fuisse in libro VI suae Metaphysicae, nihilominus ad complementum huius doctrinae, et ad metaphysicum munus pertinere existimo, ea, quae communia et generalia sunt entibus rationis tradere. Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica; et (quod magis est) etiam in Theologia. Nec vero potest hoc munus ad alium, quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbrae entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta». Suárez fa riferimento al seguente passo tratto da ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI, 1027b4, 18-34 – 1028a4, 1-3: «Per quanto concerne l'essere come vero ed il non-essere come falso, dobbiamo dire che essi riguardano la connessione e la divisione di nozioni e l'uno e l'altro insieme abbracciano le due parti della contraddizione. Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione. [...] Il vero e il falso non sono nelle cose [...], ma solo nel pensiero [...]. Poiché l'unione e la separazione sono nella mente e non nelle cose, l'essere inteso in questo senso è un essere diverso da quello dei significati eminenti dell'essere, quali sono, appunto, o l'essenza o la qualità o la quantità o le altre categorie che il pensiero separa o riunisce; e come l'essere per accidente, così anche l'essere come vero va lasciato da parte: la causa del primo è indeterminata, mentre il secondo consiste in una affezione della mente (*διανοίας τι πάθος*), e ambedue sul restante genere dell'essere e non manifestano una realtà sussistente fuori della mente e oggettivamente. Questi modi di essere, dunque, dobbiamo lasciarli da parte».

enti di ragione, per lo meno indirettamente (*in obliquo*) e sempre in concomitanza con gli enti reali¹⁶.

Partendo dal magistero di Suárez, anche Hurtado inserisce l'ente di ragione sotto la considerazione del metafisico, poiché – afferma –, secondo l'insegnamento aristotelico, la scienza che si occupa dei contrari è la medesima; e poiché l'ente di ragione si oppone all'ente reale, la metafisica dovrà occuparsi anche dell'ente di ragione. Inoltre, il gesuita basco ricorda la lezione di Suárez riguardante il rifiuto di considerare l'ente di ragione come semplice oggetto della dialettica¹⁷. È interessante notare che, nel magistero di Hurtado, il confine tra logica e metafisica comincia a diventare molto labile. Abbiamo visto precedentemente che, per il gesuita basco, l'oggetto formale della logica non è l'ente di ragione, ma gli atti intenzionali e i loro oggetti correlati che sono propriamente enti reali. Ora veniamo a sapere che l'oggetto della metafisica non è semplicemente l'ente reale, ma anche l'ente di ragione, la cui natura è ristretta da Hurtado a un campo particolarissimo, come vedremo tra un momento.

Per Hurtado, l'ente di ragione è ciò che ha soltanto un “essere nell'intelletto in modo oggettivo”, cioè l’“essere conosciuto”, senza un corrispettivo *in re*. Quando diciamo che la cosa è formalmente conosciuta dall'atto di conoscenza, è come se dicessimo che la cosa stessa è formalmente nell'intelletto in modo oggettivo, poiché la conoscenza offre, pone innanzi e presenta (*obiicit, proponit atque praesentat*) l'oggetto all'intelletto¹⁸. Quindi, nell'atto del conoscere troviamo due lati: 1) la conoscenza per la

¹⁶ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Dispp. Met.*, disp. 54, 1-2, op. cit., p. 1015a: «Quod enim hoc aliqui tribuunt dialecticae, error dialecticus est; nam finis illius scientiae non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quae non sunt entia rationis, de quibus nunc agimus, sed entia realia. Itaque nullus artifex nullave scientia per se primo intendit entium rationis cognitionem, sed haec tradi debet quatenus cum cognitione alicuius entis realis coniuncta est [...]. Hoc igitur modo, Metaphysicae proprium est agere de ente rationis ut sic, et de communi ratione, proprietatibus et divisionibus eius, quia hae rationes suo modo sunt quasi transcendentales, et intelligi non possunt nisi per comparisonem ad veras et reales rationes entium, vel transcendentales, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicae; nam quod fictum est, vel apparens, per comparisonem ad id quod vere est, intelligi debet. [...] Hoc ergo ad metaphysicum quasi ex obliquo et concomitanter spectat».

¹⁷ PEDRO HURTADO DE MENDOZA S.J., *De ente transnaturali, sive abstracto a materia*, disp. 19, in *Disputationum philosophicarum*, t. IV, Apud Dominicum Bosc, Tolosa 1618, , p. 875, § 1: «Saepe ostendi Aristotele et ratione contrariorum eandem esse disciplinam. Quapropter disputat. Prima ostendi ens rationis spectare ad metaphysicum, quia opponitur enti reali, cum quo habet veram oppositionem et fictam aliquam affinitatem, de quo late disput. Pater Suárez disput. 54 Metaphysicae, in cuius initio ait esse dialecticum errorem opinari illius considrationem ad Dialecticam pertinere. Unaquaque facultas materialiter considerat entia rationis in particulari, suis obiectis in particulari opposita, at vero considerare naturam et essentiam entis rationis proprium est metaphysici instituti».

¹⁸ *Ibi*, disp. 19, sec. 1, pp. 879-880, § 9: «Est ergo ens rationis, quod tantum habet esse obiective in intellectu. Repete memoria, quae saepe dixi, esse obiective in intellectu, esse cognosci, et sicut a

quale la cosa è detta “conosciuta” ed “esistente in modo oggettivo nell’intelletto” per denominazione estrinseca dalla conoscenza e 2) la cosa stessa (o oggetto) che è denominata estrinsecamente dalla conoscenza¹⁹.

Se è vero che ogni ente di ragione è oggettivamente nell’intelletto, non tutto ciò che è oggettivamente nell’intelletto è un ente di ragione. Infatti, di ogni oggetto conosciuto e denominato dall’atto del conoscere si può dire che sia oggettivamente nell’intelletto. Ora, un tale oggetto, al di là della denominazione estrinseca (“essere conosciuto”) e della conseguente esistenza oggettiva, possiede un proprio concetto oggettivo (la cosa stessa o oggetto) corrispondente a quella denominazione e al concetto formale, cioè corrispondente all’atto intellettuale che denomina e concepisce attualmente l’oggetto. In questo caso, l’oggetto in quanto conosciuto o esistente oggettivamente nell’intelletto non è un ente di ragione²⁰. Ad esempio, quando diciamo che “Pietro è uomo”, l’identità tra “Pietro” e “uomo”, posta dall’affermazione, ha un essere in senso oggettivo nell’intelletto che afferma tale identità, poiché nell’intelletto è rappresentata tale proposizione. Se non che, al di là di quell’essere oggettivo nell’intelletto, tale identità ha anche un essere reale. In altri termini, Pietro ha un’identità con l’uomo anche fuori dall’intelletto di colui che la concepisce²¹.

Si parla di ente di ragione soltanto quando la conoscenza non termina alla cosa per come è e ad essa non corrisponde un oggetto che sia rappresentato per mezzo della conoscenza stessa. In questo secondo caso, l’identità di soggetto e predicato possiede soltanto un’esistenza oggettiva nell’intelletto. Ciò avviene, ad esempio, quando si predica la “sostanza” di un accidente come la “quantità”. Una tale identità non ha nulla a che fare con la realtà della quantità – la quale è accidente e non sostanza –, ma è tale soltanto nell’intelletto²². È chiaro che per Hurtado l’ente di ragione si riduce all’atto

cognitione res est formaliter obiective in intellectu, quia cognitio intellectui obicit, proponit atque praesentat obiectum».

¹⁹ *Ibi*, p. 880, § 9: «Ubi duo reperiuntur, et cognitio, quae rem denominat cognitam et obiective in mente existentem; et res ipsa, sive obiectum, quod extrinsece a tali cognitione denominatur. ».

²⁰ *Ibi*, p. 880, § 9: «Quando cognitio denominat rem, quae habet illud esse sicut cognoscitur et denominatur, tunc talis res non habet esse obiective tantum in intellectu, sed praeter illam extrinsecam denominationem et existentiam obiectivam in intellectu, habet etiam proprium conceptum obiectivum respondentem illi denominationi et conceptui formali. In quo eventu nullum sit ens rationis».

²¹ *Ibi*, p. 880, § 9: «Ut cum quis mente affirmat *Petrus est homo*, identitas inter Petrum et hominem habet esse obiective in intellectu id affirmante, quia in tali intellectu repraesentatur ea propositio, praeter illud esse obiective, habet etiam esse reale illa identitas, quia Petrus habet identitatem cum homine etiam extra intellectum Pauli, quia *Petrus est homo*, non habet esse obiective tantum in intellectu».

²² *Ibi*, pp. 880-881, § 9: «Quano autem cognitio non terminatur ad rem sicuti est, neque illi respondet obiectum, ut per illam repraesentatur, tunc fit ens rationis, quia obiectum non est in re, sed tantum est in

dell'intelletto che afferma il falso o nega il vero. L'ente di ragione è causato da un atto dell'intelletto che è difforme rispetto all'oggetto, in quanto congiunge ciò che nella realtà è disgiunto e viceversa. Ciò che in questo caso viene affermato o negato, dunque, non corrisponde alla realtà delle cose. Per questo, si dice che l'ente di ragione ha un'esistenza oggettiva soltanto nell'intelletto²³. Anche nel caso in cui si predichi l'esistenza delle privazioni o delle negazioni, si formulerà comunque un giudizio falso. Le privazioni e le negazioni, infatti, sono enti oggettivi, non perché possiedano una oggettività (*obiicibilitas*) in senso formale che preceda l'atto intellettuale. Piuttosto, le privazioni e le negazioni evocano il non essere di una certa entità²⁴. Ad esempio, quando si dice che la cecità è nell'occhio o che le tenebre sono nell'aria, si dice qualcosa di oggettivo, non nel senso di una oggettività formale della cecità o delle tenebre che preceda l'atto dell'intelletto. Al contrario; si sta evocando il non essere di una certa entità positiva, cioè della vista o della luce. Dunque, i nomi che evocano negazioni o privazioni non indicano alcunché di reale, ma soltanto il non essere di una certa entità reale.

Come vedremo tra poco, se è vero che la dottrina pereziana degli atti intenzionali, nella loro considerazione logica, trova una delle sue fonti nelle pagine di Hurtado de Mendoza, tuttavia la riflessione sulla natura dell'ente di ragione è un punto di disaccordo evidente tra maestro e discepolo. L'ente di ragione ha per Pérez una natura diversa da quella dell'ente di ragione hurtadiano, che nelle prossime pagine vedremo di metter in luce, chiarendo innanzitutto quale sia il posto della logica all'interno delle diverse scienze che compongono la filosofia contemplativa.

cognitione. Tale autem obiectum vocatur *ens rationis*, quia non habet esse nisi a ratione apprehensum, exempli gratia, ego affirmo *quantitas est substantia* quae tamen a parte rei est accidens, ecce in meo intellectu et cognitione *quantitas est substantia*, idest iudicatur esse substantia. At vero in se non est substantia. Ecce identitas substantiae et quantitatis nullum habet esse nisi obiective in intellectu».

²³ *Ibi*, p. 881, § 10: «ens rationis fieri per actum falsum formaliter et non per alium. Probatur aperte, quia ens rationis tantum habet esse obiective in intellectu et non alio modo, ergo actus, qui facit ens rationis, est falsus necessario. Patet consequentia, quia ex parte obiecti non est quod actus repraesentat, ut ex parte quantitatis non est quod repraesentatus in hoc actu, *quantitas est substantia*. Ergo talis actus est difformis obiecto, ergo falsus. Prima consequentia est clara, quia actus tribuit obiecto quod non habet, in quo consistit difformitas. Secunda consequentia est clarior [...] quando actus est conformis obiecto est verus et obiectum haberet esse in se distinctum ab esse obiectivo in intellectu, ut ex terminis patere videtur, ergo actus efficiens ens rationis est falsus, quia obiectum non est in se, sicut per actum illum repraesentatur et ea ratione dicitur ens rationis: *habere esse obiective tantum in intellectu*, idest in se non habet illud esse, nec ex parte obiecti illud respondet cognitioni sed in sola cognitione est repraesentative. Nam si alibi esset, non esset obiective tantum in intellectu».

²⁴ *Ibi*, pp. 882-883, § 12: «Verum est privationes et negationes dici entia obiectiva, non quia consistant in obiectivitate formaliter, sed quia ex parte ipsarum, nulla entitas in obiecto respondet, sed potius non esse entitatis».

3.2. Note sulla divisio scientiarum in Pérez

Secondo Pérez, vi è una divisione e una costituzione delle scienze che non è risultato di arbitrarietà. Sebbene, infatti, la verità delle cose abbia i suoi limiti e le sue divisioni, e sia costantemente minacciata dagli interessi politici e dall'ignoranza²⁵, tuttavia essa si dà secondo un certo ordine della scienza e ogni ordine deve cominciare da un soggetto unitario. Ogni scienza, infatti, deve avere un soggetto di attribuzione che faccia da base per la costruzione della scienza stessa²⁶.

Il punto più alto dell'organismo scientifico è la "filosofia contemplativa" (*philosophia contemplativa*). Essa si divide in fisica, matematica, metafisica e logica, dove quest'ultima è a servizio delle prime tre²⁷. Le scienze si dividono secondo i quattro modi nei quali la mente riesce a elevarsi sul senso, ai quali se ne può aggiungere un quinto che è ignoto al filosofo naturale, perché ha a che fare col piano soprannaturale²⁸. Il primo modo con il quale la mente trascende il senso è quello fisico e procede per astrazione dalla materia singolare, ma non dal sensibile, cioè da ciò che ha una certa disposizione verso le qualità sensibili proprie dei singoli sensi esterni, quali sono il colore o il suono²⁹. Questo modo di considerare l'ente sensibile è fondato sull'esperienza dei sensibili esterni, per la quale consideriamo il corpo sensibile, i suoi

²⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 3, cap. 1, op. cit., OP II, p. 220b, n. 6: «Dico tamen negari non posse, quandam esse divisionem et constitutionem scientiarum et artium, ex natura rei optimam, iuxta quam dico assignationem subiecti attributionis non esse arbitrariam. [...] Ita veritatem rerum credendum est habere suos limites et divisiones naturales, quamvis hos ipsos saepe politici fines perturbent et saepissime ignorantia artificum».

²⁶ *Ibi*, p. 221b, n. 11: «Illud enim in qualibet scientia est subiectum attributionis, in quo tanquam in basi fundatur tota scientia. Scientiae enim non confuse et perturbatae, sed ordine quodam tradi debent. Omnis autem ordo incipit ab uno. Quare optimus ordo harum scientiarum, seu hae scientiae, ut optime ordinatae debent incipere ab uno. Perspicuum autem videtur, unamquamque harum scientiarum incipere debere ab illo, quod assignavimus pro obiecto attributionis».

²⁷ *Ibi*, p. 220b, n. 6: «Loquemur de scientiis constituentibus philosophiam contemplativam, scilicet de Metaphysica, Mathematica, Physica et Logica earum administra». Troviamo una divisione simile, sebbene più ricca in ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, ms. cit., f. 3r: «Scientia naturalis in primis dicitur physica naturalis et strictius sumpto nomine in ea vulgata physicae divisione in realem seu divinam, moralem et naturalem. Haec enim iterum dividitur in proprie naturalem, mathematicam et metaphysicam iuxta triplicem a materia abstractionem, physica²⁷ in genere si voces etimo a philo et sophos expectes amor est sapientia quasi mortales in hac caligine sapientiae nomine sint indigni solumque eis quadret nomen amatorum sapientiae usurpatur tamen per aggregato omnium scientiarum quo sensu producta divisio erit totius in partes integrantes nomine totius per synedochem ad partes».

²⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 3, cap. 1, op. cit., p. 220b, n. 7: «Quattuor sunt considerandi modi generales, in se differentes, quibus mens nostra supra sensum elevatur; quibus addendus est quintus ignotus Philosophiae naturae, ortum habens a lumine supernaturali».

²⁹ *Ibi*, p. 220b, n. 7: «Primus modus considerandi est physicus et fit cum abstractione a materia singulari, non vero a sensibili, id est affecta sensibilibus qualitatibus propriis singulorum sensuum externorum, quales sunt color aut sonus».

accidenti, il mutamento (*motus*) e i quattro generi di cause, definendo tutti questi oggetti teorici secondo un ordine e una connotazione riferita espressamente alla materia sensibile, secondo il richiamo aristotelico³⁰. L'oggetto di attribuzione della fisica è, dunque, l'ente sensibile, ciò che direttamente (*in recto*) si dice sostanza sensibile³¹.

Il secondo modo di considerazione dell'ente è quello matematico e fa astrazione dalla materia sensibile, ma non da quella immaginabile, cioè disposta secondo una certa quantità e secondo certe condizioni e proprietà percepibili per immaginazione corporea, come lo sono i punti, l'uguaglianza, la proporzione³². L'oggetto di attribuzione della matematica sarà, dunque, quello che comprende l'aritmetica e la geometria. L'aritmetico considera la numerazione, mentre il geometra considera una qualche continuità infinita, attraverso un qualche sviluppo (*faciendo fluxum*). Da uno sviluppo idealmente continuo del punto, infatti, si genera la superficie e analogamente il corpo si genera dallo sviluppo della superficie³³.

Il terzo modo di considerazione dell'ente è puramente intelligibile e fa astrazione dalla materia sensibile e da quella immaginabile. Secondo questo punto di vista consideriamo le cose in modo eccedente rispetto al senso e all'immaginazione. Ci si occupa, allora, delle sostanze spirituali e delle loro proprietà, e anche delle sostanze corporee, senza considerare, però, le disposizioni secondo la materia immaginabile e gli accidenti sensibili, ma astrattamente, analogamente a come la matematica astrae la quantità dalle qualità sensibili. Si tratta di un modo puramente intelligibile e metafisico di considerare l'ente. La metafisica, infatti, si genera come scienza, sia che si possiedano i sensi e l'immaginazione sia che questi non siano posseduti, purché si

³⁰ *Ibi*, p. 220b, n. 7: «Per hunc modum considerandi, fundatum immediate in experientia sensibilibus externorum, consideramus corpus sensibile et eius accidentia et motus, atque eorum quatuor causarum genera. Ita tamen ut omnia haec diffiniamus cum ordinatione et connotatione expressa ad materiam sensibilem, quod faciendum esse Aristoteles monuit».

³¹ *Ibi*, p. 221a, n. 11: «Physicae enim assignare possumus ens sensibile, quod in recto dicit substantiam sensibilem».

³² *Ibi*, p. 220b, n. 8: «Secundus modus considerandi est mathematicus, qui fit per abstractionem a materia sensibili, non vero ab imaginabili. Iuxta hunc modum considerandi consideramus quantitatem et omnes affectiones et proprietates illius perceptibiles per imaginationem corpoream, ut sunt puncta, aequalitas, proportio».

³³ *Ibi*, p. 221a-b, n. 11: «Mathematicae vero subiectum ut comprehendit arithmetica et geometrica, quam arithmeticus considerat numerando seu formando numeros ex ipsa. Geometricus vero considerat continuationem quandam infinitam, faciendo fluxum et in puncto continuo intelligimus generari superficiem et similiter corpus ex superficiei fluxu». L'espressione "punto continuo" non può essere recepita *in toto* poiché il συνεχές aristotelico, ovvero il continuo, è divisibile all'infinito, mentre il punto geometrico, per definizione, non lo è. ARISTOTELES, *Physica*, III, 1, 200b20: «Il continuo è ciò che è divisibile all'infinito».

intenda qualcosa. Infatti, all'anima separata, che non avrebbe la possibilità di sentire alcunché in questa vita, è sufficiente l'intelletto per istituire la metafisica³⁴.

Questi tre modi di considerare l'ente hanno dei limiti costitutivi che sono dovuti a predisposizioni naturali che non riguardano la condizione soprannaturale dell'uomo. Nel modo di considerazione fisico i limiti sono quelli dei sensi esterni e delle qualità sensibili che la natura ha predisposto. Se, poi, uno dei cinque sensi fosse deficitario non sarebbe possibile possedere la scienza che si fonda sull'esperienza fatta attraverso quel senso particolare. Invece, la natura ha disposto l'immaginazione verso il modo di considerazione matematico. Con essa si possono immaginare quelle figure che non esistono *in re*. Infine, la natura ha ordinato l'intelletto alla considerazione metafisica. L'intelletto è facoltà universalissima di tutte le cose, la quale di diritto non manca della sensibilità³⁵. L'oggetto di attribuzione della metafisica è l'ente reale³⁶, e su questa espressione dovremo tornare in seguito.

Il quarto modo di considerare l'ente è il modo logico, che differisce dai primi tre. Si tratta di un modo riflessivo che procede attraverso le seconde intenzioni. Il logico, infatti, si occupa delle "seconde intenzioni oggettive", cioè di quell'aspetto (*ratio*) per il quale qualcosa si dice "conosciuto dall'intelletto". In altri termini, se si considera l'"uomo in quanto uomo", questa è una "prima intenzione oggettiva"; mentre l'"uomo in quanto assume la denominazione di predicato o di soggetto" è una seconda intenzione oggettiva. Al contrario, la "seconda intenzione formale" è lo stesso atto logico il cui contenuto è la seconda intenzione oggettiva. Si può dire, inoltre, che la stessa intellesione che rappresenta l'"uomo", rappresenti se stessa *in actu exercito*, cioè in modo indiretto o *in obliquo*. L'intellezione, quindi, in quanto è conosciuta da se stessa –

³⁴ *Ibi*, p. 220b, n. 9: «Tertius modus considerandi est pure intelligibilis, abstrahens a materia sensibili et imaginabili, secundum quem consideramus res modo quodam excedente sensum et imaginationem, ad quem modum spectant substantiae spirituales, earumque proprietates et etiam substantiae corporeae, non quidem ut affectae quantitate imaginabili et accidentibus sensibilibus, sed abstractae ex his eo modo, quo Mathematica abstrahit quantitatem a sensibilibus qualitatibus. Est autem hic modus considerandi pure intelligibilis et metaphysicus, quia Metaphysica eadem generatur, sive utaris sensibus et imaginatione, sive non utaris, dummodo aliquid intellexeris. Nam anima separata, quae nihil senserit in hac vita, solum intelligendo potest Metaphysicam comparare».

³⁵ *Ibi*, pp. 220b-221a, n. 9: «Hos tres modos considerandi habere naturales limites, est manifestum. Nam physico modo considerandi praeparavit natura sensus externos et qualitates sensibiles a sensibus externis ut optime dixerit Aristoteles, cum, qui caret uno sensu, necessario carere una scientia, illa scilicet quae fundatur in experiētiis factis per illum sensum. Mathematico modo considerandi praeparavit natura imaginationem, qua perfectissime imaginamur etiam figuras quae a parte rei non existunt. Tandem modo metaphysico praeparavit intellectus potentiam omnium universalissimam et per se loquendo non indigentem sensibus».

³⁶ *Ibi*, p. 221b, n. 11: «Metaphysicae vero assignamus pro subiecto ens reale».

sebbene indirettamente – può essere considerata come una seconda intenzione e come un ente di ragione, in quanto l'ente di ragione è quell'ente che ha un essere nell'intelletto in senso oggettivo (*esse obiective in intellectu*)³⁷.

L'oggetto, distinto dall'intellezione, e l'intellezione stessa – che sappiamo costituire i due lati astratti del concreto oggettivo – convengono entrambi sotto l'aspetto dell'essere conosciuto e dell'essere inteso, grazie alla stessa intellezione, poiché anche quest'ultima, come si è detto, rappresenta indirettamente se stessa. Tale aspetto è prodotto dalla riflessione che il nostro intelletto compie a partire dall'esperienza che la conoscenza diretta fa di se stessa. L'intelletto, infatti, può astrarre un aspetto comune all'oggetto e all'intellezione. Questo aspetto comune è l'“essere inteso” o seconda intenzione o ente di ragione, in quanto l'ente di ragione è assunto come la seconda intenzione, la quale ha l'essere oggettivo nell'intelletto³⁸.

In questo senso, tanto il modo di considerazione riflessivo, che astrae dalle prime intenzioni e si fonda sull'esperienza, quanto le intellezioni umane che afferiscono *in actu exercito*, cioè indirettamente, a se stesse, appartengono alla considerazione della logica, poiché si tratta sempre di seconde intenzioni. Tale modo di considerare l'ente è molto diverso da quello delle altre scienze, poiché è più sottile. Si tratta, infatti, di procedere con un grado di astrazione maggiore, che prescinde dall'ente reale e dall'ente non reale, per giungere a un concetto più universale, ossia all'ente di ragione. Sia l'ente reale sia l'ente non reale, infatti, convengono nell'essere conosciuto. Anche l'ente reale, infatti, può essere oggetto di un atto intenzionale.³⁹ È chiaro che la natura dell'ente di

³⁷ *Ibi*, p. 221a, n. 10: «Quartus modus considerandi modus logicus qui differt ab aliis, quia est reflexivus et procedens per secundas intentiones. Secunda intentio obiectiva apud logicos vocatur ratio cogniti ab intellectu: v.g. homo, ut homo est prima intentio obiectiva et ipse homo ut habens denominationem praedicati, aut subiecti, est secunda intentio obiectiva. Nam secunda intentio formalis sunt ipsi actus logici. Rursus ipsa intellectio repraesentans hominem, seipsam repraesentat in actu exercito [...]. Intellectio ergo, ut cognita a seipsa, potest appellari secunda intentio et ens rationis, quatenus ens rationis sumitur pro ente habente esse obiective in intellectu».

³⁸ *Ibi*, p. 221a, n. 10: «Cum ergo obiectum distinctum ab intellectione et intellectio ipsa conveniant in ratione cogniti et intellecti per ipsam intellectione, intellectus noster reflectendo et fundando suam reflexionem in experientia, quam cognitio directa facit de se ipsa, abstrahere poterit rationem communem utrique, rationem scilicet intellecti seu secundae intentionis, sive entis rationis, prout ens rationis sumitur pro secunda intentione habente esse obiectivum in intellectu».

³⁹ *Ibi*, p. 221a, n. 10: «Sic modus considerandi reflexivus abstrahens a primis intentionibus et fundatus in experientia, quam intellectiones humane in actu exercito afferunt de seipsis, vocatur logicus, procedens per secundas intentiones, estque diversissimus ab aliis scientiis, propter subtilitatem. Quid enim subtilius, quam abstrahere, non solum a sensibili, ut mathematica, non solum ab imaginabili, ut metaphysica, sed etiam ab ipsa entitate reali primo intentionaliter considerata, progressionem factam ad esse quoddam universalius, scilicet ad esse entis rationis commune entibus realibus et non realibus, utraque enim conveniunt in ratione cogniti».

ragione pereziano è ben più larga rispetto all'ente di ragione per come lo aveva inteso Hurtado. Inoltre, i due autori sono discorsi nell'individuare l'oggetto della metafisica e della logica.

La logica ha, per Pérez, il ruolo di dirigere le altre scienze, poiché il modo di considerazione dell'ente che la caratterizza dev'essere premesso ad esse⁴⁰, in quanto, potremmo dire, le ricomprende tutte in un concetto più alto e più astratto di "ente" che è l'ente di ragione. Nelle pagine che seguono, approfondiremo proprio la nozione di ente di ragione pereziano, anche nel confronto con una delle sue fonti medievali più importanti. Successivamente cercheremo di comprendere che cosa intenda Pérez per "definizione logica di intelletto e volontà". Infine, cercheremo di capire meglio che cosa significhi che «l'intellezione rappresenta se stessa *in actu exercito*», approfondendo il tema della riflessività degli atti intenzionali e, in particolare, della "riflessione virtuale". Questo lungo tragitto ci porterà a individuare in Pérez un profondo teorico di quella che possiamo chiamare trascendentalità del soggetto.

3.3. Aureolo e Pérez sulla la natura dell'ente di ragione

Nelle *Disputationes de sacrosancta Trinitate*, corso tenuto nella prima metà degli anni '30 del XVII secolo, Pérez torna sui temi della generazione del Verbo divino come intellesione passiva e obiettiva e, quindi, anche su questioni riguardanti la natura e le operazioni dell'intelletto umano. Si era detto in precedenza che in Dio bisogna distinguere un'intellesione formale e attiva, identificata con lo stesso intelletto divino, e un'intellesione passiva e oggettiva – distinta virtualmente dalla prima intellesione – che rappresenta lo stesso Verbo divino.

Pérez non manca di ribadire questa dottrina, rispondendo a un argomento contrario a qualunque distinzione interna all'atto di intellesione: argomento con il quale, come vedremo tra poco, anche Pietro Aureolo si era misurato. L'argomento è il seguente:

⁴⁰ *Ibi*, p. 221a, n. 10: «Deinde differt hic modus considerandi, quia naturaliter debet praemitti aliis, logicus enim modus considerandi est directivus aliarum scientiarum».

negli intelletti creati non si distingue un'intellezione obiettiva da un'intellezione formale e attiva, nemmeno virtualmente; quindi questo non può avvenire nemmeno in Dio⁴¹.

Un tale argomento, però, trova Pérez in profondo disaccordo, perché per salvare la semplicità di Dio, esso mette a rischio il dogma trinitario. “Intendere”, spiega il gesuita navarrino, significa possedere virtualmente una forma per la quale l'oggetto è reso inteso. Inoltre, “rendere inteso l'oggetto” non significa altro che produrre qualcosa nell'“essere rappresentato”, attraverso la produzione della forma rappresentante o, per lo meno, attraverso la produzione reale di un predicato identificato con la forma rappresentante. Ora, ciò che produce qualcosa nell'essere rappresentato non può che identificarsi con la stessa natura intelligente⁴². Inoltre, “costituire l'oggetto nell'essere inteso” significa “farlo presente”, “porlo nell'essere visibile” (*conspicuum*), “veduto” (*prospectum*), ovvero “produrlo nell'essere intelligibile”. Per questa produzione l'oggetto è posto di fronte all'intelligente, grazie a un'azione realmente produttiva, svolta realmente o virtualmente dalla natura intelligente⁴³. Se non che, già sappiamo che “intendere” non è altro che “formare un verbo”. Per questo, “produrre l'oggetto nell'essere inteso” significa “dire l'oggetto”; dove questo “dire” è una denominazione estrinseca dovuta al verbo mentale prodotto dall'intellezione⁴⁴.

A partire da questa dottrina, che in qualche modo già avevamo introdotto, Pérez precisa che per intendere l'“essere prodotto” – cioè il lato passivo dell'atto di intendere – è necessaria una forma rappresentante (il lato attivo dell'intendere), detta anche “intellezione formale”; o per lo meno è necessario un “predicato identificato con la stessa forma rappresentante”⁴⁵. Se non che, questo predicato, che sta in identità con il lato attivo dell'intellezione, sarà riconosciuto da Pérez come lo stesso lato passivo

⁴¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Disputationes de sacrosancta Trinitate* (d'ora in poi, *De Trinitate*), disp. 3, cap. 3, OP I, p. 488b, n. 44: «Objicitur orimo in creatis non distingui intellectionem obiectivam ab activa et formali, ne virtualiter quidem. Ergo nec in divinis».

⁴² *Ibi*, p. 488b, n. 45: «Respondeo intelligere esse habere virtualiter formam qua obiectum reddatur intellectum. Obiectum autem reddi intellectum est produci in esse repraesentato per productionem formae repraesentantis aut saltem per productionem reale praedicati identificati cum ipsa forma repraesentante».

⁴³ *Ibi*, p. 488b, n. 45: «Si autem me quaeras a quo debeat tale obiectum produci in esse intellecti et repraesentato, respondeo realiter produci debere ab aliquo identificato cum natura intelligente. [...] Hoc igitur constituamus obiectum intelligi esse fieri praesens, poni in esse conspicuo et prospecto et produci in esse intelligibili, qua productione ponatur in conspectu et coram intelligente, idque per actionem realiter productivam, perfectam realiter aut virtualiter a natura intelligente.».

⁴⁴ *Ibi*, p. 488b, n. 45: «Est etiam obiectum intelligi idem quod dici obiectum ab aliquo identificato cum natura intelligente. Dici autem est produci obiectum per denominationem a verbo producto et dicto, quod nemo negat. Quid enim est dicere, nisi proferre et facere verbum seu loqui?».

⁴⁵ *Ibi*, p. 488b, n. 46: «Quia ergo debet ad intelligendum produci aut forma repraesentans, quae intellectio formalis dicitur, aut praedicatum identificatum cum forma repraesentante».

dell'intellezione, cioè come lo stesso “essere prodotto nell'essere rappresentato”⁴⁶; a riprova del fatto che lato attivo (forma rappresentante o atto dell'intendere) e lato passivo dell'intellezione (predicato o essere prodotto dell'oggetto nell'essere rappresentato) sono indisgiungibili e indistinguibili tra loro nell'atto del conoscere. Lo stesso accadrà, come vedremo in seguito, tra intellesione e specie impressa.

Il procedere nello studio dell'atto di intellesione attraverso l'analisi di significati correlativi porta Pérez a sostenere, almeno per l'intelletto umano, che attività e passività dell'intelletto sono punti di vista astratti – se così possiamo esprimerci – sullo stesso atto: il “produrre il verbo” e l’“essere prodotto del verbo” sono lo stesso. Non si fatica a riconoscere, qui, una ripresa radicale del principio aristotelico per il quale il conosciuto in atto e il conoscente in atto sono lo stesso⁴⁷. Ma questa medesimezza deve essere precisata, e su questo punto Pérez marca una certa distanza da una delle sue fonti privilegiate: il francescano Pietro Aureolo.

Ora, mentre nell'intelletto divino l'intellezione è identica all'Essenza divina ed è, dunque, formalmente *a se* e non prodotta, l'intelletto umano produce realmente l'intellezione⁴⁸. Tuttavia, non è sufficiente, per spiegare l'intellezione divina, il riferimento all'aseità dell'intellezione formale e all'identità di quest'ultima con l'Essenza divina. Infatti, l'intellezione è sempre produttiva di qualcosa e, nel caso di Dio, è produttiva del Verbo divino. Quest'ultimo, poi, è generato dall'intellezione formale divina nell'essere rappresentato. Da qui viene la necessità di salvaguardare l'identità reale in Dio tra l'essenza e il Verbo, ma anche la necessità di introdurre una distinzione virtuale tra il Verbo divino e l'Essenza divina, che è poi la distinzione tra il formale e l'oggettivo dell'intellezione divina, la quale coincide pienamente con Dio⁴⁹.

Riassumendo, possiamo dire che nel caso dell'intellezione umana il formale (il produrre il verbo) e l'oggettivo (il verbo prodotto) – corrispondenti rispettivamente

⁴⁶ *Ibi*, p. 488b, n. 46: «Quid enim aliud est intellectio passiva iuxta dicta, nisi illud praedicatum identificatum cum formali intellectione a cuius praedicati productione dicitur obiectum productum in esse repraesentato et intelligibili?».

⁴⁷ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 430a3-4; *ibi*, III, 5, 430a20.

⁴⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, op. cit., OP II, p. 488b, n. 46: «Adde intellectionem creatam non posse vitaliter haberi quin realiter a principio intrinseca producat. At in divinis intellectio formalis non est producta, sed omnino est a se».

⁴⁹ *Ibi*, pp. 488b-489a, n. 46: «Non tamen sufficit, ut ratione ipsius dicatur obiectum productum aliquo modo. Constat enim nihil denominari productum nisi ratione alicuius producti. Quaerendum ergo fuit aliquod aliud praedicatum identificatum cum natura a cuius productione dicatur obiectum illius intellectionis productum in esse repraesentato. Hoc dicimus esse verbum Dei et ipsam filiationem, quae identificata est realiter cum intellectione et natura divina et ab illis virtualiter intrinsece distincta».

all'attivo e al passivo dell'intellezione – si identificano realmente, sebbene l'atto di intellesione non sia *a se*, ma prodotto dalla natura intelligente. Nel caso dell'intellezione divina, invece, l'intellezione formale è la stessa natura intelligente, dunque è *a se* e non prodotta. Infine, l'intellezione oggettiva – il Verbo divino –, pur identificandosi realmente con l'intellezione formale, si distingue da essa “in modo virtualmente intrinseco”.

Sebbene la dottrina di Pérez abbia molti punti in comune con la riflessione di Pietro Aureolo sulla natura degli atti intenzionali e la produzione del verbo da parte dell'intelletto divino e umano, il gesuita navarrino ricorda che il francescano francesce, in diversi passi del suo *Commento alle Sentenze*, fu tra coloro i quali teorizzarono la presenza, anche nell'intelletto creato, di una distinzione *a parte rei* tra intellesione formale e intellesione oggettiva, dovuta alla natura stessa delle due intellezioni⁵⁰. Aureolo, spiega Pérez, indicò nell'intellezione passiva (l'essere prodotto o l'essere inteso) ciò che i filosofi chiamano “ente di ragione” (*ens rationis*), ritenendo che una tale intellesione stesse dalla parte dell'oggetto. Ciò non è da intendere nel senso che, per Aureolo, l'ente di ragione sia da porre assurdamente fuori dall'intelletto, ma piuttosto nel senso che esso può apparire ed è conosciuto sempre insieme all'oggetto. Infine, il francescano fu chiaro nell'indicare che tale oggetto, quando conosciuto, può essere identificato con l'*ens rationis* per una identità di tipo intenzionale (*identitas intentionaliter*) e per una qualche identità di indistinzione (*identitas indistinctionis*), non certo per una identità somma e perfetta⁵¹.

Questa identità di indistinzione o intenzionale è dovuta al fatto che l'ente di ragione non è altro che l'intellezione passiva in senso generico, ossia il semplice “essere prodotto nell'*esse apparens*”. Essa necessita, però, di essere accompagnata da un contenuto determinato, ossia dall'oggetto, non in quanto appare, ma in quanto è quel tale oggetto determinato. Senza l'oggetto, infatti, l'*ens rationis* non potrebbe apparire e, allo stesso modo, senza *ens rationis* non vi sarebbe oggetto inteso⁵². Da quanto si

⁵⁰ *Ibi*, p. 489a, n. 47: «Moneo esse qui huic argumento respondeant etiam in creatis intellectionem formalem distingui a parte rei ab intellectione obiectiva et passiva. Ita passim Aureolus in I Sent.».

⁵¹ *Ibi*, p. 489a, n. 47: «[Aureolo] placuit hanc intellectionem passivam esse quam philosophi ens rationis appellant existimatque illam se tenere ex parte obiecti, non quidem quia intrinsece in intellectu non sit, sed quia cognoscitur et apparet simul cum obiecto, quod dixit esse idem cum ente rationis, non quidem identitate summa et perfecta, sed intentionaliter et quadam identitate indistinctionis».

⁵² *Ibi*, p. 489a, n. 47: «Quia videlicet nec hoc ens rationis sine obiecto intelligi potest, neque obiectum universim ab ente rationis praescindi et sine illo cognosci».

capisce, dunque, nella dottrina di Aureolo sarebbero in gioco tre elementi: 1) il produrre l'oggetto nell'*esse apparens* (o intellezione attiva e formale), 2) l'essere prodotto dell'oggetto nell'*esse apparens*, ossia l'intellezione passiva e oggettiva, che è l'ente di ragione; 3) infine, l'oggetto come contenuto dell'intellezione passiva.

Il dettato piuttosto contratto di Pérez consente, tuttavia, di risalire a uno dei luoghi testuali a cui il gesuita fa riferimento. In effetti, nel *Commento alle Sentenze*, Lib. I, d. 9, q. 1, Aureolo aveva spiegato che

il concetto della rosa, sebbene non sia un puro “essere concepito” – o, meglio, è con questo [ossia con l'essere concepito] la rosa –, tuttavia, non può essere suddiviso (*resolvi*) nella realtà della rosa e nello stesso “essere concepito”, come in due [elementi]. Al contrario, il concetto della rosa si offre come qualcosa di semplicissimo e impossibile ad essere separato in due [elementi]. E allo stesso modo, il Verbo *in divinis* – che include l’“essere concepito” o l’“essere generato” passivamente e, con questo, l'Essenza divina – non può essere suddiviso (*resolvi*) per un qualche pensiero (*intellectum*) nell’“essere generato” e nell'essenza [divina]. Al contrario, [esso] è qualcosa di semplicissimo a causa dell'unità di indistinzione sotto tutti gli aspetti (*unitatem indistinctionis omnimodae*), che è tanto realmente nel concetto divino, quanto lo è intenzionalmente nel concetto della rosa formato dal nostro intelletto⁵³.

Secondo Aureolo, sarebbe possibile progettare – almeno ipoteticamente – di scomporre il concetto di qualcosa secondo due aspetti diversi: “l'essere concepito” e il suo contenuto. Se non che, il concetto si offre sempre all'intelletto secondo una certa unità che, nel caso della conoscenza divina, è un'unità reale sotto tutti i punti di vista, mentre nel caso del concetto umano, è un'unità intenzionale o di indistinzione. Ora, l’“essere concepito”, che poi equivale all'apparire del contenuto, distinto analiticamente

⁵³ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, d. 9, pars 1, <http://www.peterauriol.net/auriol-pdf/SCR-9-1.pdf>, ed. provvisoria Russell L. Friedman-O. Nielsen-C. Schabel, Vb 169ra: «Conceptus rosae, licet non sit purum concipi, immo cum hoc est rosa, resolvi tamen non potest in realitatem rosae et ipsum concipi tamquam in duo, immo conceptus rosae obiicitur tamquam quid simplicissimum, et impossibile separari in duo. Et eodem modo Verbum in divinis, quod includit concipi seu generari passive et cum hoc divinam essentiam, resolvi non potest per aliquem intellectum in generari et essentiam, immo est quid simplicissimum propter unitatem /Br 146ra/ indistinctionis omnimodae, quae tanta est realiter in conceptu divino, quanta est intentionaliter in conceptu rosae ab intellectu nostro formato». Si può considerare anche il seguente testo: PETER AUREOLUS, *Commentaria in primum librum Sententiarum. Pars prima <-secunda>*, I, d. 33, a. 3, Constanzo Boccadifuocco da Sarnano, Typographia Vaticana, Roma 1596, p. 739: «Quod obiicitur intellectui est res vera, nec solum res, ut concepta, ita, quod ad sui constitutionem incurrit passiva conceptio et rosarum realitas, quae sunt extra. Nihilominus resultat unus simplex conceptus, in quo sunt constituentia indistinguibilia penitus, quae non sunt idem in recto. Nam intellectus aliquando dicit rosam sic acceptam non esse nisi rem, nec tamen tunc excludit concipi esse conceptum, aliquando vero dicit, quos est sola apparentia vel conceptus, nec tamen excludit, quin sint res apparentes et ita realitas et apparentia adunatur in eis de quibus constat, quod sunt indistinguibiles invicem secundum quamcumque apprehensionem». Riguardo alla discussione del concetto di *esse apparens* e alla dottrina dell'intenzionalità di Aureolo, si veda: O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino 2005.

dal contenuto che appare, è un certo essere. Aureolo paragona questo essere a quello dell'ente di ragione, a cui Averroè e Aristotele avevano rispettivamente dato il nome di "ente nell'anima cogitativa" (*ens in anima cogitativa*) e di "ente in senso logico" (*entia modo logico*)⁵⁴.

È chiaro, allora, perché Pérez precisi che, secondo Aureolo, l'ente di ragione prodotto dall'intelletto umano, con l'atto mediante il quale conosce l'oggetto, dovrebbe costituire l'oggetto proprio della logica. Se non che, Pérez rifiuta la dottrina dell'identità – o unità, secondo il vocabolario di Aureolo – di indistinzione tra oggetto ed ente di ragione; non perché non riconosca la presenza nell'intellezione di qualcosa di oggettivo, ma perché – per il gesuita navarrino – il lato oggettivo dell'intendere in atto, non è altro che lo stesso atto di intendere che, essendo intrinsecamente riflessivo, inevitabilmente si fa oggetto a se stesso, secondo una dottrina remotamente suareziana⁵⁵ sulla quale torneremo nel prosieguo. Si tratta comunque di quella capacità, evocata precedentemente da Pérez, che ogni atto conoscitivo possiede, di rappresentare indirettamente (*in actu exercito*) se stesso.

Pérez rivede la dottrina dell'ente di ragione di Aureolo attraverso la dottrina dell'intrinseca riflessività degli atti intenzionali. L'interpretazione pereziana della dottrina di Aureolo insiste nel vedere nel concetto della cosa il rischio di uno sdoppiamento o ripetizione tra la cosa che appare e il suo apparire passivo, sebbene il francescano utilizzi più volte l'espressione "identità di indistinzione", piuttosto che "identità di ripetizione": intenzionato a scongiurare qualunque equivoco⁵⁶.

Il senso della critica pereziana ad Aureolo sembra essere il seguente. L'introduzione della riflessività dell'atto intellettuale, da cui deriva il particolare modo pereziano di intendere l'ente di ragione, sembra consentire una vera identità di

⁵⁴ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, d. 9, pars 1, op. cit., Vb 169rb: «Res in esse apparenti nihil est in se nisi deminute et metaphorice, eo modo quo entia rationis dicuntur esse; et ea quae non sunt simpliciter, sunt in anima, ut dicit Commentator IX *Metaphysicae*, commento 7; ait enim quod entia quae non sunt extra animam, non dicuntur esse simpliciter, sed dicuntur esse in anima cogitativa; et VII *Metaphysicae* dicit Philosophus quod negationes dicuntur entia modo logico; et similiter in XII».

⁵⁵ ANTONIO PÉREZ, *De Trinitate*, disp. 3, cap. 3, op. cit., OP I, p. 489a, n. 47: «Circa tale ens rationis ab humano intellectu fabricatum existimat etiam ille logicam versari. Nobis tamen nostra sententia magis placet. Nec tamen Aureolo negamus aliquid obiectivum ab intellectu nostro produci cum intelligimus. [...] Sed illud ego non distinguo ab intellectione nostra quae, ut ibi ex Suario probavi [...] semper supra se reflectitur, ac proinde locum obiectivum habet».

⁵⁶ *Ibi*, p. 489a, n. 47: «Solet autem Aureolus, ut supra vidimus, hanc inseparabilitatem appellare identitatem non repetitionis, sed indistinctionis».

indistinzione, che in Aureolo sarebbe piuttosto un'identità di ripetizione, al di là delle intenzioni dello stesso autore. Il motivo della polemica pereziana non riguarda l'identità di indistinzione o l'identità intenzionale in sé, ma il modo di intendere una delle due componenti dell'identità – ossia, l'ente di ragione – e in generale il rapporto tra la dimensione attiva e la dimensione passiva dell'intellezione.

Secondo Pérez, nella gnoseologia di Aureolo l'“essere concepito”, ovvero l'“apparire di ciò che appare” – l'ente di ragione – e il “ciò che appare” rischiano di essere intesi come due enti giustapposti, dei quali si potrebbe affermare soltanto in un secondo momento l'identità. Al contrario, per il gesuita navarrino, l'ente di ragione non è altro che il riferimento indiretto verso se stesso che l'atto intellettuale – e, in generale, ogni atto intenzionale – implica per propria natura. Si tratta, dunque, di partire dall'unità o dall'identità dell'apparire e del contenuto dell'apparire, per analizzare successivamente i due lati in modo distinto. Quella di Aureolo non sarebbe, dunque, una vera identità di indistinzione, ma piuttosto un'identità di ripetizione.

La distinzione tra identità di ripetizione e identità di indistinzione si trova proprio negli scritti di Aureolo all'interno di un contesto riguardante la teologia trinitaria. Nel *Commento alle Sentenze*, Aureolo distingue i due tipi di identità nel modo seguente. Si parla di “identità di ripetizione” quando la stessa cosa è ripetuta o 1) mediante lo stesso termine (ad esempio, “Socrate, Socrate”); o 2) mediante lo stesso concetto, ma con un altro termine (ad esempio, “Marco Tullio”); oppure 3) mediante un altro termine e un altro concetto (ad esempio “Socrate, uomo, animale”)⁵⁷. La regola fondamentale dell'identità di ripetizione dice che ovunque vi sia una tale identità ciò in cui consiste la ripetizione è di necessità un ente di ragione e include qualcosa che è prodotto dall'intelletto. Ad esempio, il concetto di “uomo” che ripete “Socrate” dice lo stesso Socrate, non in quanto costituisce qualcosa di esterno ad esso, ma piuttosto in quanto appartiene alla cosa per il fatto che è concepita⁵⁸. A ben vedere, Pérez ha ragione nel

⁵⁷ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, dist. 1, a. 4, sec. 6, *Scriptum in primum librum Sententiarum. Prooemium-dist. 8*, ed. Eligius Buytaert, The Franciscan Institute (Franciscan Institute Publications, Text Series, 3), St. Bonaventure (N.Y.), 1952-1956, [2 voll.], vol I, p. 365, n. 99: «Primo quidem, ut sit identitas repetitionis. Contingit autem idem repeti, aliquando quidem sub eadem voce, ut cum dicimus Sortes Sortes; aliquando autem sub alia voce et eodem conceptu, ut cum dicitur Marcus Tullius; aliquando vero sub alio conceptu et alia voce ut cum dicitur Sortes, homo, animal; homo namque non aliam rem dicit a Sorte, sed eadem rem repetit, sub alio tamen conceptu».

⁵⁸ *Ibi*, pp. 364-365, p. 99: «Est autem regula generalis quod, ubicumque est identitatis repetitionis, videlicet quod intellectus repetit eandem rem sub alio tamen conceptu, ibi per necessitatem alterum est ens rationis

dire che l'identità posta da Aureolo tra apparire o essere concepito e il contenuto dell'apparire è un'identità di ripetizione, poiché il contenuto è un ente reale (ad esempio, la rosa), mentre il suo essere concepito è un ente di ragione. Aureolo, invece, parla di un'identità di indistinzione tra apparire e contenuto che appare contravvenendo alla sua stessa dottrina.

Si parla, infatti, di “identità di indistinzione” o di “unità di indistinzione” quando due cose sono indistinte l'una dall'altra, pur non essendo la stessa cosa. Ad esempio, la dolcezza o l'asprezza di una superficie sono diverse dalla superficie stessa, ma sono indistinguibili da essa. Per questo, l'intelletto non le può concepire separatamente. La superficie, infatti, si dà sempre secondo una particolare conformazione⁵⁹. La regola generale che riguarda l'identità di indistinzione dice che ovunque vi sia una tale identità, i due estremi dell'identità sono essenzialmente distinti e nessuno dei due è un ente di ragione, né ad essi si mescola qualcosa di prodotto dall'intelletto⁶⁰. Quindi: nella misura in cui l'apparire di ciò che appare, ovvero l'essere concepito, è un ente di ragione, non è possibile, come vuole Aureolo, che tra contenuto dell'apparire e apparire vi sia identità di indistinzione.

Nella dottrina di Aureolo i due tipi di identità appena presentati sono il corrispettivo dei primi due *modi dicendi per se*. Infatti, ogni predicazione *per se* – nota Aureolo – comporta un qualche tipo di identità tra soggetto e predicato⁶¹. Come è noto, nel primo modo *dicendi per se*, A si predica di B, poiché A appartiene all'essenza di B. A questo primo modo è legata l'identità di ripetizione, per la quale si ripete la medesima cosa per mezzo di un altro concetto che non è estrinseco, ma intrinseco alla cosa stessa. Ciò avviene, ad esempio, quando diciamo che “Socrate è uomo”. Socrate, infatti, non è altro

et includit aliquid de opere intellectus, ut, quia homo repetit Sortem sub alio conceptu, necesse est quod homo dicat rem, non prout est extra, sed prout est concepta».

⁵⁹ *Ibi*, p. 364, n. 99: «Secundo vero aliquorum identitas intelligi potest per ipsorum quandam indistinctionem, non quod unum nominatum repetat rem alterius; sed quia res unius est indistincta a re alterius, licet utrumque sit res, eo modo quo lenitas et superficies habent identitatem, quia lenitas non est eadem res cum superficie; nam superficies lenis potest fieri aspera, manente eadem superficie et lenitate desinente esse. Ex quo patet quod non sunt idem, cum sit impossibile idem separari a seipso. Nihilominus tamen unitatem habent indistinctionis, quia intellectus praecise concipere non potest sine superficie lenitatem».

⁶⁰ *Ibi*, p. 365, n. 99: «Ubi cumque autem est unitas indistinctionis absque repetitione eiusdem rei, ibi quodlibet eorum, quae sunt idem, est res extra et neutrum est ens rationis, nec ei admiscetur aliquid ex opere intellectus».

⁶¹ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, dist. 2, pars 3, a. 4, sec. 11, op. cit., vol. II, p. 597, n. 90: «Est autem considerandum, cum perseitas reducatur ad identitatem, – omnis namque praedicatio per se est ratione alicuius identitatis praedicati cum subiecto, – quod secundum modos praedicandi per se oportet distingui modos identitatis».

dall'animalità e dalla razionalità che costituiscono l'essenza dell'uomo; sebbene Socrate, in quanto individuo, non sia esaurito, nella sua individualità, dall'essere uomo. Nell'identità di ripetizione uno dei due estremi dell'identità o entrambi gli estremi sono sempre uniti per mescolanza (*immiscere*) a un'operazione intellettuale. Secondo Aureolo, nel caso della proposizione "Socrate è uomo", il predicato "uomo" è unito all'operazione dell'intelletto, poiché ne è una produzione. Nel caso, invece, di un'identità di ripetizione come quella che si dà nella proposizione "l'uomo è animale", entrambi gli estremi dell'identità – soggetto e predicato – sono uniti all'operazione dell'intelletto, poiché sono entrambi prodotti da quest'ultimo. Soltanto nel caso della sostanza prima – l'individuo –, ciò che si predica *per se primo modo* è intrinseco alla sostanza e questa rimane fuori dall'intelletto, cioè non è essenzialmente unita ad esso, poiché non ne è un prodotto. Per Aureolo, sono piuttosto le sostanze seconde ad essere nel solo intelletto, come dice Aristotele contro l'opinione di Platone⁶².

Nel *secundus modus dicendi per se* si ha a che fare con un'identità di indistinzione e non di ripetizione. L'identità non è quella tra la cosa e una qualche sua ripetizione, ma è un'identità reale e insieme intellettuale, sebbene soltanto dalla parte di uno degli estremi che stanno in identità: ad esempio, dalla parte di una certa proprietà appartenente a un certo soggetto. È impossibile, ad esempio, che il concetto di "avere tre angoli uguali a due retti" sia e sia pensato senza il concetto di triangolo. Tra questi due estremi vi è una identità di indistinzione che è certamente reale, ma anche intellettuale dalla parte della proprietà di "avere tre angoli uguali a due retti". Dalla parte dell'altro estremo, invece – cioè dalla parte del triangolo –, non vi è una distinzione reale e intellettuale con il primo estremo, ossia con "l'avere tre angoli uguali a due retti". La realtà e il concetto del triangolo possono essere ed essere intesi senza che sia intesa insieme la necessaria uguaglianza ed equipollenza che i tre angoli di un triangolo intrattengono con la somma di due angoli retti⁶³.

⁶² *Ibidem*: «In primo ergo modo dicendi est identitas rei eiusdem repetitae sub alietate conceptus, ut cum dicitur: Sortes est homo. Sortes enim non est aliud secundum rem quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas eius [...]. Et in talibus quae sic idem sunt, necesse est alterum extremorum vel utrumque immiscere operationem intellectus, et non est penitus extra in natura; alterum quidem, licet Sortes sit extra, homo tamen qui praedicatur de eo non est extra; utrumque autem ut cum dicitur: Homo est animal; nec enim homo, qui praedicationem suscipit, nec animal quod praedicatur sunt extra. Nam de substantia, sola prima est extra intellectum, secunda vero in solo intellectu secundum Philosophum, quamvis alia fuerit opinio Platonis».

⁶³ *Ibi*, pp. 597-598, n. 90: «In secundo autem modo dicendi per se est identitas, non eiusdem rei repetitae, sed cuiusdam indistinctionis; secundum rem quidem et intellectum ex parte alterius extremi, puta

Se vista dal lato della proprietà, l'identità di indistinzione è qualcosa di necessario e immediato. Se, invece, viene guardata dalla parte del soggetto, l'identità di indistinzione è necessaria, ma in modo mediato. Non è, infatti, immediato pensare al triangolo e insieme pensare al fatto che la somma dei suoi angoli interni dev'essere uguale alla somma di due angoli retti. Al contrario, pensare alla proprietà di avere la somma dei tre angoli interni uguale alla somma di due angoli retti significa pensare immediatamente e necessariamente al triangolo.

Secondo Aureolo, questa identità di indistinzione dovrebbe caratterizzare anche l'unione della realtà (*realitas*) della cosa conosciuta con il suo "essere conosciuta" (*concipi*) o anche con la realtà del concetto della cosa (*realitas conceptus*). Questo accade perché colui che conosce la realtà della rosa conosce insieme in modo indistinguibile (*indistinguibiliter*) anche la realtà del suo essere conosciuta. Se si volesse dividere la realtà della rosa dal suo essere concepita, lo si potrebbe fare soltanto scomponendo il concetto della rosa in due concetti: il concetto della realtà della rosa e il concetto della realtà del concetto della rosa o del suo essere concepita, perdendo così l'unità e la semplicità proprie del concetto della rosa. Per Aureolo, Aristotele allude a questa semplicità quando nel terzo Libro del *De anima* parla di "concetto dei semplici" (*intellectus simplicium*)⁶⁴, cioè dell'apprensione degli indivisibili (ἀδιαίρετων νόησις) o *apprehensio simplex*. Aureolo spiega che questa unità o identità – caratteristica dell'atto intenzionale – non può essere "di ripetizione", per il fatto che i concetti che stanno in un tale rapporto sono entrambi significati *in recto*, cioè sono intenzionati direttamente dall'intelletto. Nei casi di identità di ripetizione, del tipo "Marco Tullio" o "Simon Pietro", "Marco" e "Tullio" o "Simone" e "Pietro" dicono lo stesso – sebbene siano *voces* diverse –, e significano sempre *in recto*. Se, poi, si volessero confrontare *in*

proprietatis; – impossibile est enim esse vel intelligi primitatem simpliciter absque trinario habere tres aequales absque triangulo; – ex parte vero alterius extremi est distinctio et secundo rem et secundum intellectum; nam realitas ternarii praecise concipi potest absque primitate et trianguli absque primitate, et trianguli absque aequalitate et aequipollentia duorum rectorum».

⁶⁴ PETRUS AUREOLUS, *Commentaria in primum librum Sententiarum*, I, d. 33, a. 3, op. cit., p. 739b: «Patet, scilicet, quod realitas et passiva conceptio adunentur in ipsis indistinguibiliter et manente omnimoda simplicitate. Illa namque indistinguibilia sibi sunt, super quorum unum non potest ferri intuitus aliquis, quin statim alterum inseparabiliter concludatur, sed concipiens rosam simpliciter non potest ferre intuitum super realitatem illius conceptus, quin ferat super totum conceptum, nec potest etiam super ratione conceptus, quin ferat super realitatem conceptus. Non enim potest resolvere conceptum rosae in realitatem et conceptum quia realitas, quae separaret, esset conceptus, ergo conceptus et realitas ipsius inseparabiliter et cum simplicitate omnimoda adunantur in rosa. Unde huiusmodi conceptus dicuntur simplicissimi et actus intellectus qui cadit super eos appellatur simplicium intellectus in 3 *De anima*». Si veda ARISTOTELES, *De anima*, III, 6, 430a26-28.

obliquo gli estremi dell'identità di ripetizione – trattando uno come soggetto e l'altro come predicato –, non lo si potrà fare se non per negazione, cioè partendo dal fatto che una delle due *voces* non è l'altra, sebbene significhino entrambe lo stesso⁶⁵.

Questo non avviene nel caso dell'identità di indistinzione che si instaura tra la realtà della cosa conosciuta e la realtà del suo concetto o del suo “essere conosciuta”. Qui, non si potranno accostare gli estremi dell'identità ponendoli al caso nominativo – quindi, come significanti *in recto* –, dicendo, ad esempio, “realtà concetto” o “concetto rosa”, ma piuttosto si dovrà dire “la realtà del concetto” e “il concetto della rosa”. Dove, di volta in volta, i due estremi dell'identità significano rispettivamente *in recto* (al caso nominativo) e *in obliquo* (al caso genitivo)⁶⁶.

Questo mostra nella pratica che l'identità di indistinzione si instaura tra due aspetti della medesima realtà che sono correlativi e indisgiungibili realmente e concettualmente, a meno che l'intelletto non distingua, con un atto riflessivo, ciò che in un primo tempo è indistinto: la realtà della cosa conosciuta e la realtà del suo concetto o il suo “essere conosciuta”⁶⁷.

Nel *De sacrosancta Trinitate*, Pérez fa riferimento a queste dottrine e ai luoghi testuali del *Commento alle Sentenze* di Aureolo che ne contengono l'esposizione, elogiando il maestro francescano⁶⁸. Pérez ricorda che Aureolo aveva presentato l'identità di ripetizione come quell'identità per la quale una certa realtà è confrontata con se stessa come ripetuta, o sotto lo stesso termine e concetto – come quando diciamo “Pietro, Pietro” – oppure sotto un diverso termine e un diverso concetto, come quando

⁶⁵ PETRUS AREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, d. 33, a. 3, op. cit., pp. 739b-740a: «Patet quod scilicet non sint unum per petitionem eiusdem in recto quando enim sunt aliqua unum per repetitionem in recto, unum ad aliud non comparatur in obliquo sine negatione».

⁶⁶ *Ibi*, I, d. 33, a. 3, p. 740a: «Unde non dicitur, Marcus Tullii, nec Simon Petri, sed proprie dicitur realitas rosae et simul concipi non sunt idem per repetitionem in recto, nihilominus sunt idem, quod capiendo uno indistinguibiliter, clauditur alterum. Unde in uno simplici concurrunt, quamvis intuitus quandoque per prius incipere possit a realitate rosae simpliciter et tunc clausetur conceptus in obliquo. Unde dicimus realitatem conceptus realitatis rosae, quandoque super totum per prius, dicendo rosam simpliciter, quae claudit in se sub simplicitate omnimoda realitatem et concipi, sicut patet».

⁶⁷ *Ibi*, I, d. 33, a. 3, 740b: «Vel dicendum, quod rosa simpliciter non abstrahit a concipi, cum sit conceptus. Bene tamen abstrahit a concipi reflexive. Aliud enim est quod rosa sit conceptus et aliud quod concipiatur esse conceptus per alium actum intellectus et est simile ad hoc, quod rosa simpliciter non abstrahit a realitate, quia quaedam res est».

⁶⁸ Pérez mette in luce la presa di distanza di Aureolo dalla tesi di Gerardo da Siena che affermava una distinzione di ragione tra le persone trinitarie e l'Essenza divina. Al contrario, secondo Aureolo, non si darebbe alcuna distinzione di alcun tipo (*omnimoda indistinctio*). ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 449a, n. 48: «Tam longe Aureolus a sententia Gerardi discessit ut ne distinctionem quidem rationis inter essentiam et personalitates concedendam putaverit, sed omnimodam indistinctionem, ut ille loquitur, quod explicandum est ex illius sententia, quae acutissima est et tanto ingenio digna, suam sententia Aureolus explicat in I, dist. 1, art. 4 et dist. 2, p. 3, art. 4 et dist. 33, art. 3».

diciamo che “Pietro è uomo, l’uomo è animale”. In questo modo, l’uomo, preso come concetto, non differisce da Pietro e dagli altri uomini singolari, se non per un concetto mentale. Dal punto di vista reale, invece, Pietro e gli altri uomini singolari non si distinguono dall’uomo, poiché tutto ciò che si attribuisce ad essi deve essere attribuito anche all’uomo e viceversa. Se, dunque, i singoli uomini sono significati *in recto*, anche l’uomo è significato direttamente e immediatamente allo stesso modo. In questo senso, l’esempio migliore dell’identità di ripetizione si dà tra “uomo” e “animale razionale”⁶⁹. Ciò che sta in identità di ripetizione non si distingue realmente, ma soltanto per un concetto mentale.

Al contrario, l’identità di indistinzione si dà tra realtà che sono realmente esistenti, delle quali una non ha un essere determinato (*terminatum*), ma indeterminato (*interminatum*), e non ha nemmeno una propria unità in confronto all’altra realtà con la quale sta in identità. Ciò che ha un essere indeterminato è tale da non poter fare da termine di un certo atto di conoscenza, a meno che non si faccia riferimento a un’altra entità con la quale esso costituisce un’unità, come la materia prima, che non può essere conosciuta senza la forma, o l’accidente, che non può essere conosciuto senza che nella sua definizione rientri la sostanza⁷⁰. Si tratta, dunque, di realtà che non possono essere realmente disgiunte, delle quali una non può essere conosciuta senza fare riferimento all’altra. In questo consiste la loro identità. Secondo Pérez, Aureolo ha pensato l’identità dell’ente di ragione – l’“essere conosciuto” – e dell’oggetto, secondo un’identità che è più vicina all’identità di ripetizione. In effetti, era stato proprio Aureolo a dire che la

⁶⁹ *Ibi*, pp. 449a-b, n. 48: «Statuit primum, duplicem esse identitatem. Alia est repetitionis, qua realitas aliqua comparatur ad se ipsam repetitam vel sub eadem voce et conceptu, ut si bis dicas *Petrus, Petrus* aut sub diversa voce et conceptu, ut si dicas *Petrus est homo, homo est animal*. Homo itaque ut homo seu ut conceptus conceptu *homo* a Petro et caeteris singularibus solum differt ipso conceptu mentis, nam secundum rem ita comparantur, ut quicquid uni secundum rem tribuimus, alteri sit tribuendum et significato uno in recto, alter eodem modo significatur aequae directe et aequae immediate. Optimum omnium exemplum est, si compares hominem ad animal rationale, quia utrobique eadem est realitas etiam in recto, nec potest dici modo concipiendi eas realitates ita differre, ut possis unam uno modo concipere, quin alteram eodem modo concipias; eadem est ratio de singularibus hominibus comparatis ad hominem. Haec igitur dicuntur esse idem per repetitionem eiusdem rei in recto».

⁷⁰ *Ibi*, p. 449b, n. 49: «Alia identitas est per indistinctionem quandam et repetitur inter realitates, ut existens a parte rei, quarum tamen altera saltem non habeat esse terminatum, sed interminatum, nec propria unitatem comparatione alterius. Illa entitas habet esse interminatum, quae non potest terminare cognitionem, quae in ipsa sistat, nec transeat ad aliam entitatem, cum qua unum constituat. Tale esse habet materia prima, quae concipi non potest, ut coexistens, esto sit sua existentia, quin conceptio materiae transeat ad formam et ad totum constitutum. Tale esse etiam habent propriae passiones comparatione substantialis naturae a qua pendent et universim omne accidens comparatione sui subiecti. Impossibile enim est definire accidens, nisi in eius definitione substantiam addas alia est ratio de ipsa substantia, quae praescindi ab accidente potest, saltem illud non petit tanquam suum rectum».

regola generale dell'identità di ripetizione è che uno dei due estremi dell'identità sia un ente di ragione.

Pérez chiama Aureolo alla coerenza rispetto alla propria dottrina, ma aggiunge anche che soltanto un ente di ragione identificato con la componente riflessiva di ogni atto intenzionale permette di rimanere fedeli all'indistinzione di apparire e oggetto che appare. Questo perché la riflessività intrinseca dell'atto comporta che l'atto non possa fare riferimento all'oggetto senza, nel contempo, riferirsi indirettamente a se stesso e, come vedremo, al soggetto che pone l'atto.

È interessante che Pérez rimandi per un approfondimento di questa dottrina della riflessività intrinseca degli atti intenzionali alla *materia de charitate*, non solo perché questo particolare ci permette di porre le *Disputationes de virtutibus theologicis* in posizione cronologicamente antecedente rispetto alle *Disputationes de sacrosancta Trinitate*, ma anche perché le pagine dedicate alla disputa sulla carità ci consentono di dare un volto più preciso alle “ragioni oggettive”, chiarendo così che cosa significhi più precisamente una definizione logica di intelletto. Lo abbiamo detto: la logica non studia altro se non quelle ragioni oggettive che l'intelletto considera riflettendo sopra di sé e quelle ragioni o rapporti (*habitudines*) che deduce da quelle prime ragioni, una volta che le abbia conosciute⁷¹. In altro luogo, abbiamo individuato l'oggetto della logica anche con l'espressione “ente di ragione”, che per Pérez è l'apparire proprio di ciò che appare, il suo essere conosciuto.

Il gesuita precisa che la dottrina della distinzione tra intellesione attiva e passiva, lato formale e lato oggettivo, non è da considerare come una novità, in quanto la sentenza comune riguardo all'ente di ragione (l'essere concepito o conosciuto o rappresentato) distinto dall'intellessione (l'atto del conoscere) riguarda proprio l'intellessione passiva⁷², cioè l'oggetto come concreto costituito dal contenuto dell'apparire e dall'apparire stesso. Tuttavia, non è del tutto comune il modo nel quale Pérez pensa la natura dell'ente di ragione, rispetto alla tradizione medievale, ma anche rispetto a Suárez e Hurtado.

⁷¹ *Ibi*, p. 489a, n. 47: «Illud etiam verum est logicam nihil aliud in actibus nostris considerare quam illas rationes obiectivas, quas rationes et habitudines ex illis ita cognitivis formaliter deducit».

⁷² *Ibi*, p. 489a, n. 47: «Sed tamen non est extra rem admonere tam longe abesse a novitate nostram sententiam de distinctione intellectionis passivae et activae, ut communis sententia de ente rationis distincto ab intellectione, de intellectione passiva sit accipienda».

3.4. L'enunciare: logica dell'intelletto e logica affettiva

Restringendo la considerazione degli atti intenzionali all'intelletto e alla volontà, è possibile – secondo Pérez – formulare una precisa definizione logica e non fisica di queste due facoltà. Tale definizione è desunta dagli oggetti formalissimi che sono noti di per sé, ma anche grazie all'esperienza⁷³. Pertanto, la definizione logica di intelletto è formulata da Pérez nei seguenti termini:

Dico [...] che l'intelletto è la facoltà il cui oggetto formalissimo è il vero o il vero e il falso (infatti, la riprovazione del falso si riduce all'approvazione del vero). [...] Ora, il vero o il falso è lo stesso enunciabile (*enuntiabile*) o il conoscibile in modo complesso (*cognoscibile complexe*), cioè l'affermabile o il negabile – accompagnato dall'è o dal *non è* – per la quale definizione nulla è più noto all'intelletto umano⁷⁴.

Dal punto di vista logico, quindi, l'oggetto formalissimo dell'intelletto è il vero che si esprime nel giudizio affermativo o negativo. Pérez aggiunge che anche il falso, insieme al vero, potrebbe essere oggetto dell'intelletto, ma solo in quanto la riprovazione del falso si riduce all'approvazione del vero. Tuttavia, non ogni conoscenza è un giudizio. Su questo Aristotele era stato chiaro: vi è una conoscenza degli indivisibili nella quale non è possibile il falso e una conoscenza che procede per sintesi di nozioni nella quale è possibile il vero o il falso⁷⁵. È questo secondo tipo di conoscenza che Pérez ha in mente quando parla dell'oggetto formalissimo dell'intelletto, ricordando che, se è vero che non ogni atto dell'intelletto è un'enunciazione, tuttavia la facoltà intellettiva è enunciativa e ogni suo atto o è un'enunciazione o è una parte che compone formalmente o virtualmente l'enunciazione⁷⁶.

⁷³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 1, op. cit., OP II, p. 284a, n. 19: «Ex his sensibilibus ad intellectum et voluntatem et eorum actus ascendamus iam distinguendaque sunt in praesenti voluntas et intellectus non physicis definitionibus, sed logicis, sumptis ex obiectis formalissimis nobis experimento et per se notis».

⁷⁴ *Ibi*, p. 284a-b, n. 19: «Dico ergo intellectum esse potentiam cuius obiectum formalissimum est verum seu verum aut falsum (nam reprobatio falsi ad approbationem veri reducitur). [...] est autem verum aut falsum enuntiabile ipsum seu cognoscibile complexe, id est affirmabile aut negabile, apposito *est* aut *non est*, qua diffinitione nil est notius menti humanae».

⁷⁵ ARISTOTELES, *De anima*, III, 6, 430a26-28: «L'intellezione degli indivisibili riguarda le cose circa le quali non è possibile il falso. Nelle cose, invece, riguardo a cui sono possibili il falso e il vero, c'è già una sintesi di nozioni, le quali formano come un'unità».

⁷⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 1, OP II, p. 284b, n. 19: «Licet vero non omnis actus intellectus sit enunciatio, at potentia ipsa est enunciativa et quilibet actus aut est enunciatio aut pars enunciationis, eam formaliter aut virtualiter componens».

Nel corso *De providentia Dei*, tenuto a Salamanca nell'anno 1635-1636, Pérez era stato ancora più chiaro riguardo al tema della verità.

È chiaro che il vero in senso primario è ciò che è da affermare, il falso è ciò che è da negare. La verità trascendentale della cosa (*veritatem transcendentalem rei*) per la quale cioè l'ente è un vero ente, è l'intelligibilità (*intelligibilitatem*) o l'affermabilità per mezzo del giudizio (*affirmabilitatem per iudicium*), per il quale asseriamo correttamente che "l'ente è l'ente". E la stessa è la ragione riguardo a qualsiasi predicato che si dice veramente di qualcosa in senso reale⁷⁷.

Il testo mostra chiaramente che la verità trascendentale è la stessa intelligibilità o affermabilità della cosa attraverso il giudizio. Intendere secondo verità è giudicare o enunciare. Il vero in senso proprio, in senso trascendentale, è ciò che ha la forma del giudizio o dell'enunciazione.

Per enunciazione in senso proprio bisogna intendere tutti i giudizi umani naturali che constano di soggetto e predicato come termini distinti, mediante i quali si afferma o si nega qualcosa di qualcos'altro. Pérez precisa anche che, in senso largo ed eminente, tali enunciazioni imitano le conoscenze angelica e divina, sebbene queste siano indivisibili⁷⁸. Si tratta, dunque, di comprendere che anche Dio e gli angeli hanno un loro linguaggio – una *locutio* –, che pure si distingue materialmente e formalmente da quello umano. A proposito della locuzione, Pérez scrive:

dico che la locuzione interna è la conoscenza giudicante [*cognitio iudicativa*] della cosa da manifestare e della volontà per la quale colui che parla [*loquens*] vuole che colui che ascolta conosca quella sua conoscenza, in virtù della stessa conoscenza ordinata per sua natura alla manifestazione volontaria, dipendente dalla libertà di colui che parla. E così la locuzione è conoscenza giudicante della cosa, conoscenza anche della volontà manifestativa, conoscenza riflessa di sé e conoscenza riflessa della capacità che la stessa conoscenza possiede di inferire la conoscenza di sé e del proprio oggetto in altro. Tuttavia, essendo questa conoscenza diversa dalle altre conoscenze, non è strano se questa è per sé visibile da altri, le altre non essendoci, a meno che non

⁷⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *Disputationes de providentia Dei* (d'ora in poi, *De providentia Dei*), disp. 3, cap. 2, OP I, p. 323b, n. 33: «Patet primo verum esse quod est affirmandum, falsum quod est negandum: veritatem transcendentalem rei, qua scilicet ens est verum ens, esse intelligibilitatem seu affirmabilitatem per iudicium, quo recte asserimus *ens est ens*: et eadem est ratio de quolibet praedicato, quod dicitur alicui esse vere a parte rei».

⁷⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 7, cap. 1, op. cit., OP II, p. 284b, n. 19: «Voco autem enunciationem proprissime quales sunt omnes humanae naturales, eam quae constat praedicato et subiecto tanquam terminis distinctis et, ut aiunt, quippiam de quopiam affirmat aut negat. Late vero et eminenter quae licet sit indivisibilis aequivale enunciationi compositae ut aequivalet divina et angelica cognitio».

intervenga questa [conoscenza]. [...] Le altre conoscenze, infatti, non sono veramente una locuzione, ma materia della locuzione.⁷⁹

La locuzione è un altro nome del giudizio, il quale per propria natura, non solo manifesta la cosa, ma giudica anche del proprio carattere volontario, e quindi libero. Non è solo l'intelletto a manifestare. Anche la volontà concorre alla manifestazione. Inoltre, nella locuzione o giudizio emerge la riflessività del soggetto su di sé e insieme la stessa capacità riflessiva. Le altre conoscenze sono soltanto materia della locuzione: non ci sono fintanto che la locuzione non è prodotta. Le conoscenze non giudicanti sono l'astratto di un concreto, ovvero materia che attende di essere informata dal giudizio. Sono temi sui quali dovremo tornare nel prosieguo, ma intanto questo testo, appena riportato, ci aiuta a sintetizzare temi già affrontati e ad aprire ulteriori campi di approfondimento.

Nel *De virtutibus theologicis* Pérez ha fornito anche una definizione logica di volontà, in analogia con la definizione logica di intelletto, esprimendosi nei seguenti termini:

Dico che la volontà è la facoltà il cui oggetto formalissimo è il bene – ovvero il bene o (*aut*) il male –; infatti, l'odio del male si riduce all'amore del bene e il non essere del male è un qualche bene⁸⁰.

Si tratta di una definizione piuttosto classica, nella quale, tuttavia, viene introdotto anche il male, ma in quanto negazione del bene e, quindi, come oggetto di odio da parte della volontà. Allo stesso modo, nella definizione logica di intelletto era introdotto il falso, ma come negazione del vero, ossia come oggetto di rifiuto da parte dell'intelletto.

Giunti a questo punto possiamo richiamare alcuni elementi fondamentali della riflessione pereziana sugli atti intenzionali. In primo luogo, *intelligere* significa “produrre o formare un *verbum*”, cioè “dire” o “parlare”; ma il verbo è lo stesso oggetto

⁷⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, disp. 3, op. cit., p. 312b, n. 36: «Dico enim locutionem internam esse cognitionem iudicativam rei manifestandae et voluntatis qua vult loquens, ut audiens cognoscat illam suam cognitionem virtute ipsius cognitionis ex sua natura ordinatae ad manifestationem voluntariam dependentem a libertate loquentis. Itaque locutio est cognitio iudicativa rei, cognitio etiam voluntatis manifestativae, cognitio reflexa sui et cognitio reflexa virtutis, quam ipsa cognitio habet inferendi cognitionem sui et sui obiecti in altero. Cum autem haec cognitio sit diversae naturae ab aliis visibilis, aliae non sint, nisi interveniente hac. [...] Aliae vero cognitiones non sunt vere locutio, sed materia locutionis».

⁸⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 1, cap. 1, op. cit., OP II, p. 284b, n. 19: «Dico voluntatem esse potentiam cuius obiectum formalissimum est bonum, seu bonum aut malum, nam odium mali ad amorem boni reducitur et non esse mali quoddam bonum est».

prodotto nell'“essere inteso” o “essere apparente”, mediante quella forma rappresentante o predicato identificato con la forma rappresentante che è lo stesso atto dell'intendere. Del resto, se intendere vuol dire principalmente giudicare la forma rappresentante prodotta nell'atto del conoscere non potrà che avere natura di predicato.

In secondo luogo, bisogna ricordare che, nel caso dell'uomo, l'intellezione attiva, cioè l'atto dell'intendere, e l'intellezione passiva, cioè l'essere inteso proprio dell'oggetto, si identificano intenzionalmente.

In terzo luogo, è utile richiamare la nozione di ragione oggettiva o ente di ragione come oggetto proprio della logica. L'ente di ragione, ovvero la ragione oggettiva è l'atto stesso che, mentre intende l'oggetto, oggettiva indirettamente se stesso per riflessione virtuale, ossia rappresenta se stesso *in actu exercito*. Dynque, quando Pérez approfondisce la natura dell'intelletto e della volontà dal punto di vista logico, fornisce due definizioni che si situano a livello delle ragioni oggettive e, quindi, riguardano direttamente la capacità riflessiva dell'intelletto e della volontà. Tali definizioni saranno certamente diverse da quelle che darà lo psicologo (*animasticum*), il quale studia gli atti intenzionali da una prospettiva diversa.

Se le cose stanno così, è lecito chiedersi in che rapporto stiano il verbo, l'enunciabile in quanto oggetto formalissimo dell'intelletto, e la riflessività dell'intelletto. A questo proposito, Pérez richiama ciò che ha già insegnato nel suo corso manoscritto sul *De anima*, del quale si sono perse le tracce. È bene dare risalto a questo testo – riportandolo di seguito – per la sua importanza nell'economia del discorso che stiamo conducendo:

Come dissi nei libri sull'anima, l'affermazione e la negazione, ad esempio questa: *Dio è sapiente*, si possono reperire tutte le volte che l'anima compara lo stesso oggetto enunciabile con se stessa, quasi dicendo e quasi pronunciando come un giudice: *Dio è sapiente come a me sembra* o *Io pronuncio e giudico che Dio è sapiente*; cosa che non può avvenire senza la conoscenza della sostanza dell'anima che conosce. E in questo differisce massimamente l'enunciare dal sentire, poiché il senso non attinge la sostanza del conoscente conoscendo la consonanza o la dissonanza dell'oggetto, in quanto è sentito, dalla sostanza senziente; ma l'enunciazione attinge la sostanza dell'enunciante percependo la consonanza o la dissonanza dell'oggetto, in quanto enunciato, con la stessa sostanza dell'enunciante⁸¹.

⁸¹ *Ibi*, 284b, n. 19: «Dixi vero in libris de anima affirmationem aut negationem, v.g. hanc, *Deus est sapiens*, reperiri quoties anima comparat ipsum obiectum enuntiabile secum, quasi dicendo et tanquam iudex pronuntiando, *Deus est sapiens ut mihi videtur* seu *ego pronuntio et iudico Deum esse sapientem*, quod sine cognitione substantiae animae cognoscentis fieri non potest. Et hoc maxime differt enuntiare a

Il discrimine tra il sentire e l'intendere o enunciare è la capacità, che manca al senso, di attingere l'io che pone l'atto. Nell'atto dell'intendere, che si risolve sempre in un'affermazione o in una negazione, l'anima mette a confronto l'oggetto enunciabile con se stessa. Ogni affermazione o negazione può, dunque, essere generalizzata nella forma "io pronuncio/mi sembra/io giudico che x è y". Il giudizio è sempre riflessivo. Più precisamente, l'intelletto in quanto facoltà enunciativa, è sempre riflettente, cioè pone sempre un giudizio, non potendo fare a meno di percepire insieme la consonanza o la dissonanza del contenuto enunciato con lo stesso Io che enuncia. Questo sviluppo ulteriore della gnoseologia pereziana è dovuto alla psicologia e non alla logica. Quest'ultima, infatti, si occupa dell'oggetto sotto l'aspetto dell'"essere conosciuto". La psicologia, invece, sviluppa ulteriormente la ricerca verso il soggetto che enuncia o giudica qualcosa sull'oggetto.

Ciò che si verifica per l'intelletto, accade anche per la volontà. Il bene e il male sono ciò che può essere rispettivamente voluto (*volitum*) o non voluto (*nolitum*). Ciò che è voluto corrisponde a ciò che è affermato dall'intelletto, mentre ciò che non è voluto corrisponde a ciò che è negato dall'intelletto. Questo avviene perché, nella volizione, è come se l'io che vuole si esprimesse nel modo seguente: "voglio che le cose stiano in un certo modo" (ad esempio, "voglio che Dio sia sapiente"). Tale enunciazione è simile a quella dell'intelletto quando dice "affermo o pronuncio che Dio è sapiente". Al contrario, nella "nolizione"⁸² l'io si esprime affermando "non voglio che Dio sia sapiente": affermazione che è simile a quella dell'intelletto: "Dio non è sapiente, come a me sembra".⁸³

L'affetto umano naturale, quindi, è qualcosa di complesso (*habet suam complexionem*): vi è, infatti, qualcosa che fa da predicato, qualcosa che fa da soggetto e qualcosa che fa da unione enunciativa. Nell'esempio proposto in precedenza, "Dio" è il soggetto, "sapiente" è il predicato e l'"essere" o il "non-essere" sono l'unione

sentire, quod sensio non attingat substantiam cognoscentis cognoscendo consonantiam aut dissonantiam sentientis, at enunciatio attingit substantiam enunciantis, percipiendo consonantiam aut dissonantiam obiecti ut enunciati ad ipsam enunciantis substantiam».

⁸² Uso questo neologismo che un calco del termine latino *nolitio*.

⁸³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 7, cap. 1, op. cit., OP II, p. 248b, n. 20: «Bonum et malum est ipsum quod potest esse volitum aut nolitum. Volitum autem respondet affirmato per intellectum et volitio affirmationi, nolitum negato per intellectum et nolitio negationi. Ratio est manifesta, quia volitionem ita exprimimus: *Volo ut hoc ita se habeat*: volo, v.g., dominum esse sapientem, quod simile est illi: affirmo et pronuntio Deum esse sapientem. Nolitionem ita exprimimus: *Nolo Deum esse sapientem*, quod respondet huic negationi: Nego Deum esse sapientem seu Deus non est sapiens, ut mihi videtur».

enunciativa. Ma questo non basta. Vi è, infatti, da considerare la riflessività dell'io per la quale ogni atto di volizione, nolizione, affermazione o negazione confronta il contenuto voluto, non voluto, affermato o negato, rispettivamente, con l'io volente, non volente, affermatore o negante. La riflessività è indicata dalle espressioni "io voglio", "io non voglio", "io affermo", "io nego". Nella volizione (o nolizione) e nell'affermazione (o negazione), dunque, avviene una comparazione tra il soggetto volente, nolente, affermatore o negante e l'oggetto voluto, non voluto, affermato o negato⁸⁴.

Il significato della dottrina pereziana sembra essere il seguente. L'atto dell'intellezione è dato da due concreti: uno oggettivo, l'altro soggettivo. Riguardo al primo, si dice che gli atti dell'intelletto o della volontà non possono stare senza i loro oggetti, con i quali costituiscono un concreto, cioè un'unità formata dall'astratta "intellezione" o "volizione" e dal suo contenuto, che senza intellesione e volizione non potrebbe apparire. Riguardo al secondo concreto, invece, si deve notare che esso è dato dall'astratta intellesione o volizione, e dal soggetto che intende o che vuole. Soggetto e oggetto sono, dunque, propriamente o concretamente tali soltanto se informati dall'atto intenzionale che è l'elemento comune ai due concreti.

D'altra parte, però, l'atto dell'intellezione e della volizione rimarrebbero un puro nulla senza un soggetto e un oggetto dell'atto. Dunque, se si vogliono pensare gli atti intenzionali nella loro concretezza, è necessario intenderli come costituiti a loro volta dal soggetto e dall'oggetto quali lati indisciungibili e reciprocamente correlati.

Ciò significa che l'atto intenzionale, da un lato, e soggetto e oggetto dell'atto, dall'altro lato, si costituiscono a vicenda e possono essere intesi, di volta in volta, concretamente o astrattamente a seconda che li si pensi rispettivamente uniti o disgiunti.

Pérez trova sostegno alla dottrina che vede nell'attività della volontà un certo enunciare – simile all'enunciare intellettuale – nei *Moralia* del filosofo e teologo francese Jérôme de Hangest (*Hieronimus de Angesto*)⁸⁵, il quale, nella prima metà del

⁸⁴ *Ibi*, p. 248b, n. 20: «Habet ergo affectus humanus naturalis suam complexionem [...] et quid respondens praedicato et quid respondens subiecto et quid respondens unioni enunciativae. Nam in proposito exemplo Deus est quasi subiectum, sapiens quasi praedicato, esse aut non esse quasi unio. Praeteres cum affectus voluntatis seu affirmativos se negativos exprimamus per voces *Ego volo* aut *Ego nolo* et haec pronomina substantiam volentis aut nolentis demonstrant. Patet sicut affirmatio intellectiva aut negatio comparat seipsam cum substantiam affirmantis aut negantis ita volitionem aut nolitionem complexam comparare obiectum volitum aut nolitum cum substantia volentis aut nolentis».

⁸⁵ *Ibi*, p. 285a, n. 21: «Infertur ex dictis cum Hieronimo Angesto in *Magnis moralibus*, cap. ... omnes differentias affirmationis et negationis intellectivae posse accomodari affectibus voluntatis complexis». Jérôme de Hangest (1480- 8 settembre 1538) fu una delle figura più importanti dell'Università di Parigi

XVI secolo, aveva approfondito il parallelismo e la stretta vicinanza tra gli atti dell'intelletto e gli atti della volontà, all'interno del suo studio sulla natura del libero arbitrio. L'approfondimento di Jérôme de Hangest è, in fondo, un corollario della convertibilità dei trascendentali *verum, ens e bonum*.

Il teologo francese, infatti, aveva spiegato che l'oggetto adeguato – che Pérez chiama “formalissimo” – della facoltà conoscitiva e della facoltà appetitiva è lo stesso; e, così, è la stessa anche la forma (*ratio*), tanto degli oggetti della facoltà quanto degli *immutativa*, ossia di quegli oggetti meno formali che sono in grado di muovere all'atto le facoltà. Se non che, l'oggetto della conoscenza appartiene alla forma dell'essere conosciuto (*esse cognitum*), mentre l'oggetto della volizione appartiene alla forma dell'essere voluto (*esse volitum*). Da questo scaturisce la conseguenza per cui vi è una duplice identità tra intelletto e volontà che riguarda rispettivamente l'oggetto e la forma (*ratio*). La prima identità consiste nel fatto che tutto ciò che è conosciuto dall'intelletto può essere voluto o non voluto dalla facoltà appetitiva. Per la seconda identità, invece, si può affermare che sotto la medesima forma (*ratio connotativa*), per la quale l'oggetto è conosciuto, può essere anche voluto o non voluto. Inoltre, sotto la stessa forma mediante la quale oggetti meno formali muovono la facoltà intellettuale a conoscere – secondo i vari modi dell'affermazione e della negazione, del comune e del singolare, della proposizione ipotetica e categorica – l'oggetto può essere anche voluto o non voluto⁸⁶.

nella prima metà del XVI secolo. Ebbe per maestro alla facoltà delle Arti di Reims lo scotista Jean Tartaret, del quale fu uno dei pupilli. Studia teologia alla Sorbona e fa parte del gruppo di teologi che censurarono l'opera dell'umanista Joannes Reuchlin (1455-1522). Pubblicò importanti scritti di logica e morale, un *De causis*, molti trattati antiprotetanti, oltre a un trattato *De usuris* rimasto manoscritto come anche il suo *Commento alle Sentenze*. Erasmo da Rotterdam fece un grande utilizzo del *De libero arbitrio* di de Hangest senza citare la fonte. Per ulteriori informazioni biografiche, si veda P. G. BIETENHOLZ-T. B. DEUTSCHER (edd.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 voll., University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1985, vol. I, pp. 163b-164; 310.

⁸⁶ Il passaggio cui Pérez fa riferimento è probabilmente il seguente: JERONYMUS DE ANGESTO, *Moralia*, cap. 1, apud Iohannem parvum in via Iacobeae sub signo Floris lili, Parisiis 1539, ff. 8vb-9ra: «cognitivae et suae appetitivae est idem obiectum adaequatum et sub eadem tam obiecta quam immutativa ratione. Esse quidem cognitionis obiectum, est ipsum esse cognitum, volitionis autem est esse volitum. [...] Primum notabile, duplex est hic identitas, videlicet obiecti et rationis. Quo ad primam, omne cognitum a potentia cognitiva potest esse a sua appetitiva volitum aut nolitum. Quo ad secundam pariter sub ea ratione connotativa qua obiectum est cognitum potest esse volitum vel nolitum, quin nimmo et sub ea ratione immutativa, videlicet communi, singulari, affirmativa, negativa, cathgorica, hypothetica, disiunctam, copulata, disiunctiva, copulativa et aliis modis immutativis quibus obiectum est cognitum, potest esse volitum vel nolitum».

La dottrina di Jerome de Hangest è riassunta da Pérez nel modo seguente. Tutti i diversi modi dell'affermazione e della negazione intellettuale possono essere resi idonei agli affetti complessi della volontà. Infatti, come l'atto dell'intelletto può essere complesso o non complesso, così l'atto della volontà può essere suddiviso allo stesso modo. Vi sarà, allora un affetto affermativo o negativo, particolare o universale, condizionato o assoluto. Tutti questi atti avranno come analogato principale e come fondamento l'affermazione e la negazione dell'intelletto⁸⁷. Del resto – fa notare Pérez –, lo stesso Aristotele nel *De anima* aveva sottolineato il parallelismo tra l'attività dell'intelletto e l'attività della facoltà appetitiva, precisando che «quando [...] l'oggetto è piacevole o doloroso l'anima lo persegue o lo evita come se affermasse o negasse»⁸⁸.

A partire dal parallelismo tra intelletto e volontà, Pérez adombra il possibile sviluppo di una logica affettiva (*logica affectiva*) che abbia come funzione quella di spiegare gli affetti umani e che potrebbe essere non solo utile, ma anche altrettanto sottile rispetto alla logica razionale⁸⁹.

3.5. Note su verità ed evidenza

Affrontando il problema dell'oggetto formale della fede teologale, Pérez ha precisato che ogni conoscenza e affetto devono essere ricondotti a qualcosa di conosciuto in modo evidente o in modo certo⁹⁰, dove la certezza e l'evidenza indicano, come già sappiamo, modi diversi del sapere. Solo il certo o l'evidente possono essere oggetto formale di intelletto e volontà, poiché solo ciò che è certo ed evidente è capace di specificare la facoltà, permettendo di distinguerla dalle altre e perfezionandone l'atto.

⁸⁷ *Ibi*, p. 285a, n. 21: «Omnes differentias affirmationis et negationis intellectivae posse accomodari affectibus voluntatis complexis; ut omittam sicut actus intellectus dividitur in complexum et in incomplexum, id est qui neque affirmat, nec negat, ita affectum voluntatis dividi posse in incomplexum et complexum. Quapropter alius affectus erit affirmativus, alius negativus, alius particularis, alius universalis, alius conditionatus, alius absolutus, etc. Hic magnus patebat campus percurrentes omnes affectus humanos per analogiam et proportionem ad affirmationem et negationem intellectus».

⁸⁸ Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, III, 7, 431a7-11. Pérez non manca di ricordare l'insegnamento aristotelico: ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 2, op. cit., OP II, p. 285a, n. 21: «Juxta Aristotelis sicut se habet in intellectu affirmatio et negatio, ita se habeat in voluntate fuga et prosequutio».

⁸⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, op. cit., disp. 7, cap. 2, OP II, p. 285a, n. 21: «Ad explicandos affectus humanus quaedam (ut ita loquar) logica affectiva non minus utilis, nec minus acuta quam illa rationalis excogitata et institui hac ostensa via posset».

⁹⁰ *Ibi*, disp. 3, cap. 7, cap. , p. 243a, n. 73: «Respondeo non esse dubitandum, omnem cognitionem et affectum revocandum esse ad aliquid evidenter aut certo cognitum».

Il probabile, invece, non potrebbe essere oggetto formale dell'intelletto e della volontà, poiché potrebbe rivelarsi anche impossibile e, quindi, incapace di muovere tali facoltà o di perfezionarne gli atti. Inoltre, l'assenso, sia esso dell'intelletto o della volontà, richiede sempre qualcosa di evidente⁹¹. È l'evidenza ad essere il fondamento dell'assenso sul piano naturale⁹². L'oggetto formale dell'intelletto, infatti, è sempre l'oggetto vero: affermazione che non potrebbe essere fatta se l'oggetto formale non fosse evidente o certo⁹³.

Si può ulteriormente approfondire la questione dell'oggetto formale dell'intelligenza dicendo che essa può essere suddivisa, come in qualche modo già sappiamo, in apprensiva, da una parte, e giudicante (*iudicativa*) ovvero assenziente (*assensiva*), dall'altra. L'assenso, infatti, è sempre un affermare, cioè un giudicare. A questo proposito, si può dire che l'oggetto formale dell'intelligenza apprensiva è sempre qualcosa di visto in sé o per lo meno di conosciuto in senso quidditativo e non enigmatico⁹⁴. Ciò che è visto in sé è ciò che è oggetto di conoscenza intuitiva, diversa dalla conoscenza quidditativa. Come noto, si tratta di una distinzione tipica del linguaggio scolastico. Il primo tipo di conoscenza prevede che la presenza, propria dell'atto del conoscere, sia assimilata alla presenza – nel senso della durata (*duratio*) nel tempo – dell'oggetto: fintanto che l'oggetto è realmente presente, dunque, deve permanere anche la presenza nell'intuizione⁹⁵. La conoscenza intuitiva o visione sembra appartenere al senso e non all'intelletto: «il senso può vedere intuitivamente i propri oggetti singoli [...] e, tuttavia, l'intelletto creato non vede intuitivamente i propri oggetti

⁹¹ *Ibi*, p. 243a, n. 73: «Quaestio ergo de nomine esse potest, an solum certum aut evidens dici debeat obiectum formale? In qua quaestione mihi placet dicere, solum illud esse obiectum formale, idque magis esse consentaneum communi modo loquendi. Communiter enim dicimus obiectum formale esse specificativum et derivare suam perfectionem in actum, quod de obiecto probabili dici non potest, cum accidere possit ut obiectum probabile sit chimaericum et impossibile: impossibile autem ut impossibile non potest suam derivare perfectionem, cum nullam habeat. Non autem differunt in modo movendi intellectum aut voluntatem obiectum probabile verum et impossibile. Deinde cum semper requiratur ad assensum aliquid evidens [...] recte dicitur illud esse obiectum formale».

⁹² *Ibi*, p. 243a, n. 73: «In naturalibus solum obiectum evidens potest esse fundamentum assentiendi».

⁹³ *Ibi*, p. 243a-b, n. 73: «Semper obiectum verum esse obiectum formale: quod dici non posset, si obiectum formale non esset semper aut evidens aut certum».

⁹⁴ *Ibi*, disp. 3, cap. 6, p. 238a, n. 45: «Aliud est obiectum formale intelligentiae apprehensivae, aliud est obiectum formale intelligentiae assensivae seu iudicativae. Obiectum formale intelligentiae apprehensivae semper est aliquid visum in se aut saltem quidditative cognitum et non per aenigmata».

⁹⁵ *Ibi*, disp. 3, cap. 11, p. 256a, n. 7: «Cognitio quidditativa creaturae potest esse non intuitiva [...] est autem de ratione intuitionis esse praesentem obiecto et assimilari obiecto praesentia, ergo si est cognitio adaequata intuitiva est adaequate praesens obiecto, ita ut praesentia essentialis obiecti, sive duratio, non sit maior quam praesentia et duratio ipsius cognitionis et intuitionis»; ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, op. cit., disp. 4, cap. 4, OP I, p. 340a, n. 47: «Intuitio petit existentiam realem sui obiecti».

intelligibili singoli»⁹⁶. Ora, l'intuizione o visione è un atto metafisicamente evidente e ogni atto di tal fatta toglie il timore e il pericolo della falsità, non per una scienza estrinseca a colui che vede, ma per una scienza appartenente allo stesso vedente. Inoltre, l'oggetto evidente muove l'intelletto per se stesso indipendentemente dal consenso della volontà⁹⁷. La conoscenza quidditativa, invece, non prevede l'esistenza attuale dell'oggetto – se non nel caso in cui l'oggetto sia Dio, nel quale essenza ed esistenza coincidono. Pérez considera questo tipo di conoscenza come la conoscenza più più perfetta⁹⁸. Si tratta della conoscenza che riguarda la *quidditas* dell'oggetto, senza considerarne l'esistenza o la non esistenza, eccettuato il caso di Dio.

Al contrario, l'oggetto formale dell'intelligenza giudicante è ciò che è conosciuto innanzitutto per assenso o come causa dell'assenso, o per un influsso immediato dell'oggetto nell'assenso o mediante un discorso, per lo meno virtuale⁹⁹. Su questa definizione piuttosto elaborata dovremo tornare in seguito. La sua portata la si capirà meglio quando parleremo dell'esistenza dell'Io e della sua inaggrabilità e innegabilità.

In generale, si sarà notato senz'altro che tra evidenza e verità si dà un legame molto stretto. L'atto non si può dire "evidente" se non ne è evidente la verità, ma la verità a sua volta non è evidente se non è evidente il complesso (*complexio*) di tutte le parti dell'oggetto, che è tale per un'unione enunciativa, ovvero per un'unione di tipo apofantico. La verità dell'atto, infatti, non è la verità di una o dell'altra o di quasi tutte le parti dell'oggetto affermato, ma è la verità o l'esistenza di tutte le parti, nessuna esclusa. Essa coincide con l'intero o anche con il complesso che risulta da tutte le parti

⁹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., p. 43a, n. 111: «Sensus potest videre intuitive singula sua obiecta [...], et tamen non potest intellectus creatus videre intuitive singula sua obiecta intelligibilia».

⁹⁷ ANTONIO PÉREZ S.J. *De virtutibus theologicis*, disp. 3, cap. 8, op. cit., p. 246a, n. 8: «Visio et omni actus evidens metaphysice tollit penitus formidinem et periculum falsitatis, non per alienam, sed per propriam scientiam videntis, nam per seipsum obiectum scibile movet intellectum ad depulsionem formidinis independenter a consensu voluntatis».

⁹⁸ *Ibi*, disp. 3, cap. 9, p. 253a, n. 45: «De ratione perfectae cognitionis est esse notitiam quidditativam obiecti, quae enim non est talis est imperfecta sicut et quaevis alia fundata in ipsa. Non potes autem respectu Dei dari cognitio quidditativa, quae non sit intuitiva Dei, cum existentia sit Deo essentialis. [...] Possumus enim obiectum creatum cognoscere quidditative, quin illud intrinsece cognoscamus, et ita habitus seu species repraesentans quidditative creaturam, potest abstrahere ab existentia et intuitione».

⁹⁹ *Ibi*, disp. 3, cap. 6, p. 238b, n. 46: «Rursus obiectum formale intelligentiae assensivae est illud, quod est primo cognitum per assensum et causa assentiendi, vel immediato influxu obiecti in assensum vel mediante discursu, saltem virtuali».

dell'oggetto affermato. Inoltre, la verità e l'evidenza si devono riferire allo stesso oggetto, quindi si implicano vicendevolmente¹⁰⁰.

Il tema della verità ci accompagnerà nel corso di tutta la nostra indagine ed è il segno che la presenza di Agostino nel pensiero pereziano è qualcosa di essenziale che ricorre in ognuna delle questioni che affronteremo.

¹⁰⁰ *Ibi*, pp. 243b-244a, n. 3: «Actus non dicitur evidens, nisi eius veritas sit evidens. Veritas autem actus non est evidens, nisi evidens sit complexio omnium partium obiecti per unionem enunciativam. Veritas enim actus non est veritas unius aut alterius aut fere omnium partium obiecti affirmati, sed veritas seu existentia omnium et integritas illa seu complexio, quae resultat ex omnibus partibus obiecti affirmati [...] veritas autem et evidentia ad idem referri debent».

4. Riflessività degli atti intenzionali e natura enunciativa del verbo

La vita intellettuale, e in generale la vita dell'anima, è parametrata in costante analogia con l'affermare e il negare o, con un verbo più generale, con l'enunciare come espressione più nobile dell'io umano; tanto che, lo abbiamo notato, anche Dio e gli angeli intendono in un modo simile all'enunciare umano, sebbene i loro giudizi non siano scomponibili in soggetto, copula e predicato. Si possono trovare indicazioni specifiche su questo punto nel trattato *De providentia Dei*. Qui Pérez spiega che ogni atto dell'intelletto è "cognizione" (*cognitio*) e "intellezione" (*intellectio*), così come ogni atto della volontà è "volizione". La cognizione, poi, si distingue in apprensione semplice (*apprehensio simplex*) e cognizione giudicativa (*cognitio iudicativa*); ma la prima non si addice a Dio, poiché soltanto la cognizione giudicativa è capace di penetrare tutti gli aspetti dell'oggetto¹. La capacità penetrativa della facoltà di giudizio, come diremo in seguito, consiste nell'individuare tutti i predicati che appartengono a una cosa, prerogativa che l'apprensione semplice non possiede, poiché, come si è detto precedentemente, essa è solo un inizio di conoscenza.

Rimangono da chiarire due punti che sono stati evocati frequentemente, ma che non hanno ancora trovato un approfondimento adeguato. Il primo riguarda la natura riflessiva degli atti intenzionali e, in particolare, degli atti dell'intelletto e della volontà. Chiarito questo punto, si scioglierà anche la questione del rapporto – se di rapporto si tratta – tra verbo e giudizio, tra intendere e giudicare. Si sarebbe potuto immediatamente far notare che, se – per Pérez – *intelligere est iudicare*, è altrettanto vero che ogni giudizio è *verbum*, come forse una lettura attenta delle pagine precedenti potrebbe da subito aver fatto intendere. Se non che, bruciare le tappe nel chiarimento di questo secondo punto avrebbe comportato la messa in ombra totale dell'approfondimento pereziano sulla dottrina dell'intenzionalità e sulla riflessività degli atti intenzionali, da

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, disp. 1, cap. 1, OP I, p. 307b, n. 8: «Omnis actus intellectus est cognitio et intellectio, sicut actus voluntatis volitio. At omnis cognitio non iudicativa est apprehensio simplex, certe unica ratio, quare repugnat Deo simplex apprehensio est quia est cognitio non iudicativa, id est non penetrans omnia, quae sunt in [obiecto], ergo Deo repugnat quamvis nobis non repugnet».

cui scaturisce una robusta teoria dell'Io, precedente di qualche anno il *je pense, donc je suis* del *Discours sur le méthode* (1637) di René Descartes².

Stando agli scritti di Pérez fino ad ora conosciuti, le pagine più importanti sulla riflessività degli atti intenzionali si trovano nella settima disputazione del *De virtutibus theologicas*, all'interno di un'ampia discussione sulla natura dell'atto di carità³. Per introdurre il tema della riflessività degli atti intenzionali ci avvaliamo di un testo che, a nostro modo di vedere, è fondamentale perché mostra qual è la posta in gioco sottesa a quella lunga discussione sulla reciproca connotazione di atto intenzionale e oggetto che viene a coinvolgere necessariamente anche il soggetto dell'atto e le sue facoltà. Il contesto è quello di una serie di argomenti a favore della tesi, sostenuta da Pérez, secondo la quale ogni atto intenzionale inevitabilmente riflette sopra di sé nell'individuo. Il terzo argomento a favore di questa tesi è il seguente:

La sentenza comune dei filosofi insegna che gli atti intenzionali sono specificati dall'oggetto e sono manifestati attraverso lo stesso. Ciò è testimoniato dalle parole di Aristotele, e porto ad esempio il secondo libro del *De anima*. Poiché lo stesso [Aristotele] disse che è necessario che tali facoltà siano spiegate attraverso l'atto [e] l'atto attraverso gli oggetti, per spiegare gli atti [Aristotele] assunse gli oggetti non di per sé [*secundum se*], ma come denominati attraverso gli atti. Gli atti, quindi, hanno la natura di oggetti, altrimenti si spiegherebbe malamente l'atto attraverso gli oggetti, in quanto denominati dagli atti – poiché [egli] premise che si vuole spiegare l'atto attraverso gli oggetti –, se gli atti non stessero dalla parte dell'oggetto e non fossero, in quanto oggetti o in quanto costitutivi dell'oggetto formalissimo, più noti in se stessi, in quanto sono azioni della facoltà⁴.

Come si vede, Pérez accetta di buon grado la dottrina di Aristotele⁵ – solitamente sostenuta dai filosofi come patrimonio comune –, secondo la quale è dall'oggetto che si

² RENÉ DESCARTES, *Discours sur le methode* (1637), a cura di Ch. ADAM-P. TANNERY, *Ouvres de Descartes*, Léopold Cerf, Paris 1902, t. VI, p. 32, l. 19.

³ Cfr. ANTONIO PÉREZ S:J., *De virtutibus theologicas*, disp. 7, capp. 2-4, op. cit., OP II, pp. 285a-295a.

⁴ *Ibi*, disp. 7, cap. 3, p. 288b, n. 8: «Communis philosophorum sententia docet actus intentionales specificari ab obiecto et per ipsum declarari quod testatur Aristotelis verbis et exemplo lib. 2, *De anima*. Cum autem ipse dixisset potentias tales explicari oportere per actus, actus per obiecta. Ad declarandos actus sumpsit obiecta non secundum se, sed ut denominata ab actibus. Actus ergo rationem obiecti habent, alioqui male explicasset actus per obiecta ut denominata ab actibus, cum proposuisset actus se velle explicare per obiecta, si actus non se tenet ex parte obiecti et essent quatenus obiecta seu quatenus constitutivi obiecti formalissimi, notiores seipsis, quatenus sunt actiones potentiae».

⁵ ARISTOTELES, *De anima*, II, 4, 415a14-22: «Chi intende effettuare una ricerca sulle facoltà dell'anima deve stabilire che cos'è ciascuna di esse e successivamente cercare le proprietà che ne conseguono e le altre caratteristiche. Ma se bisogna dire che cos'è la facoltà intellettuale o sensitiva o nutritiva, prima ancora si deve dire che cos'è l'intellezione e che cos'è la percezione, poiché le attività e le funzioni dal punto di vista logico sono anteriori alle facoltà. Ma se questo è vero, ancor prima che le attività si devono prendere in considerazione gli oggetti correlativi, poiché è di questi anzitutto, e per lo stesso motivo, che si deve trattare, ossia dell'alimento, del sensibile e dell'intelligibile».

può conoscere la natura dell'atto di cui l'oggetto è termine. D'altra parte, però, il gesuita navarrino mette in luce una sorta di circolarità nella relazione tra atto e oggetto, perché se è vero che l'oggetto specifica l'atto di cui è oggetto, è altrettanto vero che gli oggetti, in quanto sono oggetti dell'atto, vengono denominati e costituiti dall'atto stesso.

Dunque, conoscere l'oggetto vuol dire conoscere indirettamente anche l'atto che conoscendo l'oggetto lo costituisce. Si tratta di quella correlazione che avevamo precedentemente messo in luce. Atto e oggetto stanno sempre in una relazione per la quale, ad esempio, l'atto di intellesione è specificato dall'intelligibile, ma nel contempo costituisce l'intelligibile come oggetto inteso. Non vi sarebbe, dunque, l'atto dell'intelletto senza oggetto inteso o l'oggetto inteso senza l'atto dell'intelletto.

Da questa correlazione Pérez fa scaturire l'idea che gli atti stessi, in quanto si rapportano con gli oggetti nel modo esposto, non possono che essere considerati a loro volta come oggetti. Dunque, si può dire che le facoltà siano manifestate dai loro atti e gli atti si spieghino attraverso i loro oggetti; ma gli atti, a loro volta, denominano gli oggetti, cioè li costituiscono nella loro concretezza, secondo quel rapporto astratto-concreto di cui abbiamo già detto in precedenza. Per questo, dire che gli oggetti manifestano gli atti vuol dire in qualche modo che gli atti stessi – in quanto sono costitutivo essenziale degli oggetti –, manifestando gli oggetti, manifestano anche se stessi, autoggettivandosi. In effetti, per la facoltà da cui scaturiscono, gli atti sono più noti rispetto agli oggetti costituiti dagli atti, e anche rispetto allo stesso oggetto formalissimo della facoltà, il quale, in fondo, è soltanto la nota formale che accomuna tutti gli oggetti intenzionabili da una certa facoltà.

Troviamo, qui, la spiegazione di quelle note piuttosto scarse sulla riflessione virtuale che avevamo anticipato in precedenza, in attesa di un vaglio più approfondito. La riflessione virtuale consiste precisamente nell'atto che termina su se stesso, ossia nell'atto che si fa in qualche modo oggetto a se stesso. Ma ciò è possibile soltanto perché l'atto intenziona prima di tutto un oggetto e lo denomina, costituendolo nell'*esse apparens*; dove col verbo "apparire" intendiamo tutto ciò che è manifestato intenzionalmente dal soggetto, sia esso sentito, immaginato, ricordato, conosciuto o amato. Se consideriamo, ad esempio, l'atto di intellesione, possiamo dire che questo riflette sempre su di sé. Infatti, costituendo e denominando l'oggetto come oggetto inteso, l'atto non potrebbe afferrare l'oggetto senza intenzionarne anche la dimensione

costitutiva e denominante che lo stesso atto di intellesione aggiunge all'oggetto, ossia l'«essere inteso». Dunque, dire che l'atto intende l'oggetto significa implicare il fatto che l'atto rifletta virtualmente sopra di sé, autoggettivandosi. La natura dell'ente di ragione, vista in precedenza, risulta ora ancora più chiara e con essa la correzione che Pérez aveva apportato alla posizione di Pietro Aureolo. Si tratta, di vedere in questo sforzo argomentativo l'importanza dell'unità dell'Io e dei propri atti, insieme con una radicale dottrina dell'intenzionalità, secondo la quale, nell'atto intenzionale, vi è una piena identità intenzionale tra soggetto e oggetto.

La riflessività degli atti intenzionali e, in particolare, degli atti di conoscenza e di amore ha alcune fonti privilegiate che metteremo in luce nelle prossime pagine. La prima fonte è senz'altro il *De Trinitate* di Agostino. Scrive il vescovo di Ippona:

La conoscenza, per quanto sia messa in relazione alla mente conoscente o conosciuta, tuttavia si dice conosciuta e conoscente anche rispetto a se stessa; non è infatti sconosciuta a se stessa la conoscenza con cui la mente stessa si conosce. E l'amore, per quanto sia messo in relazione alla mente amante di cui è amore, tuttavia è amore anche rispetto a se stessa, cosicché è anche in se stessa, poiché anche l'amore è amato, e non può essere amato che con l'amore, cioè con se stesso⁶.

Le due dimensioni che compongono l'oggetto conosciuto o l'oggetto amato sono l'oggetto e il suo essere conosciuto o il suo essere amato. Se non che, dice Agostino, l'oggetto non esisterebbe come conosciuto o come amato senza l'atto di conoscenza o di amore che gli conferisce l'essere conosciuto e l'essere amato. Ciò fa sì, anche secondo Agostino, che mentre l'atto conosce e ama l'oggetto, insieme conosca e ami il proprio atto di conoscenza e di amore.

Spesso Agostino si sofferma sulla riflessività degli atti d'amore: «chi ama il prossimo – afferma – di conseguenza ama principalmente l'amore stesso»⁷. E ancora: «Nessuno dica: “Non so cosa amare”. Ami il fratello e ami lo stesso amore; infatti conosce di più l'amore, con il quale ama, del fratello che ama»⁸. L'operazione

⁶ AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trinitate*, Lib. IX, 5, 8, Migne PL 42, coll. 819-1098: «Notitia quam quamvis referatur ad mentem cognoscentem vel cognitam, tamen et ad se ipsam nota et noscens dicitur; non enim sibi est incognita notitia qua se mens ipsa cognoscit. Et amor quamvis referatur ad mentem amantem cuius amor est, tamen et ad se ipsum est amor ut sit etiam in se ipso quia et amor amatur, nec alio nisi amore amari potest, id est se ipso». Cfr. ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 288a, n. 7.

⁷ AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trinitate*, Lib. VIII, 7, 10, op. cit.: «qui proximum diligit consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit».

⁸ *Ibi*, VIII, viii, 12: «Nemo dicat: 'Non novi quod diligam'. Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem; magis enim novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit».

agostiniana tende, secondo una certa linea interpretativa, a sottolineare l'inaggrabile oggettività dei propri atti interiori, da cui la prova dell'aderenza costante dell'io umano a se stesso. Questo punto è particolarmente importante per comprendere l'insistenza di Pérez sulla riflessività degli atti intenzionali.

4.1. Dal Liber sententiarum di Pietro Lombardo a Tommaso d'Aquino

I medievali trovavano nel primo Libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo il riferimento a *De Trinitate*, VIII, 7, 10 e a *De Trinitate*, VIII, 8, 12, all'interno del primo capitolo della *distinctio* XVII⁹, nel quale il Vescovo di Parigi affronta la questione riguardante la missione invisibile dello Spirito Santo nel mondo. Più precisamente, egli sostiene, fedele al pensiero di Agostino, che la carità, con la quale amiamo Dio e il prossimo, è lo stesso Dio come Spirito Santo, poiché – come afferma la *Prima lettera di Giovanni* – «Dio è carità»¹⁰. Si può notare che qui il tema della riflessività degli atti di amore non è in vista.

A introdurre un'interpretazione non strettamente teologica degli scritti di Agostino riguardo all'atto di carità potrebbe essere stato Alberto Magno, influenzando, come

⁹ MAGISTER PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in quattuor libris distinctae*, lib. I, dist. 17, cap. 1, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971, t. I, pp. 142-143: «De hoc Augustinus in VIII libro *De Trinitate* ait: “Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus autem dilectio est; consequens ergo est ut ipsam praecipue dilectionem diligit”. – Item in eodem: “Deus dilectio est, ut ait Ioannes apostolus. Ut quid ergo imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum, quaerentes eum qui est apud nos, si nos esse velimus apud eum?” “Nemo dicat: Non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diligam eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notioem Deum habere quam fratrem, plane notioem, quia praesentioem, quia interiorum, quia certioem. Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quanto igitur sanctioes sumus, quanto a tumore superbiae inanioes, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectiones?” His verbis satis ostendit Augustinus quod dilectio ipsa, qua diligimus Deum vel proximum, Deus est».

¹⁰ *Ibi*, pp. 141-142: «De missione Spiritus Sancti qua invisibiliter mittitur. Iam nunc accedamus ad assignandum missionem Spiritus Sancti qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus Sanctus qui Deus est ac tertia in Trinitate persona [...] a Patre et Filio ac se ipso temporaliter procedit, id est mittitur ac donatur fidelibus. Sed quae sit ista missio sive donatio, vel quomodo fiat, considerandum est. Praemittitur quiddam ad hanc ostensionem necessarium, scilicet quod Spiritus Sanctus est caritas qua diligimus Deum et proximum. Hoc autem ut intelligibilibus doceri ac plenius perspicere valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra et sacris auctoritatibus ostensum quod Spiritus Sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est quod ipsa idem Spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum, tunc Spiritus Sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus». Come è ormai sufficientemente noto, la divisione del testo del Lombardo in distinzione è opera di un autore successivo, forse di Alessandro di Hales.

vedremo tra poco, il suo discepolo Tommaso d'Aquino¹¹. Nel suo *Commento alle Sentenze*¹², Alberto discute la sentenza agostiniana secondo la quale: “Colui che ama il prossimo, di conseguenza ama principalmente lo stesso amore”. Il dubbio nasce riguardo al modo di interpretare quell'implicazione posta da Agostino tra “amare il prossimo” e “amare l'amore”. Non è, infatti, immediato – come sembra esserlo per Agostino e Pietro Lombardo – che “amare l'amore” sia identico ad “amare Dio”. La soluzione di Alberto è particolarmente interessante:

Dico che Agostino argomenta così per il fatto che la causa esemplare è ricevuta dall'esemplato. Quindi, il senso è che colui che ama Dio ama l'amore nell'esemplare, per il fatto che [Dio] riecheggia [*resultat*] in quello. La carità increata, infatti, riecheggia nella cosa creata e così in quella che è amata come nel suo specchio¹³.

Poiché le creature sono riflesso di Dio, amare la creatura significa amare la causa esemplare ricevuta nell'esemplato, dunque significa amare quel tanto che di Dio è riflesso nella creatura. Viene, quindi, introdotta in qualche modo una distinzione tra l'amare direttamente Dio e l'amare Dio attraverso il Suo riverbero nella creatura. Se non che, gli argomenti contrari alla sentenza agostiniana, evocati da Alberto, toccano un punto più profondo. “Amare il prossimo” si compone di un oggetto e di un atto che non possono insieme fare da termine di un unico atto. O il soggetto con il proprio atto si rivolge all'oggetto, oppure si rivolge all'atto stesso. Non sembrano esserci possibilità intermedie.

Ci soffermiamo in particolare sul terzo argomento contrario, perché la risposta di Alberto è ripresa esplicitamente da Pérez come quella che più avrebbe influenzato anche il pensiero di Tommaso su un certo tipo di riflessività dell'atto amativo. L'argomento è il seguente. Non vi è alcunché che denomini se stesso. Non si può, infatti, dire che “la

¹¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 290b, n. 20: «Videtur Divus Thomas sequutus fuisse suum Magistrum Albertum Magnum».

¹² La datazione del *Commento alle Sentenze* di Alberto Magno, per come ci è giunto, è un'*Ordinatio*. La sua stesura risale con tutta probabilità alla seconda metà degli anni '40 del XIII secolo. Cfr. J. Á. WEISHEPL (a cura di), *Alberto Magno e le scienze*, ESD, Bologna 1994, p. 26.

¹³ ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in primum Sententiarum*, I, d. 17, a. 3, in *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. XXV, Vivés, Paris 1893, p. 470a: «Dico, quod Augustinus arguit secundum quod causa exemplaris accipitur in exemplato: unde sensus est, diligens Deum diligit dilectionem in exemplari, secundum quod resultat in illa: charitas enim increata resultat in creata, et ita in illa ut in speculo ejus diligitur».

bianchezza è bianca” o – se la denominazione è fatta attraverso un verbo – che la “bianchezza è biancheggiata”. Dunque, non si può dire nemmeno “l’amore è amato”¹⁴.

Alberto risponde che nel dire “amare l’amore” non vi è denominazione dell’amare verso l’amore, poiché qui si ama ciò che è già di per sé amabile. Infatti, con un solo atto numericamente identico si ama l’amore e la cosa amata, sebbene questi due lati dell’atto differiscano. L’amore è un appetito della volontà che tende nel bene o in ciò che è desiderato, e quell’appetito appartiene innanzitutto allo stesso atto e conseguentemente è anche appetito dell’oggetto. Se non che, l’oggetto è in qualche modo causa dell’atto. Ne consegue che si ama l’amore a causa di sé e l’amore piace al soggetto a causa di altro, cioè dell’oggetto. Poiché non si esige che l’atto scaturisca dalla potenza a causa dell’atto, ma a causa dell’oggetto. In questo modo, sia l’atto sia l’oggetto sono nell’appetito. Quindi, l’amore per l’amore è l’appetito dell’atto e l’amore per l’amato è l’amore tendente nell’atto stesso, e questi due amori stanno insieme. Ciò significa che non siamo nel caso in cui qualcosa di dominante denomina se stesso, come nel caso in cui si dica che la bianchezza è biancheggiata¹⁵.

Il significato della posizione di Alberto è di notevole importanza. Nell’atto di amore si dà una unità tra forma e contenuto dell’atto. La forma è l’atto stesso, la quale non potrebbe esserci senza il proprio contenuto, ossia senza l’oggetto. D’altra parte, però, l’appetito che è proprio dell’atto d’amore non può che appartenere all’atto stesso. Dunque, non si può amare l’oggetto senza amare insieme l’appetito che costituisce intrinsecamente l’essenza dell’atto d’amore. In questo modo, atto e oggetto stanno insieme nell’appetito attuale, come sintesi di atto e oggetto: le due dimensioni costitutive senza le quali non si darebbe appetito.

¹⁴ *Ibi*, d. 17, a. 3, arg. 3um, p. 470a: «idem non denominat seipsum: non enim aliquid est dictu, albedo est alba: vel etiam ut denominatio fiat verbaliter, ut dicatur, albedo albatu: ergo a simili nihil est dictu, dilectio diligitur».

¹⁵ *Ibi*, d. 17, a. 3, ad 3um, p. 471a: «Non est hic denominatio, cum dico, diligo dilectionem, cum diligo diligibile: dico enim, quod uno actu numero diligo dilectionem et rem dilectam: sed differunt: dilectio enim est appetitus voluntatis tendens in bonum vel in desideratum, et ille appetitus primo est ipsius actus, et consequenter objecti: et unum est ibi propter alterum, quia actus propter objectum: et idem sequitur, quod diligo dilectum propter se, et dilectio placet mihi propter aliud: quia non quaero actum exire de potentia propter actum, sed potius objectum; et sic utrumque est in appetitu; et tunc dilectio dilectionis est appetitus actus, et dilectio dilecti est amor tendens in ipsum, et haec simul sunt; unde ibi idem non denominat se, sicut cum dicitur, albedo albatu». Pérez cita proprio una parte di questo testo. Cfr. ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 290b, n. 20.

A ben vedere, la riflessività dell'atto d'amore era già stata estesa da Alberto a tutti gli atti intenzionali in un testo che di nuovo Pérez non manca di segnalare¹⁶. Il domenicano afferma che non è diversa la visione per la quale io vedo la parete e l'atto con il quale vedo me stesso vedente la parete. Allo stesso modo, non è diverso il concetto (*intellectus*) con il quale intendo l'uomo e quello con il quale intendo me stesso che intende l'uomo. Tutto ciò vale anche per l'amore, poiché non è diverso l'amore con il quale amo Dio e con il quale amo l'amare me stesso che ama Dio o il mio amore che ama Dio¹⁷.

Lo stesso Tommaso d'Aquino ha sostenuto esplicitamente la riflessività degli atti di amore nella *Summa theologiae*, riprendendo le indicazioni agostiniane. L'amore, infatti – spiega Tommaso –, possiede per propria natura la proprietà di riflettere sopra di sé. Chi ama qualcuno o qualcosa, ama anche lo stesso amore con cui ama¹⁸. Fin dal *Commento alle Sentenze*, Tommaso aveva sostenuto la medesima dottrina, sebbene in modo più elaborato. Per prima cosa notiamo che egli aveva invitato a interpretare l'implicazione tra amore del prossimo e amore dell'amore in due modi. Secondo il primo modo amare il prossimo vuol dire amare l'amore che è Dio, mentre nel secondo modo significa amare l'amore con cui si ama, poiché colui che ama vuole amare¹⁹.

Pérez è molto attento nel mettere in luce che, nello stesso luogo del *Commento alle Sentenze*, Tommaso introduce quella che sarà intesa successivamente come distinzione tra “riflessione formale” e “riflessione virtuale”. In un testo particolarmente complesso, Tommaso difende la riflessività dell'atto di carità, spiegando che l'atto d'amore può essere visto sia come oggetto d'amore sia come motivo dell'amore con cui lo sia ama. E

¹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, op. cit., disp. 7, cap. 3, OP II, p. 290b, n. 20.

¹⁷ ALBERTUS MAGNUS O.P., *Commentarii in primum librum Sententiarum*, d. 1, a. 12, ad 4, op. cit., pp. 30b-31a: «Unde sicut non est diversa visio qua video parietem, et video me videre: et sicut non diversus intellectus quo intelligo hominem, et intelligo me intelligere: sic non est diversus amor quo amo Deum, et amo amare me, vel amorem meum».

¹⁸ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 25, a. 2, *Opera omnia*, editio leonina, t. V, p. 199a: «Amor etiam ex ratione propriae speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum; unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare». ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 290b, n. 20: «Est expressa Divi Thomae sententia II-II, q. 25, art. 2 ubi cum retulisset haec verba Augustini 8 *De Trinitate*, c. 7. *Qui diligit proximum, consequens est ut ipse dilectionem diligit*. Ita ait, *Amor ex propria ratione speciei habet quod supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis ad amatum: unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare*».

¹⁹ THOMAS DE AQUINO O.P., *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 17, *expositio primae partis textus, Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, edd. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Paris 1929, p. 407: «Consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit», nel modo seguente: «Hoc intelligitur et de dilectione creata et increata. Qui enim diligit aliquem vult se diligere illum; et ita actum dilectionis suae diligit».

qualcosa di analogo accade quando l'anima non solo ama se stessa, ma ama anche lo stesso atto di amore con il quale ama se stessa. Quindi, bisogna distinguere due diverse situazioni. Anzitutto, l'amore può portarsi nel proprio atto di amore, come nella ragione per la quale esso è amato; e così l'anima che ama se stessa e il proprio atto di amore sono numericamente identici. Nel secondo caso, invece, si ama l'atto come oggetto diretto di amore e, allora, bisogna distinguere anche numericamente due atti di amore: 1) l'atto che è amato (*qui diligitur*) e 2) l'atto con il quale si ama (*quo diligitur*) l'atto precedente. Quest'ultimo caso è chiaro in modo più immediato considerando l'atto dell'intelletto. Infatti, gli atti si distinguono per gli oggetti, e atti diversi sono determinati verso oggetti diversi. Quindi, come sono diversi gli atti con i quali l'intelletto intende il cavallo e l'uomo, così differiscono l'atto con il quale si intende il cavallo e l'atto con il quale si intende l'atto che intende il cavallo²⁰. Questa distinzione di Tommaso tra l'atto di amore amato come motivo dell'amare e l'atto di amore amato come oggetto è la fonte dottrinale sulla base della quale sarà costituita la distinzione tra riflessione virtuale e riflessione formale. Nel primo caso – quello della riflessione virtuale –, l'atto di amore termina su se stesso, pur essendo questo un termine indiretto, mentre nel secondo caso – quello della riflessione formale – vi sono due atti di amore realmente distinti, di cui uno termina nell'altro.

4.2. La riflessione virtuale in Francisco Suárez

Dopo la linea che da Agostino giunge fino a Tommaso, passando per il contributo significativo di Alberto Magno, troviamo Francisco Suárez: l'autore che Pérez cita come colui che nella modernità è tornato sulla questione della riflessività degli atti

²⁰ *Ibi*, I, d. 17, q. 1, a. 5, op. cit., pp. 406-407: «Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligitur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam potest aliquis ex charitate diligere, potest etiam ex charitate actum suae charitatis diligere. Et tunc distinguendum est. Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum; et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus ejus, et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse. Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero qui diligitur et quo diligitur; sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguantur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus».

intenzionali. La posizione del gesuita granadino è più complessa da ricostruire²¹, ma tradisce senz'altro l'influenza di Agostino e tiene conto delle indicazioni della linea Alberto Magno-Tommaso d'Aquino. Il gesuita spagnolo introduce solitamente il tema della riflessività all'interno della discussione sulla natura degli atti volontari. Si tratta, quindi, di una questione che sembra riguardare in via principale gli atti d'amore o, in generale, l'atto di volontà.

Nel *De Trinitate*²², che costituisce il terzo trattato del commento alla Parte prima della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, Suárez parla della riflessività degli atti volontari. Qui, il gesuita spagnolo sostiene l'intrinseca volontarietà di ogni atto volontario. Infatti, come egli spiega, chi ama vuole amare, e non può amare qualcosa se non volendo amare. Dunque, l'amore è sempre volontario. Ora, non è necessario che chi ama o vuole, ami o voglia per un atto di volontà distinto dall'amore o dall'atto di volontà. Ciò può essere fatto certamente nel momento in cui si intenda far scaturire un atto riflesso distinto dall'atto di amore o di volontà; ma ciò non è sempre necessario, altrimenti si darebbe luogo a un regresso all'infinito nella ricerca di quell'atto volontario primo da cui dovrebbero scaturire tutti gli altri atti di volontà, se posti come necessariamente distinti dall'atto d'amore o dall'atto di volontà²³. Si darebbe luogo, cioè, alla seguente situazione: per amare o volere occorre necessariamente compiere un atto di volontà distinto dall'amore o dalla volontà, ma per voler volere o voler amare è

²¹ Sulla riflessione virtuale si veda M. RENEMANN, *Suárez's Doctrine of Concepts. How Divine and Human Intellection are Intertwined*, in V. M. SALAS-R. L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Boston-Leiden 2014, pp. 313-335.

²² La prima parte della *Summa* era già stata oggetto di alcuni corsi tenuti negli anni 1576-1579, durante i quali Suárez insegnò teologia presso il Collegio gesuitico di Valladolid. Cfr. RAOUL DE SCORRAILLE S.J., *François Suárez de la Compagnie de Jésus. D'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de document nouveaux*, Lethielleux, Paris 1911, t. I, p. 153: «Ils durent se partager la *Somme* de saint Thomas pour en poursuivre en quatre ans l'explication dans leurs trois cours parallèles. Una lettre de Suárez, écrite vingt ans plus tard, nous apprend quel fut son lot: "Je commençai, dit-il. La première partie de la *Somme* à Valladolid, à la fin de l'année 1576 et je la poursuivis jusqu'à la fin de 1579". Il expliqua donc les traités de Dieu et de la Trinité». In seguito, Suárez commentò ancora la prima Parte della *Summa* negli anni 1598-1599, 1600-1601, quando occupava la prima cattedra di teologia a Coimbra. L'edizione a stampa contenente la materia *De Deo uno et trino* risale al 1606 e la sua composizione è avvenuta durante il viaggio a Roma che Suárez fece tra il giugno del 1604 e il 1606. Cfr. Raoul de Scorraille S.J., *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, op. cit., t. I, pp. XX-XI; *ibi*, t. II, p. 118.

²³ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Sanctissimo Trinitatis mysterio* (d'ora in poi *De Trinitate*), Lib. VI, cap. 4, n. 9, in *Opera Omnia*, vol. I, ed. D.M. André, Vivès, Parigi 1856, p. 681a: «In primis generatim loquendo de amore, aut velle, prout commune est creaturis, vere, ac proprie dici voluntarium per se ipsum. Nam qui amat, vult amare, nec aliter amare potest, nisi volendo amare, nec aliter amare potest, nisi volendo amare, est ergo amor semper voluntarius. Et tamen necesse non est, ut quis semper cum amat, velit amare per actum volendi distinctum ab ipso amore. Potest quidem id facere, si velit elicere actum reflexum, non est tamen semper necessarium, alioqui procederetur in infinitum».

necessario volere di volere amare o volere di voler volere, come atti distinti dal volere amare, che a sua volta si distingue dall'amare; e così all'infinito. Quindi, l'unica soluzione per evitare il regresso è quella di vedere nell'atto d'amore un atto intrinsecamente volontario²⁴.

Ora, questa volontarietà degli atti di amore e di volontà è tale al modo dell'atto, che non soltanto è un *quo*, ma è anche necessariamente un *quod*. Quando, ad esempio, la volontà ama un qualche oggetto, come la salute, questa è detta "volontaria" per denominazione dall'atto di volontà; ma tale denominazione non sarebbe possibile se innanzitutto l'atto di volontà non fosse di per sé volontario. Allora, l'atto volontario in quanto denomina la salute come "salute volontaria" è ciò per cui (*quo*) la salute è volontaria, ma ciò non potrebbe avvenire se l'atto di volontà non fosse intrinsecamente volontario, cioè se non fosse in qualche modo oggetto a se stesso²⁵, quindi, *actus ut quod*. Dunque, se è vero che l'atto volontario o di amore non è l'oggetto diretto della tendenza della volontà che vuole direttamente l'oggetto, tuttavia include intrinsecamente una riflessione in se stesso per la quale si dice "volontario" in senso vero e proprio²⁶.

È chiaro che, secondo Suárez, ogni atto di volontà si compone di due dimensioni. Una per la quale la volontà tende direttamente e volontariamente all'oggetto (*actus ut quo*) e una dimensione riflessiva, altrettanto volontaria, per la quale l'atto volontario è intrinsecamente tale e tende indirettamente e riflessivamente su di sé (*actus ut quod*), come condizione necessaria affinché possa essere *actus ut quo*²⁷. Diversamente, si sarebbe costretti al regresso all'infinito per spiegare la volontarietà intrinseca degli atti volontari. Nel *De Trinitate* non compare l'espressione *reflexio virtualis*, ma il senso di ciò che si intende con tale espressione è già ampiamente e chiaramente espresso: l'inclusione necessaria nell'atto volontario del riferimento a se stesso come oggetto indiretto o riflesso.

²⁴ *Ibidem*: «Ergo semper amore et velle per se ipsum voluntarium est».

²⁵ *Ibidem*: «Et hoc est esse voluntarium per modum actus, quod non est tantum *quo*, sed etiam *quod*, imo non posset esse *quo*, in ratione voluntarii, nisi esset etiam *quod*. Nam quando voluntas amat aliquod objectum, verbi gratia, salutem, cur amore ille est, quo salus denominatur voluntaria, nisi quia ipse voluntarius est?».

²⁶ *Ibidem*: «Quamvis ergo non se habeat actus amoris, seu voluntatis per modum objecti ad quod directe tendit voluntas, nihilominus intrinsece includit reflexionem in se ipsum, ratione cuius vere et proprie voluntarius dicitur».

²⁷ *Ibi*, p. 681a-b, n. 9: «Quidquid nostra voluntas potest per duos actus, directum et reflexum [...], at velle nostrum potest nobis esse voluntarium, ut *quod*, saltem per actum reflexum distinctum».

Se non che, l'espressione *reflexio virtualis* è presente nei testi del gesuita di Granada fin dalla prima edizione delle *Disputationes metaphysicae* (1597), all'interno di una discussione sulla natura della libertà e sui suoi rapporti con l'intelletto e la volontà. A questo proposito, Suárez spiega che l'intelletto non è una facoltà libera nel suo atto. Esso è, infatti, determinato all'affermazione o alla negazione nei riguardi di un certo oggetto, tanto che, se rimanesse sospeso tra i due atti tra loro opposti, questo non sarebbe sintomo di libertà, ma piuttosto di un difetto ad operare da parte dell'intelletto. L'intelletto può rimanere sospeso, senza assentire o dissentire rispetto a un certo oggetto, semplicemente perché quell'oggetto non appare completamente nella sua verità o falsità, di modo che non costringe l'intelletto a portarsi su di esso con il proprio atto; e l'intelletto, da parte sua, non può operare. Non si può parlare, dunque, di una libertà dell'intelletto a dare o meno l'assenso²⁸. Da qui, la precisazione di Suárez, secondo la quale l'oggetto formale dell'intelletto è il vero, dove, al contrario di Pérez, la verità consiste innanzitutto nell'apprensione dell'indivisibile e non nel giudizio affermativo o negativo. L'atto dell'intelletto è, quindi, sempre determinato verso un oggetto e se l'intelletto non è determinato questo avviene perché l'oggetto non appare abbastanza e non perché l'intelletto possieda una forza intrinseca e un particolare dominio sui propri atti²⁹.

L'indifferenza verso l'oggetto che Suárez nega all'intelletto, è invece assegnata alla volontà, il cui oggetto formale è il bene. Se non che, ogni oggetto può essere buono o cattivo, conveniente o non conveniente, rispetto a diversi soggetti o sotto diverse ragioni, pur apparendo perfettamente alla conoscenza. Dunque, la volontà può essere indifferente rispetto al perseguire o rifuggire da un certo oggetto³⁰.

²⁸ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Dispp. Met.*, disp. 19, sec. 5, 14-15, op. cit., t. I, pp. 715b-716a: «Intellectus ex natura sua determinatus est ut assentiat vero et dissentiat falso; quod si neutra harum rationum in obiecto sit, aut eam ipse non percipiat, neutrum actum elicere potest, quia non potest absque obiecto operari. [...] intellectus circa talia obiecta, sic proposita, non ideo manet ex se quasi suspensus et indeterminatus quia habet intrinsecam vim et dominium sui actus, sed solum quia obiectum non est satis applicatum ut naturali impetu, quo inclinatur ad verum, ex necessitate in illud feratur».

²⁹ *Ibi*, disp. 19, sec. 5, 16, p. 716a: «Formale obiectum intellectus est veritas; in eodem obiecto non possunt esse veritas et falsitas, quia veritas consistit in indivisibili, ut supra tractatum est, et ideo per se, et quantum est ex meritis obiecti, intellectus semper est determinatus ad unum quoad speciem actus; unde, si interdum non satis determinatur, solum est quia obiectum non satis proponitur seu apparet, non vero ex interna vi et dominio ipsius intellectus supra actum suum».

³⁰ *Ibi*, disp. 19, sec. 5, 16, p. 716a: «Voluntatis autem obiectum est bonum; potest autem idem obiectum esse simul bonum et malum, seu conveniens vel disconveniens in ordine ad diversa seu sub diversis rationibus, et ideo, stante perfecta obiecti propositione seu cognitione, potest esse potentia appetitiva

È l'atto volontario che si può dire propriamente libero. Vi è, infatti, una grande differenza tra l'intelletto e la volontà. L'intelletto non può rimanere indeterminato quanto al suo atto, se non a causa di un presentarsi imperfetto dell'oggetto (*ob imperfectam propositionem obiecti*) che non permetta l'assenso o il dissenso. Al contrario, la volontà, anche di fronte a un presentarsi nitido dell'oggetto all'intelletto, può rimanere indifferente. Inoltre, Suárez precisa che questo discorso vale anche per l'intelletto e la volontà divine³¹.

L'atto dell'intelletto non è, quindi, un atto volontario; ma che cosa significa propriamente "atto volontario"? Suárez spiega che esistono due modi della volontarietà. Vi è un modo estrinseco di intendere la denominazione "volontario". Si dice "volontario" per denominazione estrinseca l'atto di una facoltà che è mossa o a cui si applica un altro atto essenzialmente volontario di una seconda facoltà. Quest'ultimo è un atto volontario nel secondo senso, cioè secondo una denominazione che gli appartiene intrinsecamente e per se stesso, come avviene per l'atto di amore. Si tratta, secondo Suárez, di un atto assolutamente spontaneo. La denominazione di "volontario" è, infatti, ricevuta dall'atto stesso e non da un altro atto. Chi ama, infatti, non può voler amare con un atto precedente e distinto dall'atto d'amore. Nel secondo modo della volontarietà, quindi, l'amore scaturisce dall'atto in modo intrinseco, immediato e senza alcun atto precedente³².

A ben vedere, però, la differenza tra i due modi della volontarietà è più profonda. Nel primo caso, quando l'atto è denominato "volontario" in relazione a un altro atto che lo precede, quell'atto successivo costituisce sia l'oggetto che l'effetto dell'atto precedente. È oggetto, poiché il primo atto tende nell'atto successivo, ma è anche

indifferens quoad specificationem ad prosequendum vel refutandum tale obiectum; indifferentia ergo quoad specificationem per se ac formaliter non reperitur in intellectu, sed in voluntate».

³¹ *Ibi*, disp. 19, sec. 5, 15, p. 716a: «In quo cernitur magna differentia inter voluntatem et intellectum, nam intellectus non potest esse aliquo modo indeterminatus circa suum actum nisi ob imperfectam propositionem obiecti. At vero voluntas etiam circa obiectum exacte propositum potest esse indifferentia iuxta capacitatem obiecti. Et hac ratione in intellectu divino nulla est proprie indifferentia quoad iudicium, quia semper est actus scientiae evidens et cum perfecta manifestatione obiecti; in voluntate autem est indifferentia respectu obiectorum, etiamsi perfectissime proponantur».

³² *Ibi*, disp. 19, sec. 5, 17, p. 716b: «Suppono duobus modis posse actum esse voluntarium: primo extrinsece, per denominationem ab actu alterius potentiae moventis seu applicantis aliam potentiam ad opus, quomodo deambulatio est voluntaria quando quis sponte sua se movet. Secundo modo, est aliquis actus voluntarius intrinsece et per seipsum, ut actus amoris voluntarius est; quid enim magis spontaneum quam amare? Et tamen, per se loquendo, non est voluntarius per denominationem ab alio actu, sed per seipsum. Non enim est necesse ut qui amat priori et distincto actu velit amare [...]; immediate enim et absque priori actu potest quis amorem elicere, et ipsummet amare, intrinsece est velle amorem».

effetto, poiché è causato dall'atto precedente. Al contrario, l'atto intrinsecamente volontario non può essere oggetto ed effetto di sé. Per questo bisogna dire: 1) che ha un altro oggetto nel quale tende direttamente; 2) che è effetto della facoltà stessa dalla quale scaturisce e 3) che è volontario soltanto per una qualche riflessione virtuale (*per quamdam reflexionem virtualem*) che include in se stesso. Si dirà, allora, che tale atto è voluto come atto e non come oggetto³³.

La riflessione virtuale sembra essere circoscritta da Suárez agli atti volontari³⁴. Questo aspetto del pensiero suareziano è confermato da un testo contenuto nel *De gratia Dei* e, in particolare nel quinto libro (*De auxilio efficaci gratia Dei*). Qui, il gesuita di Granada affronta nuovamente il tema della natura dell'atto volontario e ribadisce che il voler amare non è un atto composto da due atti distinti – uno precedente e uno successivo –, ma piuttosto è un unico atto. Colui che ama, infatti, amando l'oggetto, ama insieme il suo stesso atto, senza che vi sia una precedenza temporale o essenziale tra oggetto e atto; e senza che vi sia, oltretutto, la prederminazione di un primo atto di volere su un secondo atto di tipo amativo. Diversamente, si sarebbe costretti a procedere all'infinito nell'individuare l'atto prederminativo dell'atto d'amore. D'altra parte, l'atto d'amore è una vera azione formale (*actio formalis*), non virtuale; ma che tuttavia non si distingue da se stessa ed è, quindi, di per se stessa volontaria. Si tratterà, allora, di

³³ *Ibi*, disp. 19, sec. 5, 17, p. 716b: «Sed est differentia, quod in priori modo voluntarii, actus qui denominatur voluntarius ab alio est obiectum et effectus eius; obiectum quidem, quia in ipsum tendit prior actus; effectus autem, quia talis actus non solum est volitus ut obiectum, sed etiam causatus, saltem mediate, quatenus ex vi actus voluntatis vel appetitus applicatur inferior potentia ad operandum. At vero actus qui per seipsum est intrinsece voluntarius non comparatur ut proprium obiectum vel effectus ad illum actum quo est voluntarius, quia est voluntarius seipso, et non est proprie obiectum vel effectus sui ipsius; habet ergo aliud obiectum in quod directe tendat, et est effectus potentiae a qua elicitur, et solum per quamdam virtualement reflexionem, quam in se includit, est voluntarius; unde dici solet volitus per modum actus, non per modum obiecti». Quanto alla *riflessione virtuale* si consideri anche il seguente testo: FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De voluntario et involuntario*, disp. 1, sec. 1, in ID., *Opera omnia*, vol. IV, ed. D. M. André, Vivés, Paris 1856, p. 160a, n. 2: «Ipsa interior volitio, quae est actus elicited, ita est voluntaria, et volita ut actio, seu actus ut sit proprie obiectum volitum, quia necesse est huiusmodi actum habere obiectum a se distinctum, circa quod directe versetur. Unde solum ipse est volitus intrinsece, et per se ipsum per quamdam virtualement reflexionem, quam in se includit, et ideo dicitur volitudo per modum actus non per modum obiecti»

³⁴ È vero che la riflessività degli atti volontari è più immediata rispetto agli atti intellettivi e il rapporto tra volontarietà e riflessività è è più stretto. Non a caso, Pérez cita i luoghi Suáreziani nei quali il tema del volontario e della sua intrinseca riflessiva è messo a tema esplicitamente. ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 7, cap. 3, op. cit. OP II, p. 288b, n. 8: «Sed qui omnium optime, et expressissimè tradidit doctrinam de voluntario [...] est Suárez, qui videatur 1. 2 tract. 2 de voluntario, disp. 1 sect. 1, n. 2 et sequentibus, praesertim 5 et 6 videatur idem lib. 6 de Trinitate, cap. 4 et disp. 19 Metaph. sect. 5».

includere una qualche riflessione virtuale nello stesso atto d'amore, senza che vi sia una predeterminazione ad amare da parte di un atto precedente³⁵.

Di nuovo, la riflessione virtuale è circoscritta al campo degli atti intrinsecamente volontari. Nella prospettiva suareziana, dunque, pare che gli atti intellettivi non siano intrinsecamente riflessivi.

Se non che, nelle *Disputationes metaphysicae*, l'indagine sulla natura della causa esemplare aveva portato Suárez ad estendere esplicitamente la riflessione virtuale a tutti gli atti intellettivi. Per comprendere tale posizione bisogna fare alcune premesse sulla natura dell'esemplare (*exemplar*). Con questo termine, spiega Suárez, non bisogna intendere la cosa conosciuta oggettivamente o esistente nell'intelletto in senso oggettivo³⁶. Piuttosto, l'esemplare è l'atto stesso dell'intelletto; dunque inerisce formalmente all'intelletto come suo concetto formale³⁷; dove per "concetto formale", come è noto, bisogna intendere l'atto o il verbo per il quale la cosa è conosciuta. Si dice "formale" perché inerisce all'intelletto come sua ultima forma; ed è chiamato "concetto" perché è metaforicamente inteso come frutto del concepimento della mente³⁸. Infine – specifica il gesuita granadino –, non appartiene alla natura dell'esemplare il fatto di essere conosciuta in atto e direttamente come oggetto *quod*.

³⁵ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De gratia*, lib. V (*De auxilio efficaci gratiae Dei*), cap. 16, in *Opera omnia*, ed. C. Berton, vol. VIII, Vivés, Paris 1887, p. 468a-b, n. 9: «Cum homo voluntarie amat vel odit, non alio actu formali vel interpretativo vult amare. Sed ipsomet actu, quo amat directe objectum, amat intime et quasi reflexe actum ipsum. Neque necessarium est prius natura aliquem velle amare quam amet, aut voluntatem amandi esse aliquid in voluntate distinctum ab ipso amore, et realiter influens, vel efficiens ipsum formalem amorem; sed unico impetu voluntas amat objectum, et illemet amor seipso est voluntarius et amatus. Alias oportet in infinitum procedere, quia quilibet amor voluntatis est voluntarius et amatus, et ita in nullo potest melius sisti quam in ipso primo amore quo incipit objectum amari. Quia, sicut illo actu amatur objectum, ita ratione objecti ipse etiam amor amatur; unde neque prius amatur amor quam objectum, nec objectum potest amari quin amor ipse ametur. Sic ergo, quando voluntas libere determinetur ad volendum vel amandum, libera determinatio non est aliquid praeivium ad ipsam actionem amandi, sed quia ipsa actio amandi seipsa voluntaria est, per seipsam est formalis determinatio voluntatis in actu secundo, ante quam non antecedit alia determinatio in actu primo, ut ostendi; neque est necessaria alia praevia determinatio in actu secundo, quia alias prederetur in infinitum, et quia per ipsam voluntariam actionem sufficientissime fit talis determinatio [...] et ita illa determinatio non est virtualis actio, sed formalis, non distincta ab ipsamet per seipsam voluntaria est, et quamdam reflexionem virtualem includit. Unde immerito vocatur praedeterminatio respectu ejusdem voluntatis, cum nullo modo antecedit tempore vel natura determinationem ejus».

³⁶ FRANCISCO SUÁREZ, *Dispp. Met.*, disp. 25, sec. 1, 10, op. cit., t. I, p. 902b: «Dico primo: exemplar non est res objective cognita, seu objective tantum existens in mente artificis».

³⁷ *Ibi*, disp. 25, sec. 1, 26, p. 906b: «Dico secundo: exemplar inest formaliter intellectui tanquam conceptus formalis ejus».

³⁸ *Ibi*, disp. 2, sec. 1, 1, p. 64b: «Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptus objetivo».

Tuttavia, affinché l'esemplare possa causare, appunto, come causa esemplare; bisogna che in qualche modo sia conosciuto³⁹.

A questo proposito, Suárez ha sostenuto che non è necessario ammettere l'esistenza di una riflessione formale durante tutta l'operazione dell'artefice per la quale l'esemplare sia oggetto *quod*, ossia oggetto diretto della conoscenza in atto dell'artefice. Al contrario, alla produzione da parte della causa esemplare sono sufficienti: 1) l'intuito della mente verso la cosa o verso l'operazione da compiere e 2) la rappresentazione della cosa da produrre. L'esemplare – l'atto con il quale l'artefice conosce la cosa da produrre o l'operazione da compiere – sarà conosciuto implicitamente e al modo di una tendenza verso l'oggetto (*per modum tendentiae ad obiectum*), attraverso quella riflessione implicita e virtuale (*implicita et virtualis reflexio*) che ogni atto della mente include in sé e per la quale si dice che l'atto conosce se stesso come oggetto *quo* e non come oggetto *quod*⁴⁰.

La riflessione virtuale giunge a coinvolgere tutti gli atti intenzionali, non solo gli atti volontari, ma anche gli atti intellettivi. Nella riflessione virtuale l'atto è conosciuto implicitamente e indirettamente come un *quo*, non come un *quod*. L'atto si conosce come "ciò per cui" l'oggetto *quod* – il termine diretto del tendere dell'atto – è conosciuto o amato o voluto. Sebbene manchi la consapevolezza immediata dell'oggetto *quo* e non sia nemmeno necessaria allo svolgersi dell'atto, questa è virtualmente presente.

4.3. La riflessione virtuale pereziana

Se torniamo alla riflessività degli atti intenzionali nel pensiero di Pérez, ci accorgiamo che egli esplicita, spiega e in qualche modo rivede il pensiero di Suárez. In

³⁹ *Ibi*, disp. 25, sec. 1, 31, p. 908a: «Dico ergo tertio: non est de ratione exemplaris, ut sic, non esse quantum ad esse ejus, quod sit actu et directe cognitum ut objectum quod; tamen ut causet, oportet ut aliquo modo cognoscatur».

⁴⁰ *Ibi*, disp. 25, sec. 1, 39, op. cit., pp. 909b-910a: «Addendum tamen existimo, non toto tempore quo durat operatio exterior procedens ab arte, necessariam esse illam reflexionem formalem; quod mihi quidem satis probare videtur experientia et ratio, quia ipsa directa repraesentatio, et quasi intuitus mentis circa rem vel operationem faciendam, sufficit ad dirigendam operationem. Tunc ergo non est necesse ut exemplar cognoscatur tanquam objectum quod, sed satis est ut implicite et per modum tendentiae ad objectum aliquo modo cognoscatur, ea tantum implicita et virtuali reflexione, quam quilibet actus mentis in se includit, ratione cujus dicitur cognosci seipso ut quo, quamvis non cognoscatur ut quod». Si può considerare anche il seguente testo: FRANCISCO SUÁREZ, *De gratia*, lib. III (*De auxiliis internae divinae gratiae in genere*), cap. 3, op. cit., p. 16a, n. 8: «Perceptio mentis in se virtualiter reflectitur».

primo luogo, Pérez identifica l'intelletto e la volontà come facoltà che si esprimono propriamente nell'enunciazione. Da qui, l'essenza della riflessione virtuale viene chiarita dicendo che ogni enunciazione dell'intelletto o della volontà non può che mettere implicitamente a tema il soggetto dell'atto, cioè l'Io. Ora, l'Io che agisce intenzionalmente è sempre costituito, nell'agire, dallo stesso atto intenzionale che è la forma comune e costitutiva del soggetto e dell'oggetto. D'altra parte, non vi è atto intenzionale che non includa in sé il soggetto dell'atto, poiché senza soggetto e senza oggetto, ossia senza le due "materie" della forma intenzionale non ci può essere forma e, quindi, atto. Ciò nonostante l'oggetto dell'atto rimane il termine diretto dell'atto intenzionale, mentre il soggetto è l'oggetto indiretto, implicitamente intenzionato per riflessione virtuale: espressione con la quale si intende quella riflessione il cui oggetto, sebbene implicito, non può essere rimosso o negato, pena il venir meno dell'atto stesso.

A questo proposito, Pérez non ha rinunciato a dare una propria dimostrazione della riflessività degli atti intenzionali, che risulta indipendente dall'autorità delle sue fonti. La via più immediata per mostrare l'esistenza di una riflessione virtuale è quella di partire dagli atti volontari; ma questo non significa, come abbiamo visto, che essa non si estenda a tutti gli atti intenzionali. Sarà bene dar conto delle argomentazioni pereziane perché queste sono gravide di conseguenze gnoseologiche, ma soprattutto metafisiche.

Ogni *notitia* in genere riflette sempre sopra di sé. Infatti, o è notizia di sé, ma allora è già conoscenza riflessa, o è conoscenza di altro. In questo secondo caso, tale notizia sarà somiglianza (*similitudo*), immagine (*imago*) e segno (*signum*) dell'oggetto. Ora, il segno manifesta altro attraverso la conoscenza di sé; l'immagine rappresenta rappresentando se stessa; la somiglianza e ciò di cui è somiglianza sono conosciute per un'unica conoscenza⁴¹. Ciò significa – come già sappiamo – che la conoscenza è identica alla cosa conosciuta, sebbene essa abbia natura di segno, somiglianza e immagine. La conoscenza è un *quo* che manifesta un *quod*, dal quale è indistinguibile nell'atto intenzionale. Se non che, la conoscenza di qualcosa non può essere segno, somiglianza e immagine di altro, se non rappresentando se stessa. È questo il modo pereziano per esprimere due aspetti del conoscere intenzionale: 1) il fatto che l'atto del

⁴¹ ANTONIO PÉREZ, *De virtutibus theologicis*, disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 288a, n. 7: «notitia vel est sui tanquam praecipui obiecti vel alterius. Si primum, iam est reflexa; si secundum, erit similitudo, et imago, et signum obiecti. At signum sui cognitione manifestat aliud, imago repraesentat repraesentando seipsam, similitudo et id cuius est similitudo unica cognitione noscuntur».

conoscere è un *fieri aliud in quantum aliud* e 2) il fatto che l'atto conoscitivo non può manifestare qualcosa senza insieme manifestarsi. Il primo aspetto, riguarda la natura stessa dell'intenzionalità, mentre il secondo aspetto è proprio della riflessione virtuale.

Nell'atto amativo e, in generale, in ogni atto affettivo, ciò che si è detto della conoscenza è ancora più evidente. Infatti – spiega Pérez, riprendendo un'argomentazione ormai nota –, colui che ama, per ciò stesso vuole amare; e colui che odia, per ciò stesso vuole odiare. L'affetto, infatti, è volontario in sé e non per qualcosa di estrinseco a sé. Infatti, appartiene all'essenza di ciò che è volontario l'essere formalmente voluto, come appartiene all'essenza dell'involontario di non essere voluto. Diversamente, non si comprenderebbe perché più una cosa è voluta e più è volontaria⁴².

Riassumendo, nella riflessione virtuale suareziana, il protagonista è l'atto. Esso tende direttamente verso un oggetto, ma per fare ciò deve implicitamente o indirettamente riflettere su di sé e farsi oggetto indiretto di sé medesimo. Mentre la dottrina suareziana ha come primo modello quello degli atti che intenzionano oggetti semplici, Pérez calibra l'attività dell'intelletto e della volontà sull'apofansi. Per il gesuita navarrino gli atti dell'intelletto e della volontà sono innanzitutto giudicanti. Da qui, una inevitabile ricalibrazione del concetto di riflessione virtuale. Più precisamente, "tendere all'oggetto diretto dell'atto intenzionale" vorrà dire "pronunciare un giudizio", mentre "riflettere virtualmente sull'atto come oggetto indiretto" vorrà dire "riflettere su colui da cui l'atto scaturisce", ossia sul soggetto, senza il quale l'atto intenzionale rimarrebbe una pura astrazione. L'atto intenzionale è iconico in un duplice senso: fa apparire altro, ma a patto che in qualche modo appaia esso stesso.

Pérez nota che nel linguaggio ci sono dei termini che implicitamente rimandano alla riflessività degli atti. Questi termini sono i pronomi "Io" (*ego*), "Tu" (*tu*), "Egli" (*ille*). "Io" indica la prima persona, cioè colui che parla in quanto parla o con la mente o con la voce, esprimendo una locuzione. Il pronome "Tu" significa la seconda persona in

⁴² *Ibi*, p. 228a, n. 8: «De amore autem, et universim de omni affectu idem probo, quia evidentissimum videtur, eum qui amat, eo ipso velle amare; eum qui odit, velle odisse. Et ratio est, quia de ratione affectus est esse voluntarium in se, non vero in sola causa, aut in aliquo connexo, aut interpretative. De ratione autem voluntarii in se, est esse formaliter volitum, sicut de ratione involuntarii positive, seu simpliciter, seu secundum quid, esse nolitum. Alioqui si de ratione voluntarii non esse volitum et involuntarii nolitum, cur crescente ratione voliti, eo ipso censetur ab omnibus cresce<n>te ratio voluntarii?». E ancora: «Ego nullam rationem invenio praeter hanc apertam, iuxta nostram sententiam, scilicet sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. At esse voluntarium, est esse volitum, seu fieri tanquam volitum, seu fieri, aut recipi tanquam nolitum. Igitur esse magis volitum, est esse magis voluntarium».

quanto seconda, cioè colei con la quale l'“Io” parla, in quanto essa ascolta la locuzione dell'“Io”, o vocale o mentale. Il pronome “Egli” (*ille*) o “quello” (*illud*) significa, invece, la terza persona in quanto è una “cosa” (*res*) altra dall'“Io” e dal “Tu”. Ora, a noi sembra che qui per “riflessività” si intenda propriamente un'unica cosa: la relazione che ogni atto intrattiene, non solo con il suo oggetto diretto, ma anche con il soggetto da cui l'atto scaturisce. L'“Io” indica il soggetto al quale l'atto si riferisce. Il “Tu” indica colui al quale si offre l'atto dell'“Io”, e si dice “Tu” relativamente all'“Io”. “Esso” o “Egli” indica qualcosa o qualcuno di esterno alla coppia “Io, Tu”; ma si dice tale secondo una certa relazione con l'“Io” e con il “Tu”. E quest'ultimo a sua volta è pronome relativo all'“Io”⁴³.

Allo stesso modo avviene per tutti quei pronomi o aggettivi che implicano il concetto di prima persona, seconda persona e terza persona. “Questo” (*hic*) significa qualcosa in quanto è presente a me che parlo e “codesto” (*iste*) significa qualcosa in quanto è presente a un “Tu”. Lo stesso avviene per quegli avverbi di luogo che possiamo dividere in tre gruppi: 1) “qui” (*hic*), “da questa parte” (*hac*), “da qui” (*hinc*); 2) “a codesta cosa” (*isthuc*), “di lì” (*isthinc*); 3) “là” (*illuc*), “da quel luogo” (*illinc*). I primi significano il luogo nel quale si trova il soggetto della locuzione. I secondi indicano il luogo nel quale si trova la persona che sente la locuzione. Infine, tutti gli altri avverbi significano il luogo nel quale è la cosa o la persona, la quale non è significata come colei che parla o come colei che ascolta l'“Io” che parla. Lo stesso avviene per gli avverbi di tempo: “ora” (*nunc*), “allora” (*tunc*), “prima” (*antea*), “dopo” (*postea*). Alcuni indicano o il tempo presente a colui che parla, in quanto parla, o il tempo passato o il futuro, rispetto allo stesso parlante in quanto parlante. Se non vi fosse riflessione, questo non potrebbe accadere. Secondo Pérez, questo aspetto della riflessività degli atti intenzionali, che si esprime pienamente anche nel linguaggio, è qualcosa di per sé noto⁴⁴, cioè qualcosa che pur non essendo messo a tema è ovvio e implicito in ogni atto

⁴³ *Ibi*, pp. 288b-289a, n. 11: «Agmen ducant illa pronomina *ego, tu, ille*. Pronomen *ego*, ex omnium gentium et grammaticorum consensione significat primam personam, hoc est loquentem ut loquentem, sive mente aut voce fiat locutio. Pronomen *tu* significat secundam personam ut secundam, hoc est personam cum qua loquor, quatenus audit meam locutionem, sive vocalem sive mentalem (si mente loquar, ut cum Deo) pronomen *ille* seu *illud* significat personam ut rem, tanquam aliam a te et me».

⁴⁴ *Ibi*, p. 289a, n. 11: «Hinc infertur, omnia pronomina et adiectiva, sive mentalia sive vocalia, quae involvunt conceptus primae personae ut primae et secundae ut secundae et tertiae ut tertiae, reflecti supra se, ut hoc pronomen *hic* significat aliquem quatenus mihi loquenti est praesens, et *iste* significat aliquem quatenus tibi est praesens. Eadem est ratio de illis adverbis loci, *hic, hac, hinc, isthuc, isthinc, illuc, illinc*: prima enim significant locum, in quo est <locutio>, ut tale; secunda locum, in quo est persona audiens locutionem, quatenus talem; tertiam locum, in quo est res aut persona, quam non significa ut loquentem aut me audientem. His similia sunt adverbi temporis ut *nunc, tunc, antea, postea* etc.

intenzionale. Pérez ha distinto tre modi nei quali qualcosa si può dire per sé noto. In un primo modo, si dice per sé noto ciò che è logicamente noto a partire dalla connessione dei termini di una proposizione. In un secondo modo, per sé noto è ciò che è in grado da solo di muovere la facoltà intellettiva. In un terzo modo, per sé noto è ciò che muove la facoltà conoscitiva senza che vi sia una ragione manifestativa precedente⁴⁵.

Il significato complessivo di questa dottrina sembra essere il seguente. I pronomi che appartengono al linguaggio umano manifestano tutti una certa relazione diretta o indiretta con l'io. Anche in essi, dunque, si manifesta una riflessività, cioè un certo dirigersi della mente verso la scaturigine della locuzione, cioè verso il soggetto. Quest'ultimo, poi, si trova sempre situato temporalmente e spazialmente e tutto si dispone relativamente alla situazione dell'io.

Inoltre, ogni affermazione o negazione, sia essa mentale o vocale, significa la cosa (*res*) in rapporto al tempo e allo stato presente di colui che parla in quanto parla; ma può significare anche la cosa come presente, come passata, come futura, come esistente in modo condizionato. Anche gli avverbi di tempo, quindi, sono riflessivi⁴⁶. Essi rimandano a una *res*, ma la cosa è sempre contenuto di una affermazione o di una negazione che scaturisce da un io. Ogni affermazione o negazione, infatti, enuncia qualcosa riguardo al soggetto o in quanto prima persona, o in quanto seconda persona, o in quanto terza persona. Non è possibile, infatti, fare esperienza di una enunciazione senza pensare alla prima, alla seconda o alla terza persona del verbo che compare nell'enunciato. Ma tutti questi pensieri, in quanto atti intenzionali, sono riflessivi, come si è detto. Rimane vero, dunque, che ogni affermazione e ogni negazione riflettono sopra di sé⁴⁷.

quamobrem significant vel tempus praesens ipsi loquenti ut loquenti vel praeteritum aut futurum respectu ipsius loquentis ut loquentis, quod sine reflexione fieri non potest. Haec omnia non probo, sed tanquam per se nota suppono».

⁴⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *Definitiones et axiomata*, Ms. APUG Curia F.C. 170, ff. 3r-v, n. 8: «8. Aliquid dicitur per se notum tripliciter: 1° logice et propter quandam constructionem terminorum, 2° quia movet potentiam per se, 3° quia ita movet potentiam intellectivam per se ut nulla habeat rationem priorem manifestativa ipsius».

⁴⁶ ANTONIO PÉREZ, *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 289a, n. 12: «Omnis affirmatio aut negatio, sive mentalis sive vocalis, rem significat cum habitudine ad tempus, statumve praesentem loquentis ut loquentis, sive eam significet ut praesentem, sive ut praeteritam, sive ut futuram, sive ut conditionatam existentem ut possibilem nunc, patet eodem modo atque adverbium illa reflecti supra se».

⁴⁷ *Ibi*, p. 289a, n. 13: «Omnis affirmatio aut negatio enuntiat aliquid de subiecto vel tanquam de prima persona vel tanquam de secunda vel tanquam de tertia. Experire enim quaeso an quidquam possit enuntians cogitare aut loqui, nisi per primam aut secundam aut tertiam verbi personam. At haec omnes

Come si può notare, sta diventando sempre più chiaro ciò che abbiamo preannunciato parlando della differenza essenziale tra la riflessività virtuale suareziana e la riflessività virtuale pereziana. Questa differenza consiste essenzialmente in questo: per Pérez, il pensiero è essenzialmente apofantico, dunque non può rinunciare ad affermare o negare, se non venendo meno a se stesso. Ciò significa che pensare, secondo l'indicazione aristotelica di *Metafisica*, Γ, già ricordata, non è altro che determinare. Ora, il determinare, come atto proprio del pensiero, può avvenire soltanto secondo una certa riflessività virtuale. Che vi sia, dunque, riflessività negli atti intellettivi è il punto su cui Pérez e Suárez sono concordi. Non pare esservi accordo, invece, sulla natura propria dell'atto intellettuale.

Pérez esprime nel modo più chiaro ciò che ormai abbiamo compreso: secondo il gesuita spagnolo *intelligere* è produrre un *verbum*, cioè *iudicare*.

Si aggiunga che ogni affermazione o negazione è un verbo, per il quale parliamo con noi stessi con una locuzione interna in senso proprio. Le apprensioni, infatti, non sono propriamente una locuzione perfetta, ma sono chiamate così poiché sono un inizio di locuzione (*inchoata locutio*) e parti dell'enunciazione. Non può accadere che qualcuno indirizzi una parola ad altri, senza pensare riguardo a colui al quale sta parlando. Quindi, quando parliamo interiormente con noi stessi, cioè quando affermiamo o neghiamo, è necessario che pensiamo sempre a noi stessi. Ma non è sempre necessaria una conoscenza riflessa che giudichi formalmente che noi siamo coloro ai quali parliamo interiormente⁴⁸.

Si potrebbe obiettare alla nostra lettura della dottrina pereziana, che se è vero che ogni affermazione o negazione è verbo, non è detto che valga il reciproco. Non è detto, cioè che ogni verbo sia riducibile a un'affermazione o a una negazione. Tuttavia, si può fugare ogni dubbio su questo punto considerando che Pérez ha evocato su questo punto l'autorità di un passo di Tommaso d'Aquino nel quale il *verbum* viene identificato esplicitamente, non con l'apprensione semplice, ma con la locuzione. Converrà riportare il passo di Tommaso per apprezzarne il dettato.

cogitationes sunt supra se reflexive, ut supra dixi. Ergo omnis affirmatio et negatio sunt reflexive supra se».

⁴⁸ *Ibi*, p. 289a, n. 14: «Adde omne affirmationem et negationem nostram mentalem, esse verbum, quo nobiscum loquimur propriissima locutione interna (apprehensiones enim proprie non sunt locutio perfecta, sed ita vocantur, quia sunt inchoata locutio, et partes enuntiationis). Fieri autem non potest, ut quis aliquem alloquatur, nisi de illo cogitet, cui loquitur. Nos ergo cum interius nobiscum loquimus, idest cum affirmamus aut negamus, necesse est ut de nobis ipsis cogitemus. At non est necessaria semper cognitio reflexa formaliter iudicans nos esse, quibus loquimur interius».

Si deve sapere che nelle operazioni dell'intelletto vi sono alcuni gradi. Nel primo [grado], infatti, vi è l'intuito semplice dell'intelletto nella conoscenza dell'intelligibile e questo non possiede ancora la natura del verbo (*nondum habet rationem verbi*). Nel secondo [grado] vi è una disposizione dell'intelligibile verso la manifestazione, o [verso la manifestazione] di altro, per il fatto che qualcuno parla all'altro o a se stesso. Accade, infatti, di parlare con se stessi. E questa [manifestazione] primariamente riceve la natura di verbo. Quindi, non dice nient'altro che una qualche emanazione dall'intelletto al modo del manifestante⁴⁹.

Il contesto di questo passo tommasiano riguarda la generazione del Verbo divino da parte di Dio Padre⁵⁰. Tommaso spiega che vi sono essenzialmente due operazioni dell'intelletto: 1) il semplice intuito, che può essere senz'altro identificato con l'apprensione semplice di un significato, e 2) il verbo, che è una certa disposizione di quel significato ad essere manifestato attraverso una locuzione che può essere rivolta verso altri o anche verso se stessi. È questa disposizione (*ordinatio*) verso la manifestazione che può essere chiamata propriamente "verbo". Essa è intesa come una sorta di emanazione proveniente dall'intelletto, inteso come manifestante. La disposizione di cui parla Tommaso, spiega Pérez, non deve appartenere alla volontà, poiché prima di ogni atto di volontà vi è il giudizio vero e, in particolare, vi è la manifestazione di questo giudizio. Ora, certamente la disposizione verso la manifestazione, in quanto è verbo, è un'intellezione e non si distingue dallo stesso giudizio, altrimenti, per manifestare il giudizio, sarebbe necessario un giudizio riflesso in senso formale, che costringerebbe a un regresso all'infinito nella ricerca di quel giudizio capace di manifestare in senso proprio la disposizione alla manifestazione: cioè il verbo⁵¹.

⁴⁹ THOMAS DE AQUINO O.P., *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 27, q. 2, a. 1, op. cit., t. I, p. 655: «Sciendum est, quod in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur, vel sui ipsius, secundum quod contingit aliquem etiam sibi ipsi loqui, et haec primo accipit rationem verbi; unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis». Si veda anche il passo citato da Pérez. Sebbene l'edizione a stampa rimandi al secondo libro del *Commento alle Sentenze*, la citazione non contiene discrepanze sostanziali. ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicas*, disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 289a, n. 14: «Sed non gravabor referre verba D. Thomae in I, dist. 27, q. 2, art. 1. *Sciendum est* (inquit) *quod in operationibus intellectualibus sunt quidam gradus; primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi; secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem, vel alterius, secundum quod aliquis alteri loquitur; vel sui ipsius, secundum quod contingit loqui etiam sibi ipsi; et haec primo accipit rationem verbi: unde nihil aliud dicit, quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis*».

⁵⁰ THOMAS DE AQUINO O.P., *Scriptum super libro Sententiarum*, I, d. 27, q. 2, a. 1, op. cit., p. 653: «*Utrum Verbum dicatur proprie in divinis*».

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicas*, disp. 7, cap. 3, op. cit., OP II, p. 289a-b, n. 14: «*Observeo hic ordinationem hanc, de qua loquitur S. Thomae non debere esse voluntatis; nam ante*

Ricordiamo, infatti, che la riflessione formale degli atti intenzionali è sempre costituita da due atti della stessa facoltà, realmente distinti, di cui uno si riferisce all'altro. Ora, la disposizione intenzionale della locuzione – attraverso l'intelletto – verso la persona a cui la stessa locuzione è rivolta, non è senza la conoscenza della locuzione e della persona a cui è manifestata la verità⁵². Il che significa che, anche nel caso del verbo, vi è riflessione, ma di tipo virtuale e non formale. L'atto mediante il quale l'intelletto produce il verbo è lo stesso atto di giudizio che lo manifesta. Ma poiché, come si è visto, il giudizio è sempre riflessivo in senso virtuale, esso non potrà che avere come oggetto diretto il contenuto di verità o verbo, manifestato mediante il giudizio, e come oggetto indiretto le persone – soggetto giudicante e persona a cui è rivolta la locuzione – a cui si manifesta la verità. Quindi, secondo Pérez, è possibile dimostrare la riflessività virtuale degli atti intenzionali partendo anche dal caso del verbo mentale⁵³.

Gli stessi atti volontari o affettivi complessi sono riflessivi in senso virtuale proprio perché sono il corrispettivo “affettivo”, come si è già detto, dell'affermazione e della negazione. I giudizi della nostra mente sono *verba* con i quali questa manifesta un oggetto a se stessa. Allo stesso modo, l'amore è un dono o una donazione per la quale l'amante si dà all'oggetto amato. Come, attraverso la conoscenza, noi presentiamo a noi stessi l'oggetto e lo possediamo, così attraverso l'amore ci doniamo all'oggetto e l'oggetto amato ci trattiene e ci possiede. Questa donazione è fondamentalmente donazione di sé. L'amore è, infatti, una donazione diretta e volontaria dell'amante; e chi può donarsi volontariamente e direttamente, si dona poiché vuole donare se stesso⁵⁴.

Nelle pagine del *De virtutibus theologicas*, la questione della riflessività virtuale degli atti intenzionali si apre con un'obiezione piuttosto pertinente che si può

omnem actum voluntatisi possumus iudicare verum et nostrum omnem iudicium manifestamus. Est ergo intellectio ea ordinatio et indistincta quidem ab ipso iudicium alioqui esset opus iudicio reflexo formaliter et abundum esset in infinitum».

⁵² *Ibi*, p. 289b, n. 14: «At ordinatio intentionalis per intellectum locutionis ad personam, cui fit locutio, non fit sine cognitione locutionis et personae, cui manifestatur veritas».

⁵³ *Ibi*, p. 289b, n. 14: «Patet ergo nostrum argumentum desumptum a notione verbi mentalis esse efficacissimum».

⁵⁴ *Ibi*, p. 289b, n. 15: «Venio ad affectus complexos, qui respondent, ut dixi supra, affirmationi et negationi. Videtur autem eadem esse affectuum complexorum atque illarum iudicium, sicut enim iudicia producta a mentibus nostris, sunt verba quibus ipsa sibi mens manifestat obiectum; ita amor est donum seu donatio, qua amans se tradit obiecto propter se amato. Sicut enim per cognitionem mihi praesento obiectum, illudque habeo et possideo, ita per amorem me dono obiecto, meque tenet atque possidet obiectum amatum. Est ergo amor voluntaria et quidem directa traditio amantis. Quis autem se tradere potest voluntarie et directe, quin velit seipsum tradere?».

riassumere come segue. Della riflessione formale si fa esperienza, mentre questo non avviene per la riflessione virtuale, né nel caso dell'atto sensitivo né nel caso dell'atto intellettuale; dunque non si capisce come essa possa essere colta. Del resto, se fosse qualcosa di constatabile, non ci sarebbe dubbio sulla sua esistenza.⁵⁵

Pérez ravvisa in questa obiezione una mancanza di chiarezza nell'intendere i significati di "riflessione virtuale" e di "riflessione formale". Nella prima riflessione, l'atto attinge se stesso indirettamente e confondendosi con l'oggetto. Per questo è necessaria una qualche mediazione argomentativa per far emergere l'esistenza di una tale riflessione. Tuttavia, Pérez ammette che vi sia un qualche tipo di esperienza che prepara tale mediazione⁵⁶. Che nella riflessione virtuale l'atto venga colto indirettamente significa che esso è *obiectum quo*, come Suárez aveva sottolineato, ed è assunto come tale *in obliquo* o indirettamente.

Negli intenti di Pérez, la riflessione virtuale dev'essere necessariamente introdotta se si vuole mantenere coerentemente la dottrina secondo la quale l'atto intenzionale è una forma dominante che costituisce l'oggetto come "oggetto inteso" e insieme il soggetto come "soggetto intelligente". Certo, il soggetto intelligente è colto dal suo stesso atto intellettuale in modo indiretto, ma ciò che importa è che non si perda la concretezza dell'identità intenzionale che caratterizza l'atto intenzionale. Si tratta, in fondo, del riconoscimento – da parte di Pérez – di una limitazione essenziale che caratterizza l'intelletto umano. Per conoscere, l'intelletto umano non può fare a meno di cogliere ciò che è differente da lui; ma così facendo non esce mai del tutto da sé e dal proprio orizzonte. L'oggetto inteso non è indipendente dall'io, ma è sempre relato indisgiungibilmente a un implicito "io penso", così come l'oggetto voluto è sempre indisgiungibilmente legato a un implicito "io voglio". È chiaro, però, che la variante pereziana della riflessione virtuale fa dell'io la dimensione metafisicamente irrinunciabile nell'atto intenzionale, come un orizzonte insuperabile, anche nel momento in cui esso – nell'atto del conoscere – non appaia in modo esplicito al

⁵⁵ *Ibi*, p. 285a, n. 2: «Nullus omnino actus supra se reflecti potest [...]. Primo exemplo sensuum, qui nullam reflexionem virtualem videntur facere. Secundo exemplo nostri intellectus, in quo nullus experitur talem reflexionem [...] alioqui si experimento esset comperta, de illa nulla questio moveretur: at si ea existeret a parte rei, non minus eam experimur, quam experimur reflexionem formalem».

⁵⁶ *Ibi*, p. 291a, n. 2: «Ad secundum fateo non esse tam claram expressionem eam, quae est de reflexione virtuali, atque illa quae est de formali, quia scilicet per reflexionem virtualem attingit se actus indirecte et confundendo se cum obiecto. Quapropter opus est aliqua ratiocinatione ut reflexio virtualis probetur. Attamen negamus nullas esse experientias ex quibus hae ratiocinationes conficiatur».

conoscente. Si potrebbe parlare di Io trascendentale, precisando che qui per trascendentale si intende propriamente ciò che è intrascendibile, oltre il quale non è possibile andare.

Ciò che si è detto del soggetto potrà essere detto anche dell'oggetto? Si potrà dire senz'altro che l'oggetto è l'altra dimensione irrinunciabile dell'atto intenzionale umano. Tale oggetto non è un presupposto situato al di là del pensiero, ma piuttosto è la cosa stessa in quanto immediatamente presente nel suo apparire o nel suo essere conosciuta. È dell'oggetto, assunto sotto l'aspetto dell'essere presente, che l'atto intellettuale non può fare a meno. La situazione dell'Io o del soggetto, invece, sembra essere quella di un principio che accompagna tutti i possibili presenti in quanto presenti. In questo modo, è possibile comprendere in senso compiuto la dottrina dell'intendere come "intendimento-di", nel duplice senso del genitivo soggettivo e del genitivo oggettivo.

Fino ad ora ci siamo concentrati su di un numero piuttosto esiguo di scritti. In particolare, ci siamo soffermati sugli scritti pereziani a cavallo degli anni '20 e '30 del XVII secolo. In essi troviamo un'elaborazione piuttosto avanzata della dottrina degli atti intenzionali, ma ancora in una forma acerba, la cui maturazione può essere apprezzata negli scritti successivi, soprattutto per le conseguenze teoriche che da essa scaturiranno e che ci accingiamo a mettere in luce, non prima di avere approfondito il legame tra la dottrina della sostanza e la dottrina dell'"Io".

PARTE SECONDA

Soggettività trascendentale

1. La sostanza è l'Io

L'inaggirabilità dell'Io in ogni atto intellettuale e volitivo è, a ben vedere, il segno della sua sussistenza, ossia del suo permanere lungo tutto il flusso dei diversi atti intenzionali. Si può affermare che, per Pérez, l'analogato principale della categoria di sostanza sia la sostanza pensante. Da qui la dottrina – di cui diremo in seguito – secondo la quale tutto ciò che non sia capace di pensiero o che non sia pensato da qualcuno non ha alcun tipo di reale sostanzialità e persino di positività ontologica.

La riflessione sull'Io non è del tutto nuova per la Scolastica del XVII secolo. Jacob Schmutz¹ ha messo in luce che l'esistenza dell'*ego*, intesa come una delle prime evidenze metafisiche, appartiene alla tradizione scolastica medievale e moderna che precede le *Meditationes* cartesiane – per tacere di Agostino, ma sembra che, da questo punto di vista, manchi un'indagine complessiva nel pensiero di Antonio Pérez.

1.1. “Non esse personam est quasi nihil esse”

Già nelle *Disputationes in octo libros Physicorum* (1627-1628) – là dove affronta il problema della definizione di sostanza e la distinzione tra sostanza e accidente – Pérez è attento a riconoscere il debito verso il suo maestro Pedro Hurtado de Mendoza. Solitamente – annota il gesuita navarrino –, definiamo la sostanza come ciò che è ente di per sé (*ens in se*) e l'accidente come ciò che non è ente di per sé, ma è ente in altro (*ens in alio*) o è inerente al soggetto dal quale è preceduto. L'essere dell'accidente e la sua conservazione, infatti, dipendono dal soggetto, per lo meno parlando dal punto di vista naturale².

Ora, l'ente creato esistente realmente può essere inteso in due sensi fondamentali. Il primo senso è quello per cui si dice “ente” qualsiasi oggetto o termine di una qualche

¹ J. SCHMUTZ, *L'existence de l'ego comme première principe métaphysique avant Descartes*, in O. BOULNOIS (éd.), *Généalogie du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, J. Vrin, Paris 2007, pp. 215-268. Tuttavia, Schmutz non sembra aver preso in considerazione in modo tematico la relazione tra il concetto di sostanza e il concetto di *ego* nel pensiero di Antonio Pérez.

² ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 2, cap. 1, ms. cit., f. 26r, n. 3: «Dicimus enim substantiam esse ens per se, accidentia esse non ens per se, sed in alio seu inhaerens subiecto a quo praesumpto pendet in suo primo esse et conservari saltem naturaliter loquendo».

azione produttiva. In questo caso, l'esistenza della cosa che si dice "ente esistente" non si distingue dall'essenza e dall'entità della cosa stessa. Nel secondo senso, si dice "ente" tutto ciò che si converte con l'"uno". In questo significato, "ente" è ciò in cui tutti gli aspetti corrispondono al medesimo oggetto e si trovano in unità per una vera unione e per una vera composizione³.

Il primo senso di "ente creato esistente" ha dunque a che fare con il rapporto di creazione, dove l'essenza della cosa è posta fuori dalla propria causa ed è coincidente con la propria esistenza. Il secondo senso di "ente creato esistente", invece, rimanda alla convertibilità tra i trascendentali *ens* e *unum*, cioè all'indivisibilità che caratterizza tutto ciò che si dice "ente" in senso proprio.

Vi è un corollario che Pérez aggiunge alla sua indagine sulla sostanza ed è dedicato alla difesa dell'opinione del *pater Hurtado*⁴. Nella sua *Metaphysica*, Hurtado aveva spiegato che per "sostanza" bisogna intendere ciò il cui venire meno e il cui perire comporta il venire meno del supposito, ma anche ciò la cui presenza integra, senza alcuna mancanza di parti, comporta il permanere del supposito. Al contrario, l'accidente è ciò che quando è presente inerisce al supposito, ma il cui venir meno non pregiudica il permanere di quest'ultimo⁵.

Pérez fa notare che vi furono alcuni che impugnarono la definizione di sostanza data dal maestro gesuita, dicendo che anche quando viene meno, ad esempio, l'accidente della bianchezza, perisce lo stesso concreto costituito dalla bianchezza, cioè il bianco. In questo modo, però, la sostanza sarebbe intesa come una natura oscura (*obscura natura*) oppure verrebbe spiegata in modo falso⁶. Si tenderebbe, infatti, a

³ *Ibi*, Lib. I, disp. 2, cap. 2, f. 27v, n. 13: «Primo ens creatum existens a parte rei duplex esse. Alterum est quod est obiectum et terminus alicuius actionis producentis ipsum, sive sit sive sint plura entia sive quid indifferens ad unitatem et multitudinem et hoc modo existens rei quae dicitur ens existens non distinguitur ab ipsius entitate et essentia. Alterum est significatum huius vocis entis accepti in significationem a physicis sententia recepta per ente quod convertitur cum uno quod ita possumus definire *ens* est in quo omnia sunt idem aut unita actu per veram unionem et compositionem».

⁴ *Ibi*, disp. 2, cap. 5, f. 31r: «Corollarium pro defensione patris Hurtado».

⁵ *Ibi*, f. 31r, n. 37: «Pater Hurtado disputatio metaphysica asserit substantiam esse qua pereunte aut abscedente dicimus suppositum perire qua praesente integra sine desertu ullius partis permanere. Accidens vero quo absente potest permanere suppositum si aliud non pereat praeter ipsum accidens quo etiam praesente potest inhaerere supposito». Pérez fa riferimento al seguente testo del maestro. PEDRO HURTADO DE MENDOZA, *De ente transnaturale sive abstracto a materia*, disp. 10, cap. 2, op. cit., p. 512, n. 7: «Est igitur *ens per se*, id est conceptus quidditativus rei, quo durante et res durat, caeteris omnibus aut mutatis, aut circumcisis, quo abscedente et res perit, tametsi adsint caetera».

⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. phys.*, Lib. I, disp. 2, cap. 4, ms. cit., f. 31r, n. 37: «Sunt qui impugnet patrem Hurtado quia etiam quando perit accidens ut albedo perit concretum accidentalem scilicet album unde videtur reliquisse obscuram naturam substantiae aut falso eam explicuisse».

concepire la sostanza come qualcosa di individuabile grazie agli accidenti che la costituiscono e senza i quali non sarebbe veramente conoscibile. Eppure, spiega Pérez, tutti sanno per esperienza che quando nella cosa viene meno il colore bianco, rimane comunque la cosa stessa. In particolare, quando viene meno il bianco dell'uomo, rimane l'uomo: permane, cioè, quello che tutti sono soliti chiamare "Io" (*ego*)⁷. Secondo il gesuita navarrino, già Hurtado, nella sua *Metaphysica*, aveva notato qualcosa di simile. Il gesuita basco, infatti, aveva sostenuto che, anche nelle sostanze sensibili, ciò il cui permanere permette il sussistere del supposito è qualcosa che equivale a ciò che in noi stessi chiamiamo *ego*⁸. Tuttavia, da quanto ci consta, questa sembra più un'esplicitazione di Pérez, a partire dalla dottrina del maestro, piuttosto che una vera e propria dottrina di Hurtado.

L'*ego*, come analogato principale della categoria di sostanza, è ricondotto da Pérez anche all'*hoc aliquid* (τόδε τι) o sostanza prima aristotelica. Quest'ultimo è, infatti, uno dei modi nei quali il linguaggio esprime l'individuale, insieme ai pronomi "questo" (*hoc*), "quello" (*illud*) e "tu"⁹.

Dal punto di vista della logica, la sostanza, e quindi l'Io in quanto sostanza, sono espressi sempre *in recto* e mai *in obliquo*. Si può dire che l'Io, in quanto soggetto e sostanza, costituisca una predicazione essenziale *in recto* o anche il riferimento diretto di tutte le predicazioni, verso il quale convergono, come in un punto di fuga prospettico, tutti gli accidenti, compresi gli atti intenzionali, che nella tradizione scotista – ripresa da Suárez, e accolta pienamente da Hurtado e da Pérez – sono propriamente delle qualità accidentali. In fondo, è proprio Duns Scoto che deve essere indicato come la fonte remota di questo modo di intendere l'intelletto come una sostanza alla quale gli atti

⁷ *Ibidem*: «Attamen primam notionem substantiae aptissime explicuisse mihi videtur pater Hurtado ut quod caput est ex mente Aristotelis quem in rerum definitionis assignandis sequi tenemur primum enim si quis diceret in homine illud esse substantiam quo pereunte inhaerit homo permanente quo permanente permanens et vivit rem meo iudicio aptam claram quis dixisset aut enim rustici ipsi novunt ex mutatione albedinis non perire hominem. Perit quidem album ut album non tamen morit et perit illud quod singuli in seipsis pronomine ego designare solent».

⁸ *Ibi*, ff. 31r-v, n. 38: «Hinc pater Hurtado optime considerat in singulis suppositis sensibilibus esse aliquid quod respondet illi <f. 31v> quod homines singuli solemus designare in nobismet ipsis per pronomen *ego* illumque appellat substantiam. Hanc doctrinam Hurtado declarat id quod hactenus diximus. Nam ex dictis constat quid sit illud respondeat in reliquis suppositis ei quod designamus pronomine *ego*».

⁹ *Ibi*, f. 31v, n. 39: «Sed neque ea opinio autoritate destituta quam existimo expressam esse Aristotelis passim clamandis esse substantia completa principium vocavi vere et esse hoc aliquid quo modo loquendi significavit id quod in singulis suppositis (id est in existentibus per se sive seorsim ab aliis vi suae naturae et sine ullo miraculo) solemus significare his vocibus illud, hoc, ego, tu, esse substantiam quarum vocum significatione quis quaeso ignorat».

dell'intellezione si aggiungono come qualità accidentali¹⁰; sebbene, come vedremo, per Pérez l'Io non sia riducibile al semplice intelletto.

D'altra parte, non deve stupire che il gesuita navarrino accosti l'*ego* alla sostanza prima aristotelica. Proprio Aristotele aveva indicato nell'individuale il significato primario (πρώτως), proprio (κิริώτατα) e principale (μάλιστα) di sostanza: ciò di cui si possono predicare diverse proprietà, ma che non può essere detto di alcunché né si trova in qualche altro soggetto¹¹. Lo stesso Aristotele aveva parlato della sostanza prima come del sostrato primo (ὑπχείμενον πρῶτον)¹². Si tratta, dunque, di escludere dalla sostanza prima qualunque tipo di riferimento all'universalità sia *in essendo* (o *esse in*) sia *in predicando* (o *dici de*) secondo la distinzione scolastica dei due tipi di universale che Suárez contribuirà a volgarizzare¹³. Anche l'Io, in quanto individuo determinato, non è predicabile di altro e non si trova in altro. Inoltre, l'Io è ciò che è capace di predicare qualcosa di qualcos'altro; ciò che è, in fondo, la sua attività propria e più nobile, come si è detto, poiché intendere e amare è sempre giudicare.

Tutto ciò che viene significato *in recto* è riconducibile all'Io, poiché ogni altro significato *in recto* – in quanto è conosciuto o amato direttamente (*in recto*) – deriva tale significazione da ciò che propriamente e primariamente è significato *in recto*. Tutto ciò che viene significato *in obliquo*, invece, deve essere espresso con il corrispettivo obliquo del termine “Io”, cioè con il pronome possessivo “mio”, che non è altro che

¹⁰ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 2, op. cit., pp. 322-323, n. 541: «Potentia ad accidens numquam fundatur nisi in substantia; intellectio autem sive species intelligibilis non est forma substantialis, sed accidens: ergo quod est immediate receptivum illius, est aliquid in actu substantiali, aut saltem quod est mediate receptivum, – et tunc quod immediate recipit erit aliquis actus accidentalis, sicut se habet superficies ad albedinem. Intellectus ergo possibilis, secundum quod est illud in quo recipitur forma intelligibilis vel intellectio, vel illud secundum quod species recipitur in anima, non erit purum potenziale, sed erit aliquid in actu primo, licet ipse respectus potentiae non sit aliquid in actu.

¹¹ ARISTOTELES, *Categoriae*, 5, 2a11-14: «Sostanza è quella detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente, la quale né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto: ad esempio, un certo uomo o un certo cavallo». Si veda anche ARISTOTELES, *De interpretatione*, 7, 17a39–17b1: «Chiamo universale ciò che per natura si predica di più cose, individuale ciò che non vi si predica: per esempio, *uomo* è tra le cose universali, *Callia* tra quelle individuali».

¹² ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 3, 1028b36-1029a2: «Il sostrato è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose mentre esso non viene predicato di alcun'altra. Perciò, in primo luogo, di esso dobbiamo trattare: infatti, sembra che sia sostanza soprattutto il sostrato primo».

¹³ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Dispp. Met.*, disp. 6, sec. 7 op. cit., t. I, p. 229, n. 3: «Multiplex enim relatio fingi seu excogitari potest in natura universali: una in ordine ad actum essendi; altera in ordine ad actum praedicandi». Si consideri anche il seguente testo. *Ibi*, disp. 6, sec. 2, p. 209, n. 9: «Suppono autem, quod Aristoteles saepe docuit, rationem universalitatis ut sic in duobus consistere, scilicet in unitate et communicabilitate. Haec enim duo continentur in illa definitione, qua universale dicitur *unum in multis, et de multis*, seu *praeter multa*». Sui diversi significati di *universale* in Suárez, si veda il già citato D. HERDER, *Universals in Second Scholasticism*, op. cit., pp. 24-25.

l'ego al caso genitivo (“dell’Io”)¹⁴. In questo modo, ciò che si trova al caso obliquo indica sempre un’appartenenza dell’Io.

Per definire la sostanza, Pérez dice di essere ricorso in modo esplicito a una nozione chiarissima (*notio clarissima*) e a ciò che è oggetto di esperienza (*experimentum*). La chiarezza della nozione di “Io” e dei pronomi dimostrativi (“questo”, “quello” e altri) viene dal loro essere oggetto diretto di esperienza, anche per coloro che non sono filosofi¹⁵. Noi sappiamo già che ciò che è oggetto di esperienza è, per Pérez, ciò che è evidente metafisicamente¹⁶, nel senso che la sua negazione implica contraddizione.

Pochi anni dopo le lezioni sulla *Fisica*, nel corso dedicato alle virtù teologiche, la permanenza dell’Io è riguadagnata nelle vesti della impossibilità sperimentabile della sua negazione. Tale negazione è, infatti, presentata come un progetto ineseguibile, sulla scorta probabilmente di un noto passaggio del *De civitate Dei* di Agostino:

Gli Accademici – scrive Pérez – una volta dicevano, di non sapere nulla, tuttavia chiunque li confuterebbe in modo evidentissimo. Chi, infatti, non conosce in modo evidente di esistere? Non può darsi alcuna facoltà (*potentia*) con la quale qualcuno dubiti di questa proposizione “*Io esisto*”, parlando di se stesso (*loquendo de seipso*)¹⁷.

¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 2, cap. 6, ms. cit., f. 32v, n. 44: «Haec autem omnia quae diximus de significatione recta quis non videat quadrare notus quando nobis nos significamus pronomine ego, ea vero quae diximus de significatione obliqua quadrare is quae tanquam nostra relativo possessionis, meus etc. significamus».

¹⁵ *Ibi*, ff. 34r-v, nn. 57-58: «Sed hinc forte insurget quid ergo tibi fuit opus recurrere ad mentis nostrae designationes pro pronomina demonstrativa ut explanares substantiae conceptum nomine satius fuisset primum omnium explanare ipsius conceptum ex eo quod substantia est finis a natura intentus. Respondeo mihi fuisse animum explanandi conceptum substantiae per notionem clarissimam experimentoque ab omnibus comperto».

¹⁶ Sull’evidenza metafisica dell’Io nella tradizione gesuita, si veda J. SCHMUTZ, *L’existence de l’ego comme premiere principe métaphysique avant Descartes*, cit.

¹⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologicis*, disp. 3, cap. 2, op. cit., OP II, p. 227b, n. 26: «Academici olim dicebant, se nihil scire, quos tamen evidentissime quilibet confutaret. Quis enim evidenter non agnoscat, se existere? Nulla enim potentia fieri potest, ut aliquis dubitet de hac propositione, loquendo de seipso, *Ego existo*». Facciamo riferimento a AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De civitate Dei*, Lib. XI, 26, Migne PL 41, coll. 13-804: «Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerem, etiamsi fallerem, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est? Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit?».

All'evidenza dell'esistenza dell'Io, Pérez affianca immediatamente anche l'evidenza del PDNC: «Aristotele, nel Libro IV della *Metafisica* riferisce che alcuni sostenevano essere falso quel principio: “è impossibile che lo stesso sia e insieme non sia”; i quali in quel luogo [Aristotele] confuta (*redarguit*) in modo chiarissimo e argutissimo, e infine dimostra che quelli non potrebbero pensare ciò»¹⁸. La posizione pereziana si potrebbe esprimere come impossibilità di mettersi a distanza dalle evidenze prime che sono riconducibili, ad esempio, all'Io, secondo l'insegnamento agostiniano, e al PDNC, secondo l'insegnamento aristotelico. Tali evidenze vivono della stessa forma, che è quella dell'*élenchos*. Nel caso dell'innegabilità dell'esistenza dell'Io, Pérez presenta la questione solo in apparenza come una semplice contraddizione performativa. Si capisce che il progetto del negatore dell'Io si struttura come una contrapposizione tra piano locutorio e piano illocutorio. In altri termini, se il negatore dell'Io, con la proposizione *Ego existo* (piano locutorio), intende parlare di se stesso (piano illocutorio), non potrà dubitare della verità di quella proposizione, se non istanziandola¹⁹. L'impossibilità della negazione dell'Io è prima di tutto qualcosa di sentito, ovvero conosciuto intuitivamente: «io non posso vedere intuitivamente il caso in cui io non esistessi, e tuttavia intendo [*intelligo*] quel caso e ora parlo [*loquor*] di esso»²⁰.

Quanto all'innegabilità del PDNC, non è un caso che Pérez utilizzi il verbo *redarguire*. Già Tommaso d'Aquino, infatti, aveva utilizzato il gerundio di tale verbo (*redarguendo*) e il suo sostantivo derivato (*redarguitio*), in luogo del latino *elenchus* – calco del greco *élenchos* –, nel suo commentario al Libro Γ della *Metafisica*. Tommaso aveva precisato che il termine *elenchus* – sebbene accettato dal maestro domenicano – indica il sillogismo che è indirizzato alla contraddizione di una certa tesi (*syllogismus ad contradicendum*), mentre la difesa del PDNC non si svolge secondo lo schema sillogistico, poiché questo prevederebbe di fornire un principio precedente al PDNC. Anche il verbo *demonstrare* richiama il *Commento alla Metafisica* di Tommaso. Qui,

¹⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 3, cap. 2, op. cit., OP II, p. 227b, n. 26: «Aristoteles, 4 *Metaphysica* refert nonnullos dixisse falsum esse illud principium: *Impossibile est idem simul esse et non esse*: quos ibi clarissime et denique demonstrat, eos non potuisse id opinari».

¹⁹ Per un approfondimento di queste tematiche rimandiamo a P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, Parte I, III.

²⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 43a, n. 111: «Ego enim non possum videre intuitive casum in quo ego non existerem et tamen illum casum intelligo et de illo nunc loquor».

Tommaso distingue la *demonstratio simpliciter* dalla *demonstratio argumentative sive elenchice*. Mentre il primo tipo di dimostrazione è tale in senso proprio, il secondo sarebbe da chiamare più correttamente *argumentatio sive elenchus*.²¹

Se torniamo alle corso sulla *Fisica* di Pérez, lì troviamo che nella valutazione delle diverse strade per definire la nozione di sostanza, Pérez rinuncia a ricorrere alla nozione di causa finale. Secondo una tale definizione, la sostanza sarebbe “il fine inteso dalla natura” (*finis a natura intentus*). Ma secondo Pérez, la nozione di causa finale è oscura (*obscura*) e non sarebbe idonea a designare la sostanza in modo da ottenere un assenso immediato, a meno di una qualche mediazione dimostrativa²². Inoltre, la sostanza potrebbe essere considerata come causa finale soltanto se la si intendesse come il fine verso il quale (*finis cui*) convergono tutte le parti di essa e i suoi accidenti. La definizione rifiutata da Pérez come non idonea ad essere oggetto immediato di assenso è sostanzialmente identica a quella introdotta dal gesuita Francisco de Oviedo nelle sue *Controversiae metaphysicae* – contenute nel secondo volume del suo *Cursus philosophicus* – la cui prima edizione risale al 1640, ma il cui contenuto è frutto di corsi tenuti in un periodo molto ravvicinato rispetto a quello in cui Pérez aveva tenuto le proprie lezioni sulla *Fisica* di Aristotele²³.

²¹ THOMAS DE AQUINO O.P., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (d’ora in poi, *In Met.*), edd. M.-R. Cathala – R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1977², Lib. IV, lec. VI, nn. 608-609: «Hic ostendit, quod *aliquo modo potest praedictum principium demonstrari*; dicens, quod contingit praedictum principium demonstrari argumentative. In graeco habetur elenchice, quod melius transfertur redarguitive. Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum. Unde inducitur ad redarguendum aliquam falsam positionem. Et propter hoc isto modo ostendi potest, quod impossibile sit idem esse et non esse. Sed solum si ille qui ex aliqua dubitatione negat illud principium, “dicit aliquid” idest aliquid nomine significat. [...] Differt enim demonstrare simpliciter principium praedictum, et demonstrare argumentative sive elenchice. Quia si aliquis vellet demonstrare simpliciter praedictum principium, videretur petere principium, quia non posset aliquid sumere ad eius demonstrationem, nisi aliqua quae ex veritate huius principii dependerent, ut ex praedictis patet. Sed quando demonstratio non erit talis, scilicet simpliciter, tunc est argumentatio sive elenchus et non demonstratio». Per ulteriori considerazioni sull’*elenchos* nei testi di Tommaso d’Aquino, si veda, P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, op. cit., pp. 345-352.

²² ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 2, cap. 6, ms. cit., n. 58, f. 34v: «Id vero praestare me non potuisse si partim recurrerem ad finalem causalitatem substantiae. Est enim ea causalitas obscura et quae indiget ratiocinationem. At vero nos quaedam naturali instinctu designare demonstrativis nominibus adeo est clarum ut nemo aut rusticus is sit qui ignorare istud possit».

²³ Come spiega Jacob Schmutz, il *Cursus philosophicus* di Francisco de Oviedo costituisce la risposta dei gesuiti di Alcalá ai corsi temporalmente precedenti di Pedro Hurtado de Mendoza e di Rodrigo de Arriaga. Cfr. J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, cit., t. II, p. 768. Prima di dare la propria definizione di sostanza, Francisco de Oviedo riporta e critica proprio le definizioni date da Pedro Hurtado de Mendoza e Rodrigo de Arriaga. Cfr. FRANCISCO DE OVIEDO S.J., *Controversiae metaphysicae* (d’ora in poi, *Cont. met.*), contr. 6, punctum 1, § 1, in *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus in summulas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima, et metaphysicam distributus*, [2 tt.], Lugduni 1640, t. 2, pp. 345-348a: «Substantia est id quod primario et propter se intenditur a natura».

Francisco de Oviedo definisce la sostanza come *ens per se*, nel senso di «ciò verso cui è diretta la natura, primariamente e a causa di sé»²⁴. Tale definizione necessita di alcuni chiarimenti. La “natura” di cui qui si parla è «ciò a cui accade la sussistenza»²⁵. Si tratta cioè dell’essenza considerata indipendentemente dal proprio sussistere nell’individuo. La natura così intesa, dunque, tende alla sussistenza, ovvero alla sostanza²⁶ come proprio fine ultimo. Ciò significa che la natura è tutto il composto di materia, forma e unione – il nesso tra materia e forma –²⁷, ma aspira a divenire composto sostanziale. La sostanza, secondo Oviedo, deve essere considerata come il fine ultimo verso il quale tende la natura e non come un fine intermedio. Essa è la realizzazione piena della natura. Al contrario, la natura si rivolge ai princìpi che compongono la sostanza – la materia, la forma e la loro unione – in modo indiretto e in funzione del fine diretto che è il composto sostanziale²⁸. Osserva Oviedo che nessuno dei filosofi antichi ha negato una definizione di sostanza come quella da lui formulata, ritenendo che la natura fornisca anche i mezzi per il perfezionamento della sostanza – gli accidenti – e, nei viventi, le operazioni vitali, come l’intellezione e la volizione, affinché colui che è dotato di intelligenza e volontà possa prendersi cura di sé e possieda tutti i requisiti per la propria conservazione, per la propria integrità e per la propria perfezione accidentale²⁹.

La definizione di Oviedo non è rifiutata in modo assoluto da Pérez. Essa piuttosto è da lui considerata una definizione meno immediata rispetto alla propria. Quest’ultima fa leva essenzialmente sulla permanenza rispetto al mutamento: concetto che appartiene in grado massimo all’Io.

²⁴ *Ibi*, p. 348a, n. 10: «Substantia est id quod primario et propter se intenditur a natura».

²⁵ *Ibi*, cont. 6, punctum 2, § 2, t. 2, p. 349b, n. 2: «Natura est id cui subsistentia contingit, natura dicitur totum resultans ex materia, forma et unione».

²⁶ *Ibi*, cont. 6, punctum 1, § 2, p. 348b, n. 11: «Affirmo ergo subsistentiam esse substantiam».

²⁷ Si tratta del terzo modo di intendere la sostanza sensibile, secondo la classificazione aristotelica. E.g. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII, 2, 1043b, 26-28: «Dalle cose dette risulta chiaro che cosa sia la sostanza sensibile e quale sia il suo modo di essere: essa è, per un verso, materia, per un altro, forma e atto, e, per un terzo, è l’insieme di materia e di forma».

²⁸ FRANCISCO DE OVIEDO S.J., *Cont. met.*, op. cit., cont. 6, punctum 1, § 2, p. 348a, n. 10: «Totum compositum constans materia, forma et unione esse propter se intentum a natura [...]. Formam non primario et per se intendi propter materiam tanquam propter finem ultimum et praecipuum ex eo constat, quod tam materia quam forma intentae sunt propter compositum, ut illud constituent et ut existat totum in rerum natura, partes ipsius inventae sunt; propter eundem finem intentus est unionis modus, quia videlicet totum existere non poterat sine illo, ideo ut existeret et ut ex materia et forma resultaret totum, quod est primum et praecipuum intentum a natura datus est nexus inter materiam et formam, quo posito totum necessario resultat».

²⁹ *Ibidem*: «Nullus ex antiquis philosophis negavit, et enim iuxta ipsorum sententiam primum et praecipuum ens, propter quod perficiendum natura instituit accidentia et vitales operationes v.g. intellectionem et volitionem mediis quibus vivens sibi consuleret et haberet omnia requisita, tum ad ipsius conservationem, tum ad ipsius integritatem et perfectionem accidentalem».

L'*hoc aliquid*, e in generale ciò che si designa con gli aggettivi dimostrativi, è dimostrabile come tale ed è la causa finale per tutti gli altri componenti del supposito. Si tratta di un istinto naturale dell'uomo a designare. Tale modo di operare è un'imitazione della conoscenza divina, tanto che, precisa Pérez, lo stesso Dio preferisce la sostanza all'accidente³⁰. "Designare" significa individuare come *hoc aliquid* qualche aspetto del supposito, come soggetto delle predicazioni essenziali o accidentali. Ora, il predicare qualcosa di un soggetto non è altro che attribuire o comunicare intenzionalmente un predicato a un soggetto. Questa operazione è, per Pérez, un'imitazione di ciò che Dio compie con la creazione. Infatti, per Dio, tutta la sostanza è il fine in vista del quale (*finis cui*) Egli comunicò e cercò (*communicavit et quaesivit*) le parti e gli accidenti. Ebbene, secondo il nostro modo di concepire, non è lo stesso che qualcosa sia fine e che qualcosa sia dimostrabile come *hoc aliquid*. In effetti, quando si designa istintivamente qualcosa come "questo qui", non si fa alcuna menzione chiara della causa finale³¹. Per questo, per definire la sostanza, la via della causa finale è meno immediata rispetto alla via dell'io.

La posizione pereziana è riassumibile come segue. Secondo la sentenza comune la sostanza è l'ente per sé o l'ente per sé sussistente, mentre l'accidente è ciò che inerisce a una sostanza, ma non come parte della sostanza. Ora, se si chiedesse che cosa è l'ente per sé sussistente, Pérez risponderebbe che esso è ente quanto lo è un "Tu" o un "Io" o un "Egli". Al contrario, "essere in altro" o "inerire a una sostanza" significa "essere di altro", ovvero apparteneregli. L'accidente è, dunque, espresso in modo pieno

³⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 2, cap. 6ms. cit., f. 34r, n. 58: «At vero nos quaedam naturali instinctu designare demonstrativis nominibus adeo est clarum ut nemo aut rusticus is sit qui ignorare istud possit illud dane verum putamus haec duo converti inter se aliquid in supposito esse causam finalem caeterorum et id esse demonstrabilem tanquam hoc aliquid. Omne enim illud quod est ita demonstrabilem est finis caeterorum et omne quod finalis causa et demonstrabile est debetque demonstrari ea. Enim designatio est quaedam imitatio cognitionis divinae et etiam amoris ergo ipse Deus praetulit substantiam accidenti».

³¹ *Ibi*, f. 34r, n. 59: «Atque hinc colligitur ratio a priori quare debeat in praedicatio subiici ipsa substantia tota partesque et accidentia praedicari. Est enim praedicatio quaedam attributio et communicatio intentionalis praedicati ad subiectum cum ergo respectu Dei tota substantia sit finis cui ipse communicavit quaesivitque partes et accidentia nos ut imitemur mente divinam merito tribuimus per praedicationem potius partes et accidentia ipsi substantiae toti quam substantiam partibus et accidentibus formaliter tamen loquendo sive iuxta nostrum concipiendi modum non est idem esse finem et debere demonstrari tanquam hoc aliquid faciendo aliquid subiectum enim hoc posterius naturali quodam instinctu assequimur saepe homines nulla mentione facta causalitatis finalis nulla inquam mentione clara nam confusa quandam et inchoatam haud dubie facimus».

dall'aggettivo possessivo, poiché sostanza e accidente stanno nello stesso rapporto dell'“Io” e del “mio”, del “Tu” e del “tuo”, dell'“Egli” e del “suo”³².

Queste ultime annotazioni sono di particolare importanza. Ci mostrano un concetto di sostanza che, come avevamo iniziato già a mettere in luce, è parametrato in modo esplicito sull'Io. Se non che, Pérez accetta in qualche modo l'idea di Oviedo secondo la quale la sostanza potrebbe essere intesa anche come *finis cui* di tutte le predicazioni. Dunque ci dobbiamo aspettare che anche l'Io possa essere inteso come *finis cui* di tutti gli atti intenzionali che, come già sappiamo, la tradizione che mette capo a Duns Scoto e arriva fino allo stesso Pérez tratta come qualità, cioè come forme accidentali.

Ciò che stiamo dicendo è confermato dal testo delle *Disputationes de sacrosancta Trinitate*. Nella quarta disputa, dedicata alla nozione di “persona divina”, Pérez torna sulla definizione di sostanza. Qui, il gesuita spiega che sostanza per sé sussistente è quella che si dice *hoc aliquid*, cioè quella che per sua natura è significata con il pronome dimostrativo. L'ente per sé sussistente è o l'“Io” o il “Tu” o l'“Egli” o il “quello”, ossia ciò che in sé è come l'“Eo” o il “Tu”, e che se avesse la facoltà di parlare potrebbe dire di se stesso: “Io”. Si può anche intendere la sostanza come ciò che è significato primariamente e naturalmente *in recto*³³.

Vi è, poi, un altro aspetto da tenere in considerazione, che il gesuita navarrino recupera a partire dalla riflessione su Dio. La natura divina, spiega Pérez, è per propria essenza sostanza completa. Essa è il fine per lo meno virtuale di tutte le cose che sono in Dio. Pérez dice di aver dimostrato questa caratteristica della sostanza nella sua *philosophia*³⁴, riferendosi probabilmente anche ai testi delle *Disputationes in octo libros Physicorum* che abbiamo precedentemente analizzato. Già sappiamo che questa proprietà essenziale della sostanza di essere fine di tutte le cose che sono in essa è propria dell'ente per sé sussistente. Del resto, conclude retoricamente Pérez: chi altro in me è fine di tutto ciò che è in me, cioè fine di tutto ciò che è mio, se non lo stesso Io? È

³² *Ibi*, f. 34r, n. 62: «Cum communi sententia dicere possumus substantiam esse ens per se aut ens subsistens. Accidens quod inest substantiae et non tanquam pars, si vero quaeras quid ens est per se subsistens facile respondebo id nihil esse aliud quam esse ens sicut ipse es tu et ego sum ego et ille esse vero in alio tanquam accidens seu inhaerere substantiae est esse ens alterius, sicut haec albedo est mea ista tua sapientia est tua illius musica et delectatio est sua».

³³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 4, cap. 1, op. cit., OP I, p. 517a, n. 1: «Substantia per se subsistens est illa, quae est *hoc aliquid*, idest illa, quae ex sua natura postulat significari pronomine demonstrativo. Quare ens per se subsistens est, vel ego vel tu vel ille, seu illud, quod in se est sicut ego et tu, et quod si fandi facultatem haberet recte pronomine ego se nominaret. Aliter et in idem recidit, ita definiripotest *est quod petit iuxta naturalem et propriam significationem in recto significari*».

³⁴ Per *philosophia* Pérez intende i corsi sulla *Fisica*, ma anche quelli sul *De anima* e sulla *Logica*.

chiaro, infatti, che chiunque conosce se stesso in modo manifesto è il fine verso il quale (*finis cui*) si rivolge tutto ciò che si trova in esso³⁵, quindi gli atti intellettivi e volitivi e, in generale, intenzionali.

Nelle *Disputationes de voluntate Dei*, corso che risale all'anno 1631-1632, Pérez precisa che se si volesse capire quale sostanza per sé sussistente sia migliore di un'altra occorrerebbe farlo osservando quale delle due ecceda l'altra nel genere di ciò che è significato primariamente *in recto* (*rectum primum*), del "fine verso il quale" (*finis cui*) e del "soggetto capace di ricevere" (*subiectum susceptivum*). Con quest'ultima espressione Pérez intende il fatto che la sostanza sia capace di ricevere l'atto di ciò che la perfeziona o anche l'atto della perfezione e dell'amabilità; dove l'amabilità e perfezione sono sinonimi. Questi generi, dei quali la sostanza partecipa, indicano una capacità (*virtus*) della sostanza che è direttamente collegata all'operazione di cui quella sostanza è capace. La capacità della sostanza è ciò che volgarmente viene identificato come l'essere dell'ente detto in senso assoluto (*esse entis simpliciter dicti*). Ora, l'operazione di una qualche natura per sé sussistente coincide con la sua bontà e perfezione. Dunque, l'essere proprio della cosa per sé sussistente, cioè di ciò che è un *hoc aliquid*, consiste nell'essere "retto primario", "soggetto" e "fine verso il quale" di tutte le altre perfezioni³⁶.

Ciò che risponde al massimo di perfezione nel genere della sostanza per sé sussistente è il supposito intellettivo (*suppositum intellectivum*), il quale possiede in modo perfetto la natura di fine, oltre al fatto che a causa sua tutte le altre cose sono prodotte. Esso è anche "causa di sé" (*gratia sui*) nel senso che è potente a determinarsi per il libero arbitrio. È libero, infatti, colui che è causa di sé, ovvero che ha il dominio del proprio agire. Il supposito non intellettivo, invece, non possiede la natura di fine in

³⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 4, cap. 3op. cit., OP I, p. 518a, n. 8: «Natura divina secundum se et praecise sumpta est substantia per se subsistens. Primo, quia ipsa secundum se est substantia completa [...]. Secundo, quia natura divina secundum se est finis saltem virtualis omnium, quae sunt in Deo. Id autem proprium est entis per se subsistens, ut in philosophia probavi, et patet ex eo quod unusquisque manifeste cognoscit seipsum [...] esse finem *cui* omnium, quae sunt in ipso. Quis enim in me finis omnium, quae sunt in me, idest meorum finis, nisi ego?».

³⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 214b, n. 45: «Nota substantiam per se subsistente, nisi eam excedat in genere recti primarii, finis *cui*, atque subiecti susceptivi (susceptione rationis vel reali) actus perficientis, seu perfectionis et amabilitatis. Nam vulgo dicitur, quale est esse entis simpliciter dicti, id est substantiae per subsistentis, est eius virtus; et qualis est virtus, est operatio. Clarum vero est, qualis est operatio alicuius naturae per se subsistentis, esse etiam eius bonitatem et perfectionem. [...] Esse autem simpliciter proprium rei, quae est hoc aliquid pronomine demonstrabile iuxta naturalem significandi rationem, tanquam primum rectum, subiectum et finis *cui* coeterarum perfectionum».

modo perfetto, ma imperfetto. Esso non è causa di sé ed è destinato a servire l'ente intellettuale, soggiacendo al suo dominio. La natura intellettuale, infatti, esercita sull'irrazionale la sua signoria e la sua finalità. All'interno del genere "supposito", il supposito intellettuale supera in perfezione il supposito non intellettuale. In particolare, il supposito intellettuale è persona, mentre il non intellettuale non lo è; ma – chiosa Pérez – non essere persona significa essere quasi nulla (*est quasi esse nihil*).³⁷

La persona, quindi, non è soltanto il grado più alto della sostanza, ma è quasi l'unica cosa che si possa dire davvero sostanza. Ciò che non è dotato di intelletto e di volontà è più vicino al nulla che all'ente. Gli anni romani del magistero pereziano approfondiranno e sintetizzeranno queste questioni. È, tuttavia, ragionevole credere che molto della dottrina delle sostanze possa essere contenuto nel corso sul *De anima*, il cui manoscritto per ora non risulta disponibile.

1.2. Sostanza e Io nel De incarnatione Verbi divini (1644-1645)

Nel corso dedicato all'incarnazione del Verbo divino, tenuto al Collegio Romano nell'anno 1644-1645, Pérez deve ritornare necessariamente sul tema della sostanza, per spiegare in quale modo le due nature, divina e umana, possano coesistere nello stesso individuo sostanziale, ma soprattutto quale rapporto vi sia tra "sostanza" e "persona". Questa circostanza permette al gesuita navarrino di ampliare il discorso già avviato nei corsi giovanili, attraverso un approfondimento di tipo storico e teoretico che porta a compimento un percorso per certi versi ormai abbondantemente delineato e che si situa, per molti aspetti, in riferimento alla riflessione di Agostino sull'Io³⁸.

³⁷ *Ibi*, p. 214b, n. 45: «Nam suppositum intellectivum perfectam habet rationem finis et dignum est, cuius gratia coetera fiant. Ipsum autem est gratia sui. Pollet enim libero arbitrio, et liber est, qui est gratia sui. Habet enim dominium. At suppositum non intellectivum non habet perfectam rationem finis, sed valde diminutam. Non enim est dignum, ut ultimo gratia sui fiat et naturaliter servit intellectivo, et subiecit eius dominio. Natura enim intellectiva naturaliter imperat irrationali, tanquam eius finis et domina. Excedit ergo suppositum intellectivum supposita non intellectiva in genere suppositi. Pater ergo evidenter, suppositum intellectivum esse praestantius absolute supposito non intellectivo. Praesertim cum suppositum intellectivum sit persona et alterum non sit persona, quod est vilissimum, quia in supposito non esse personam est quasi nihil esse».

³⁸ Recentemente, si è messo in luce, soprattutto in area francese, l'importanza della riflessione sull'Incarnazione per la costituzione del soggetto moderno e di una via diversa dalla metafisica aristotelica dell'ente, che metterebbe capo ai Padri Greci e a Agostino. Si pensi agli scritti di J.-L. MARION, *Au Lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, Paris 2008; A. DE LIBERA, *Augustin et la question du sujet*, in ID., (ed.), *Après la métaphysique: Augustin?* ("Actes du colloque inaugural de l'Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010"), Vrin, Paris 2013, pp. 13-

Pérez ricorda che dell'ente sostanziale o dell'ente *per se* si possono dare due tipi di definizione. Il primo tipo è logico. Esso coinvolge uno dei modi della predicazione *per se* e le seconde intenzioni. Aristotele aveva fornito un esempio di tale definizione negli *Analitici secondi*, all'interno della classificazione dei diversi *modi dicendi per se*. In particolare, Pérez cita la definizione del terzo modo:

dico “per sé” ciò che non si dice di un soggetto che sia altro: per esempio colui il quale cammina è camminante essendo qualcos'altro e così pure il bianco; invece la sostanza, cioè quelle cose che significano “questo qualcosa”, sono quel che sono senza essere qualcos'altro. Dico allora “per sé” le cose che non si dicono di un soggetto e accidenti quelle che si dicono di un soggetto³⁹.

Una tale definizione non è accettabile per Pérez, se non a patto di introdurre una precisazione sulla quale torneremo a breve. Il criterio del dirsi o non dirsi di altro per discernere rispettivamente l'accidente dalla sostanza va incontro a un vicolo cieco. L'anima, ad esempio, è sostanza e, in astratto, è qualcosa che non si dice di altro, ma solo di se stessa. Eppure quando si considera l'anima in unione con la materia del soggetto, essa si dice “di altro”, ovvero si dice “anima del soggetto”, benché non sia un accidente. Questo perché, come Pérez spiega in modo molto chiaro, la materia animata del soggetto – ad esempio, la materia animata del cavallo – è la stessa anima del cavallo⁴⁰, rimuovendo così alla radice qualsiasi tentazione dualistica.

41. La posizione pereziana mostra, al contrario degli studi citati – viziati, a nostro avviso, da una qualche unilateralità – che la metafisica agostiniana, non è incentrata esclusivamente sull'*ego*, ma sull'*ego* in quanto analogato principale dell'ente in quanto ente. Per questo non può essere posta in alternativa con la metafisica aristotelica della sostanza. Per l'approfondimento di questo nodo teorico, si vedano le prossime pagine. È interessante, però, che uno dei luoghi principali nei quali Pérez tratta più diffusamente il tema dell'Io come analogato principale della sostanza aristotelica sia proprio il corso sull'Incarnazione del Verbo divino. Su questo si può essere certamente concordi con gli studi citati poc'anzi. Si può ricordare, qui, anche il testo di R. CROSS, *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford University Press, Oxford 2005, nel quale viene approfondito il dibattito sull'Incarnazione da Tommaso d'Aquino a Duns Scoto, soprattutto nei suoi aspetti metafisici.

³⁹ ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, I, 4, 73b5-10. ANTONIO PÉREZ S.J., *De incarnatione Verbi divini* (d'ora in poi *De incarnatione*), disp. 1, cap. 1, OP II, p. 311, n. 1: «primo substantia definiri solet logice, seu relatione facta ad modum praedicandi et per terminos secundae intentionis. Sic difenitur ab Aristotele I Poster[iorum analyticorum] textu 9: *Ens substantiale, seu per se, dicimus* (inquit Aristoteles) *quod non de subiecto alio dicitur ullo; ambulare enim aliquid aliud est, quam id, quod ambulans est, et item esse album. At substantia et quaecumque aliquid significant, non sunt aliud, quam id, quod sunt: ea igitur, quae de subiecto non dicuntur, per se; ea vero, quae de subiecto dicuntur, accidentia dicuntur*».

⁴⁰ ANTONIO PÉREZ, *De incarnatione*, disp. 1, cap. 1, op. cit., OP II, p. 311, n. 1: «Haec autem definitio et explicatio primo aspectu videtur manifeste falsa. Nam anima equi, v.g. non est accidens et tamen de subiecto aliquo dicitur tanquam de alio. Licet enim in abstracto sumpta solum de ipsa dicatur [...], tamen sumpta in concreto, id est animatum, de materia dicitur. Materia enim equi animata est anima equi. Ergo sicut albedo sumpta in concreto, id est album, dicitur de alio subiecto, ita anima equi dicitur de materia

Come si è visto, nelle intenzioni di Aristotele, il terzo modo *dicendi per se* dovrebbe riguardare proprio la sostanza prima. Tuttavia, questo modo è rifiutato da Pérez perché non è in grado di distinguere correttamente la sostanza dall'accidente. Vi sono, infatti, sostanze che si dicono di altro; dunque il “non essere detto di altro” non è un criterio corretto per connotare la sostanza prima. La presa di distanza da Aristotele su questo punto ha un'importanza piuttosto rilevante. Essa indica, infatti, la necessità di ripensare il concetto di sostanza, non in senso atomistico, ma relazionale. Del resto, la questione del composto umano mette a tema l'intrinseca relazionalità tra l'anima e la materia corporea.

Pérez discute anche la definizione metafisica di sostanza, presente nel Libro Z della *Metafisica* aristotelica. In questo luogo, e precisamente nel primo capitolo, Aristotele definisce la sostanza come ciò che è «primariamente ente (πρώτως ὄν)»⁴¹, espressione che nella traduzione latina medievale diviene *primo ens*. Pérez ricorda anche che, nello stesso Libro Z, Aristotele evoca la sostanza come ciò che è «primo soggetto (τὸ ὑποκείμενον πρῶτον)»⁴², espressione che nella versione latina medievale equivale a *primum subiectum*; sebbene, per il gesuita navarrino, anche questa definizione risulti falsa, perché sembra comportare la riduzione della sostanza alla materia prima⁴³.

Se, poi, si volesse interpretare il “soggetto primo” o “sostrato primo” aristotelico nel senso del “soggetto” o “sostrato attuale”, dicendo che il soggetto deve sempre contenere un principio informativo che tolga l'indifferenza propria della materia, determinandola e attualizzandola⁴⁴, ciò comporterebbe il considerare come accidenti alcuni principi formali della sostanza corporea che non sono riducibili né alla materia

equi tanquam de alio subiecto, ac proinde utraque erit accidens iuxta Aristotelis definitionem; quod est manifeste absurdum».

⁴¹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 1, 1028a30-31: «Così che l'essere primo, non questo o quel modo di essere, ma ciò che è semplicemente, sarà la sostanza». ANTONIO PÉREZ S.J., *De incarnatione*, disp. 1, cap. 1, op. cit., OP II, p. 311b, n. 2: «Secundo potest definiri substantia metaphysica definitione non involvente relationem ad modum dicendi et hoc modo illam definivit Aristoteles 7 [*Metaphysicorum*] cap. 1, dicens, substantiam esse primum quod est primo ens».

⁴² ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 3, 1029a1-2: «Il sostrato è ciò di cui si predica ogni altra cosa, ma esso non è predicato più di alcun'altra».

⁴³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De incarnatione*, disp. 1, cap. 1, op. cit., OP II, p. 311b, n. 2: «Et cap. [3] dicit substantiam esse primum subiectum. At hoc videtur esse falsum. Nam inde fieri videtur, solam materiam primam esse substantiam in corporibus. Nam ipsa sola est primum subiectum. ».

⁴⁴ *Ibi*, pp. 311b-312a, n. 2: «Quod si respondeas, Aristotelem nomine subiecti primi intellexisse subiectum actuale continens principium formale, seu activum et non mere potenziale, seu pure passivum. Unde sit cum materia prima sit ens pure passivum, aut certe non activum actus informativi determinativi indifferentiae subiecti passivi ad varias species compositi, ac proinde pure passivum actuum formalium non esse solum materiam primam, aut substantiam, sed etiam formam et compositum ex materia et forma, quod vocatur natura perfecta».

prima né alla forma sostanziale: 1) la *personalitas* e la *suppositalitas*, che seguono il composto di materia prima e forma sostanziale; e 2) tutte quelle disposizioni che si aggiungono alla materia prima e che precedono l'avvento della forma sostanziale rendendolo possibile.⁴⁵

Che si possa dare una definizione logica e una definizione metafisica di sostanza, non è oggetto di discussione da parte di Pérez. La questione riguarda, invece, il modo corretto di intendere logicamente e metafisicamente l'espressione *ens per se*. Pérez comincia dalla riformulazione della definizione logica di sostanza, premettendo che tutto ciò che è intelligibile può essere significato *in recto* o *in obliquo*, ossia rispettivamente come soggetto o come predicato di una proposizione. Se non che, il gesuita navarrino riconosce che vi sono delle *res* che primariamente e per natura (*primo et naturaliter*) sono concepite *in recto* attraverso un principio di intelligibilità (*ratio intelligendi*) e altre cose che, pure per natura, sono concepite *in obliquo*, cioè sempre in relazione a ciò che è concepito *in recto*.⁴⁶

L'esperienza attesta, ad esempio, che per parlare della dolcezza in senso astratto è necessario innanzitutto partire "da ciò che ha la dolcezza", cioè dal concreto, e da questo risalire alla definizione dell'astratto, significando *in recto*, ma solo in seconda battuta, anche ciò che inizialmente può essere solo significato *in obliquo*, ossia la "dolcezza". Per Pérez, il primo concepibile è ciò che è significato concretamente e *in recto*, mentre ciò che è significato per natura *in obliquo* è l'astratto. Quest'ultimo, poi, potrà essere definito a propria volta, e a quel punto verrà significato *in recto* e non relativamente a qualcos'altro⁴⁷. La questione può essere esemplificata ancora meglio

⁴⁵ *Ibi*, p. 312a, n. 3: «Sed contra hanc responsionem duae sunt difficultates. Prima, quod hinc saltem sequeretur solam naturam compositam ex materia et forma in corporibus esse substantiam, personalitatem vero, et suppositalitatem omnem, quae hanc naturam tanquam subiectum actuale subsequitur, esse accidens; quod est absurdum. Secunda difficultas est, quod antequam adveniat forma, quam vocant substantialem, praecedunt dispositiones, quae sunt actus informativi; et quaedam illarum [...] sunt principium activum multorum effectuum. Ergo iuxta datam solutionem ipsa forma substantialis non erit substantia, sed solum compositum ex materia et dispositionibus praecedentibus».

⁴⁶ *Ibi*, p. 312a, n. 1: «Suppono nullam esse rem intelligibilem, quam non possimus pro arbitrio in recto, aut in obliquo nominibus significare, ac proinde concipere conceptu recto, aut obliquo, quem nomen in recto, aut in obliquo positum explicat, sed tamen esse quasdam res, quae in prima, naturali et optima intelligensi ratione intelliguntur a nobis aspectu recto, alias vero aspectu obliquo relatione facta ad illas, quod naturaliter est rectum et ipsis unitum».

⁴⁷ *Ibi*, p. 312a-b, n. 1: «Hoc ita se habere perspicuum est; nemo enim primo sentiens et sensu intelligens dulcedinem primo dixit, dulcedo, sed dulce, id est habens dulcedinem. Postea vero possumus pro nostro arbitrio illud concretum dissolvere et formare nomen dulcedo, quam definimus dicentes: dulcedo est, quae aliquid est dulce. Haec est notissima dulcedinis definitio. Si autem non conciperemus prius dulce, quam

considerando la peculiare situazione dell'Io. Colui che guarda a se stesso e ai propri atti intenzionali, non può che significare l'Io al caso retto, significando, invece, *in obliquo* l'atto di intellesione o giudizio (*locutio*).⁴⁸ Come si diceva precedentemente, l'Io è oggetto di significazione *in recto* perché è il punto di riferimento degli atti intenzionali, senza il quale questi ultimi non esisterebbero. L'Io indica concretamente colui che intende e giudica (*loquens*). L'Io e tutto ciò che è significato per natura come *rectum* sono precisamente ciò che fa da sostrato, cioè da soggetto, al discorso e alle predicazioni⁴⁹; ma affinché si abbia discorso e predicazione è necessaria la presenza di un Io. Dunque, ogni *res* che è soggetto all'interno di qualunque discorso e di qualunque predicazione prevede un Io che esprima quel discorso e quella predicazione. Insomma, l'analogato principale dell'ὑποκείμενον aristotelico è l'Io, senza il quale non si dà alcun discorso e alcuna predicazione. Certo, come dice Aristotele, ciò che è ente di per sé (*ens per se*) o sostanza (*substantia*) è ciò che non si dice di alcun altro soggetto (*subiectum*); e tuttavia questo soggetto va inteso come ciò che è soggetto delle predicazioni e delle denominazioni intrinseche; ma questo è esattamente ciò che Pérez intende col termine latino *rectum*. Quest'ultimo indica ciò che è significato primariamente e per natura *in recto*, ossia ciò che è significato per natura e in senso primario come soggetto all'interno di un giudizio, quindi al caso nominativo⁵⁰.

È senz'altro utile far notare che l'operazione pereziana di rilettura della dottrina aristotelica della sostanza non è contraria al pensiero del filosofo greco. Nella *Fisica*, parlando del divenire, Aristotele definisce l'ὑποκείμενον – in modo inusuale rispetto alle altre opere – come «ciò che viene manifestato con l'affermazione»⁵¹. Questa definizione potrebbe essere interpretata in due modi, considerando innanzitutto che qui Aristotele sta parlando non di un sostrato qualunque, ma del sostrato dei sostrati. In un

dulcedinem in abstracto et recto inepte definiretur dulcedo per dulce. Res enim nos definire solemus per ea quae notiora sunt et prius concipiuntur».

⁴⁸ *Ibi*, p. 312b, n. 1: «Pariter quando quis nostrum primo omnium convertit aspectum ad seipsum et ad suas operationes intellectivas, se nominat pro nomine mentali *Ego*, seu conceptu, quem exprimit pronomen *Ego*; cuius vocis rectum non est ipsa intellectio et loquutio, quamvis eas in obliquo significet, sed ipse loquens et intelligens».

⁴⁹ *Ibi*, p. 312b, n. 1: «Ita igitur aio rectum ordinem cognoscendi postulare, ut substantia et quod est suppositum a parte rei, sit etiam suppositum orationis et praedicationis».

⁵⁰ *Ibi*, p. 312b, n. 1: «His suppositis dico quando Aristoteles docet ens per se seu substantiam esse id quod de nullo alia dicitur subiecto, intelligendum esse de subiecto praedicationum et denominationum intrinsecarum quod est tale, secundum propriam, naturalem et optimam intelligendi rationem. Tale autem est id quod naturaliter et primo est rectum».

⁵¹ ARISTOTELES, *Physica*, V, 225a6-7.

primo modo, è ὑποκείμενον ciò che è soggetto o sostrato delle predicazioni; ma, in un secondo modo più radicale, si potrebbe anche intendere che ciò che è manifestato con l'affermazione è lo stesso affermante, cioè l'Io. Queste due interpretazioni sono esattamente i modi nei quali Pérez pensa alla sostanza. Il primo modo, però, risulta secondario rispetto al secondo. È, infatti, l'Io ad essere ὑποκείμενον in senso pieno, ovvero sostrato dei sostrati, poiché è questo il luogo nel quale le cose sono presenti al modo dell'affermazione. Le cose sono presenti all'Io come affermate, poiché la presenza per Pérez si dà propriamente in forma apofantica.

Al contrario della sostanza, che è sempre significata al caso retto, l'accidente è sempre significato al caso obliquo, poiché è sempre in relazione con ciò che si trova al caso retto. L'accidente è detto anche "ente indeterminato" (*ens interminatum*), poiché l'intelletto nel conoscere non può fermarsi ad esso, ma cerca sempre di spingersi più in là per giungere al fondo, come avviene per l'occhio che, di fronte al trasparente, cerca la superficie colorata e luminosa, cioè ciò che è opaco. La sostanza è, dunque, il fondamento degli intelligibili (*fundamentum intelligibilium*), come l'opaco è il fondamento delle cose visibili⁵².

Si potrebbe obiettare che la situazione dell'Io è semplicemente un caso particolare della sostanza in senso generale e che esso non rappresenta, per Pérez, l'analogato principale intorno al quale costruire una dottrina dell'ente *per se*. A noi pare, invece, che per rispondere all'obiezione sia sufficiente ciò che si è fin qui rilevato a partire dai testi. Tuttavia, Pérez si è espresso in modo molto chiaro su questa questione proprio nelle pagine del *De incarnatione* che stiamo analizzando.

In ciascuno di noi la sostanza propria non è nient'altro che ciò si suole significare col pronome "Io", ma quello stesso è ciò che per natura è *rectum* in noi. Sembra, infatti, manifesto che nelle altre cose ciò che è sostanza corrisponde in modo

⁵² ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 1, cap. 3, op. cit., OP II, p. 312b, nn. 1-2: «Accidens est id quod nec partialiter quidem est rectum secundum naturalem intelligendi rationem, sed obliquum, vel modus obliqui respectu illorum omnium, quae cum ipsi unita sint, naturaliter sunt rectum. [...] Ex dictis fit, accidens respectu nostri intellectus esse ens interminatum, in quo non potest primo firmari noster intellectus et esse simile diaphano, seu perspicuo interminato, lumine et speciebus impressis illustrato, in quo numquam figitur visio oculorum, sed ulterius progreditur usque ad superficiem opaci lucentem et coloratam, tanquam ad perspicuum terminatum et fundamentum visibilium. Pariter substantia videtur esse basis et fundamentum intelligibilium, tale enim est rectum».

proporzionale [*proportionaliter*] al significato del pronome “Io” e a ciò che una qualsiasi cosa significherebbe col pronome “Io”, se avesse l’intelletto.⁵³

Ora, l’avverbio *proportionaliter* mette in luce che tutto ciò che non è Io, pur significando *in recto*, è sostanza in senso analogico, cioè proporzionale, rispetto alla sostanza intelligente. Di nuovo, possiamo rilevare che è lo spirituale ad essere il criterio e la misura di tutto ciò che spirituale non è. Troviamo in queste pagine la sintesi di dottrine che abbiamo già analiticamente introdotto e studiato nelle opere precedenti al *De incarnatione*. La sintesi in parola è espressa da Pérez nel modo seguente:

Ogni natura intellettiva è sostanza, per cui qualsiasi natura intellettiva, per lo meno completa, per natura e secondo il primo aspetto, è nominabile da sé con il pronome dimostrativo “Io”; poiché il pronome implica la sostanza, come già detto, è *in recto* e – in maniera indubitabile, come suo significato principale *in recto* – implica lo stesso parlante e lo stesso intelligente in senso formale, cioè la natura intellettiva. Quindi: o la natura intellettiva è tutta la sostanza o per lo meno è parte principale della sostanza⁵⁴.

Siamo di fronte alla costituzione del soggetto in senso moderno. La sostanza o soggetto è ciò che è propriamente capace di dire “Io”. Questa capacità è indice, come si è già precedentemente spiegato, di una riflessività che le nature non intellettuali non possiedono: motivo per il quale non possono essere sostanze se non in senso analogico. Pérez esprime la natura della sostanza con il termine “fondamento” (*fundamentum*), vedendo nell’accidente il “fondato” (*fundatum*)⁵⁵. “Fondamento” indica qui un altro dei tratti peculiari della sostanza, già messi in luce fin dal corso sulla *Fisica* aristotelica: la permanenza nel flusso del divenire. Poiché la sostanza è fondamento e *rectum* essa è un ente permanente e stabile (*ens permanens et fixum*). Caratteristica del fondamento è, infatti, di essere alcunché di non momentaneo, secondo un’osservazione sulla sostanza

⁵³ *Ibi*, p. 313a, n. 3: «in unoquoque nostrum substantia ipsius nihil aliud est, quam id, quod significari solet pronomine *Ego*, at illud ipsum est quod naturaliter est rectum in nobis. Videtur autem manifestum in caeteris rebus id esse substantiam, quod respondet proportionaliter significato pronominis *Ego* et quod unaquaeque res significaret pronomine *Ego*, si intellectum haberet».

⁵⁴ *Ibi*, p. 313a, n. 5: «Infertur [...] omnem naturam intellectivam esse substantiam, qua quaelibet natura intellectiva saltem completa naturaliter et secundum primum aspectum est nominabilis a se pronomine demonstrativo *Ego*, quod pronomen importat substantiam, ut iam dictum est in recto et indubitanter tanquam suum praecipuum significatum in recto importat ipsum loquentem et intelligentem formaliter, id est naturam intellectivam. Ergo vel natura intellectiva est tota substantia, aut saltem est pars praecipua substantiae».

⁵⁵ *Ibi*, p. 313b, n. 8: «Rectum naturaliter ex communi hominum conceptione se habet instar basis et fundamenti accidentium et obliquorum, et accidens est quasi fundatum et incumbens huic fundamento».

che Pérez fa risalire direttamente, anche se problematicamente, al *De dialectica* di Agostino⁵⁶.

Lo sviluppo della dottrina pereziana che vede nell'io e nella natura intellettuale l'analogato principale della sostanza ci conduce a individuare nella persona umana e nella persona divina delle istanziazioni dell'ente permanente. Secondo Pérez, infatti, l'anima razionale non è tutta la sostanza dell'uomo, altrimenti il soggetto umano sarebbe immortale e al momento della morte sarebbe verificata naturalmente questa proposizione autocontraddittoria: "l'immortale è morto"⁵⁷. È vero, invece, che il composto di anima e corpo, e di forma e materia, è qualcosa di sostanziale (*quid substantiale*), perché la sostanza dell'uomo non è né la sola forma, né la sola materia, ma nemmeno la giustapposizione di entrambe. Si deve, infatti, considerare un terzo elemento che è l'unione della forma con la materia, senza la quale non vi sarebbe l'uomo come qualcosa di sostanzialmente unitario (*unum substantiale*). «Io, infatti – afferma Pérez – sono evidentemente qualcosa di unitario»⁵⁸ e si tratta, possiamo esserne piuttosto certi, dell'evidenza metafisica di cui godono tutte le constatazioni fenomenologiche.

Pérez definisce la persona, sia essa umana o divina, come *totale rectum formaliter*, cioè come un tutto formalmente sostanziale. Si tratta di qualcosa che contiene in sé tutte quelle parti (nel caso della persona umana) e tutte quelle formalità (nel caso della persona divina) che – se unite – perfezionano, nel primo caso, il tutto corporeo, mentre nel secondo caso si identificano tra loro. L'Essenza divina, invece, è un "tutto identicamente sostanziale" (*totale rectum identice*). Essa si identifica realmente e perfettamente con qualsiasi Persona divina e contiene in sé ogni grado di perfezione

⁵⁶ *Ibi*, p. 313b, n. 9: «Substantia autem cum sit rectum et quasi fundamentum, est proinde ens permanens et fixum. Fundamentum enim nunquam est momentaneum. Hoc de permanentia substantiae notavit S. Augustinus in sua Dialectica». Il riferimento ad Agostino è piuttosto problematico. L'unico passo del *De dialectica*, nel quale si può trovare un accenno alla permanenza tipica della sostanza, è quello contenente la definizione di *res* come "qualsiasi cosa che resta", successivo alla distinzione tra *verbum*, *dicibile*, *dictio* e *res*. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Principia dialecticae*, 5, Migne PL 32, coll. 1410-1420: «Quod dixi rem, verbum est, quod praeter illa tria quae dicta sunt quidquid restat significat».

⁵⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 1, cap. 3, op. cit., OP II, p. 313b, n. 10: «Infertur [...] falso aliquos dixisse in homine animam rationalem esse totam substantiam hominis, alioquin rectum hominis esset immortale et cum homo moritur, id est separatur anima a corpore, verificaretur naturaliter haec propositio: immortale moritur, quod est absurdum».

⁵⁸ *Ibi*, p. 313b, n. 11: «Ex quo ulterius [...] fit unionem animae et corporis, et formae cum materia esse quid substantiale. Primo quia ut ex dictis constat, substantia hominis non est sola materia, nec sola forma, neque potest dici esse utramque, non includendo unionem, quia ut homo est quid unum substantiale et rectum. Ego enim unum quid sum evidenter. Ergo homo constituitur unione utriusque».

assolutamente semplice (*simpliciter simplex*) che si possa trovare in qualunque *totale rectum formaliter*. Il caso dell'Essenza divina è peculiare. Si tratta, infatti, di ciò che è significato al caso retto in modo perfettissimo (*rectum perfectissimum*). Qui l'Essenza divina o *Deitas* è, in modo formalissimo, Dio stesso. Al contrario, non si può dire che l'uomo sia la stessa umanità in senso formalissimo, se non per l'utilizzo di una *sineddoche*⁵⁹.

È pur vero, però, che anche l'anima razionale dev'essere considerata sostanza, affinché possa stare senza il corpo, in attesa del giudizio finale. A questo proposito, Pérez precisa che, se la persona umana è un tutto formalmente sostanziale in modo assoluto (*rectum totale formaliter simpliciter*), l'anima razionale è un tutto formalmente sostanziale, ma non in senso assoluto (*rectum totale formaliter non simpliciter*), poiché essa è una forma che richiede l'unione con la materia prima⁶⁰. Per l'anima razionale non vale ciò che si dice dell'Io, il quale non è parte di un altro soggetto (*rectum*) né può esserlo. L'anima razionale, invece, non ha un'essenza completa, ma è soltanto parte di un'essenza composta dalla materia e dalla forma⁶¹. Di nuovo, l'Io umano o persona umana, che è soggetto in senso pieno, è inteso come una totalità in senso assoluto e formale, senza traccia di alcun dualismo antropologico. Stando alle indicazioni pereziane, non si può parlare di anima e corpo come di due *res*, ma piuttosto come di due sostanze assolutamente incomplete e difettose nella loro separatezza. In particolare, nel caso dell'anima razionale, la permanenza senza il corpo è assicurata da un intervento soprannaturale da parte di Dio, mentre il corpo separato dall'anima è destinato alla corruzione.

⁵⁹ *Ibi*, p. 314b, n. 18: «Totale rectum est duplex. Aliud est totale formaliter, quid continet in se formaliter omnes partes aut formalitates perfectivas unitas aut identificata inter se. Hoc modo est totale rectum purus homo et etiam persona divina. Haec enim includit in se omnes perfectiones absolutas et relativas, quae identificantur in una persona. Aliud est totale identice, sicut ipsa essentia divina identificata realiter perfecte cum qualibet divina persona [...]. Caeterum, quia Deitas ratione sui includit omnes gradus perfectionis simpliciter simplicis cuiuslibet recti formaliter totalis, ideo respectu sui est perfectissimum rectum, ac proinde ratione sui est formalissime Deus, quo differt ab humanitate, quae nunquam est homo, nisi forte per synedochen sumatur homo pro humanitate».

⁶⁰ *Ibi*, pp. 314b-315a, n. 19: «Secundo advertendum est, rectum formaliter totale esse duplex. Aliud totale simpliciter, habens scilicet naturam et essentiam completam sicut persona divina et sicut homo purus. Aliud est non totale simpliciter et est illud cuius tota entitas absoluta, id est non modalis, est forma petens ex sua natura uniri in prima sui duratione cum materia prima, tanquam cum altera comparte non modali. Tale est rectum totale animae rationalis separatae a corpore».

⁶¹ *Ibi*, p. 315a, n. 19: «Quod quidem rectum nec pars, nec potest esse, alterius recti, et verissime est demonstrabile per pronomen *Ego*. Tamen quia non habet essentiam completam, sed partem solum formalem essentiae compositae ex materia et forma, non est appellandum rectum totale simpliciter. Deinde nomine recti totalis, dum aliud non addimus, intelligimus rectum formaliter et simpliciter totale; illud enim est totale per antonomasiam».

Riprendendo la tradizione dei Padri greci – che i gesuiti Ruiz de Montoya (1562-1632) e Denis Petau (1583-1652) avevano iniziato a valorizzare in quegli anni quanto alla distinzione tra persona, natura e supposito⁶² –, Pérez accoglie la sinonimia tra “supposito” (*suppositum*) e “ipostasi”. Si tratta di due termini che equivalgono all’“individuo sostanziale” che possiede una “natura sostanziale completa” e tutte le proprietà particolari fino all’ultima proprietà sostanziale⁶³. La natura sostanziale completa, qui evocata, è la sostanza universale che esiste in un soggetto totale sostanziale e che non è parte integrale o essenziale di una sostanza universale o comune più ampia. Inoltre, la natura sostanziale completa trova la propria istanziazione nel supposito o ipostasi⁶⁴.

La persona è il nome proprio del supposito o ipostasi dotata di una natura completa razionale. “Supposito” è un termine più generale rispetto al termine “persona” e i due si rapportano come il superiore all’inferiore, ovvero come un concetto generico rispetto a un concetto specifico. Come la “suppositalità” (*suppositalitas*) è l’ultima attualità del supposito, così la “personalità” (*personalitas*) è l’ultima attualità della persona⁶⁵.

Fin qui Pérez ha fornito una definizione di tipo logico, incentrata sul modo di significare *in recto*. La sostanza è, quindi, ciò che viene significato come soggetto della proposizione: ciò che è significato sempre in modo diretto nella proposizione o al caso nominativo.

Quanto alla definizione metafisica di sostanza – contenuta nel libro Z della *Metafisica* – come “primo ente” o come “primo soggetto”, Pérez introduce alcune precisazioni. L’espressione “primo ente”, deve implicare tre avverbi: “naturalmente”,

⁶² *Ibi*, disp. 1, cap. 4, p. 319a, n. 1: «Haec est illatio vigesimatertia, maxime a nobis intenta ad intelligendum Graecos Patres et veram differentiam naturae a persona. Patres itaque Graeci unanimi consensu docurunt modo proposito in titulo capitis distingui naturam a supposito et persona. Quorum plurima testimonia videri possunt apud nostros Didacum Ruiz I *De Trinitate*, disp. 32, sect. 6 et Dionysius Petaveum tom. 2 *Theologorum dogmaticum*, lib. 4, cap. 7».

⁶³ *Ibi*, p. 320a, n. 5: «Suppositum autem et hypostasis est individuum substantiale constans et particulares proprietates usque ad ultimam substantialem». Possiamo considerare un’ulteriore definizione di *suppositum*, *ibi*, p. 331b: «Possemus suppositum sic definire. Suppositum est substantia primo potens existere per se habens aliquam naturam substantialem completam. Existere per se, ut hic sumimus, est non constituere aliquam unam substantiam ex natura rei aut virtualiter intrinsece distinctam a costituente».

⁶⁴ *Ibidem*: «Natura substantialis completa est substantia universalis completa est substantia universalis existens in aliquo recto totalis substantiali et non habens rationem partis essentialis aut integralis respectu alicuius substantiae eo modo universalis et communis».

⁶⁵ *Ibi*, p. 320a-b, n. 5: «Persona vero est suppositum habens naturam completam rationalem. Suppositum enim ad personam se habet ut superius ad inferius. Suppositalitas est ultima actualitas suppositi. Personalitas vero est ultima actualitas personae, seu suppositi habentis naturam rationalem».

“permanentemente” e “intimamente”. La sostanza, infatti è per natura ente, senza bisogno di un intervento soprannaturale che la faccia sussistere, come avviene per le specie del pane e del vino nella transustanziazione. Inoltre, la sostanza dev’essere ente permanentemente, cioè fondamento stabile dei suoi accidenti. Infine, la sostanza deve essere ente anche intimamente, ovvero nella sua costituzione intrinseca, altrimenti si dovrebbe considerare l’espressione “primo ente” come riferibile soltanto a Dio. La “primità” (*primitas*) dev’essere dunque ristretta alla intimità dell’essere ente che spetta alla sostanza. L’essere ente è la prima caratteristica che spetta alla sostanza per propria natura. Non si tratta di quella primità che spetta all’Ente assoluto⁶⁶. La primità intima si può trovare soltanto dove vi è identità con sé o unità intima di tutte le parti, senza distinzione locale tra queste. Ciò che è “primo intimo” è ciò che non è preceduto da qualcosa d’altro con il quale possa eventualmente unirsi e può essere, invece, intimo a qualcosa di posteriore a sé, il quale esiste soltanto grazie a ciò che è intimamente primo⁶⁷. Si può ravvisare qui un’eco dell’*intimior intimo meo* delle *Confessioni* agostiniane. È innanzitutto Dio ciò che non è preceduto da alcunché e che può essere intimo a ciò che gli è posteriore.

⁶⁶ *Ibi*, p. 323a-b, nn. 1-2: «Nos idem probabimus ex illa definitione Aristotelis 7, [*Metaphysicae*] capite primo *Substantia est ens primum*. Et ex ea, illam: *Substantia est subiectum primum* [...]. Sed primum omnium exponenda est haec definitio: *Substantia est ens primum*, in qua subintelligendum est naturaliter, permanenter et intime esse primum. Naturaliter quidem, id est ex propria et naturali virtute et non per solam potentiam oboedientialem. Omnes enim consentiunt albedinem miraculose separatam a substantia et subiecto non esse subiectum, quamvis tunc acquirat esse ens primum, quia id illi competit per solam potentiam oboedientialem. Dixi etiam subintelligi permanenter esse principium, quia constat apud omnes substantiam esse primum ens per modum fundamenti. Et id satis indicat Aristoteles *loco citato*, ubi substantia inter alias proprietates tribuit prioritatem temporis et naturae. Addidi etiam subintelligendum esse, *intime esse primum*, quia si definitio intelligatur de ente omnino primo non habente illam sui causam, solus Deus esset substantia».

⁶⁷ *Ibi*, p. 320b, n. 2: «Restringendam itaque fuit primitas ad intimam, quae non reperitur sine identitate aut unione intima, id est penetrativa et excludente distinctionem localem unitorum. Nomine autem primi intimi intelligendum est id quod non habet aliud prius sibi unitum et est intimum alicui posteriori virtute ipsius existente».

2. Alcune precisazioni dal *De perfectionibus Christi* (1644-1645)

Nello stesso anno accademico 1644-1645, mentre teneva il corso sull'incarnazione del Verbo divino, Pérez approfondì un tema parallelo: le perfezioni di Cristo. In questo testo troviamo alcune notazioni a riguardo dell'Io e dei suoi atti intellettivi e affettivi, intesi come gli oggetti più chiari della nostra esperienza interiore.

Ciò che è nominato col pronome alla prima persona è ciò che vi è di più evidente, spiega Pérez. Cristo, vero Dio e vero uomo, poteva esperire l'Essenza divina (*Deitas*) come intrinseca a sé per la stessa ragione per la quale l'Io esperisce la visione di se stesso, i suoi affetti interni, i mali e i beni che muovono la propria potenza conoscitiva e la propria potenza appetitiva. In effetti, prosegue il gesuita, ciò che noi indichiamo con i pronomi "io", "mio", "tale", "quale" è ciò che sperimentiamo nel modo più evidente¹; e, come già abbiamo messo in luce, di tutti quei pronomi il principale è "Io", mentre gli altri sono ad esso relativi. Ora, noi sappiamo anche che l'esperienza gode, secondo Pérez, dello statuto di ciò che è evidente metafisicamente. Le pagine del *De perfectionibus Christi* ci permettono di approfondire ulteriormente il legame tra il conoscere, l'Io e quella permanenza che lo rende l'analogato principale della sostanza; ma soprattutto, ci consentono di iniziare a dare una semantizzazione più precisa del termine "esperienza".

Pérez precisa che ogni intelligenza e conoscenza è un moto nell'oggetto, ovvero è uno stare presso l'oggetto, per il quale l'oggetto è presente. La rappresentazione dell'oggetto è, infatti, la stessa presenza dell'oggetto al conoscente. Tutto ciò è vero principalmente per l'oggetto motivo dell'intelletto, poiché esso muove la mente all'assenso della verità in forza della sua evidenza². L'oggetto muove l'intelletto e la volontà quasi fosse un agente fisico. Si tratta di una mozione intenzionale (*motio*

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP II, p. 449b, n. 12: «Anima Christi potest experiri deitatem ut sibi intrinsecam ea ratione, qua ego meam visionem experior et meos affectus internos et mala, atque bona, quae seipsis ut mihi intrinseca vim cognoscendi et appetendi movent [...] nominatio alicuius personae facta pronomine [...] evidentior illa est, quae fit in prima persona. Similiter ergo cognitio, qua dicimus meum aut ego, talis aut qualis, id ipsum ut nostrum experiendo [...] est clarior».

² *Ibi*, p. 449b, n. 13: «Omnis intellectio et cognitio est motus in obiectum ut ibi propinquum et praesens aliqua ratione. Cognitione enim repraesentatur obiectum, id est fit praesens cognoscenti, quod praecipue verum est de pboecto motivo. Pulsat enim mentem obiectum motivum et movet et quodam modo cogit ad assensum veritatis, si is fuerit evidens».

intentionalis) che è attivata, per così dire, dall'oggetto che la occasiona³. Pérez evoca la metafora fisica della causa efficiente. Ora, l'efficienza, nel mondo fisico, richiede sempre una certa vicinanza e un certo contatto. Lo stesso è richiesto quando la causa efficiente è metaforica. In effetti, quando parliamo di alcune cose che sono molto recenti nella memoria o di conoscenze attualmente presenti, che eventualmente hanno una precedenza sulle altre, siamo soliti utilizzare il pronome dimostrativo "questo" (*hoc*) o pronomi simili, i quali indicano la presenza e la vicinanza del contenuto intenzionato⁴.

L'*hoc aliquid* è dunque l'espressione adeguata della sostanza, poiché ne esprime la relazione con il pensiero e, in generale, con l'Io. È, infatti, il pensiero che indica il proprio oggetto, vicino e presente, come "questo". La sostanza, cioè l'ente propriamente detto, non esiste senza un Io che la faccia entrare nel proprio orizzonte intenzionale, indicandola come vicina e presente a sé.

Pérez allude, senza nominarla, a quella caratteristica propria dell'Io che possiamo chiamare "autocoscienza". Nel caso in cui – spiega il gesuita navarrino – l'"oggetto motivo" sia il più intimo a noi, esso viene meglio percepito ed è più chiaro. Per questo noi conosciamo meglio noi stessi rispetto agli altri. Siamo, infatti, alla presenza di quella sostanza in senso principalissimo che è l'Io ed esprimiamo i suoi atti col pronome alla prima persona. Ora, questi atti godono del primo grado di evidenza (*evidentia*), di certezza (*certitudo*) e di chiarezza (*claritas*). La nostra mente conosce molto meglio il proprio corpo, le sue operazioni e i suoi affetti, rispetto a quelli degli altri. Come la vicinanza locale rende più visibile il calore, così la vicinanza per unione,

³ *Ibidem*: «quare mihi semper verum est visum illud dictum, motivum mentis movere saltem metaphoricè mentem, tanquam si esse agens quoddam physicum. Motio enim intentionalis, tam in intellectu, quam in voluntate, est quaedam actio, quasi a motivo procedens». Anche il termine *praesentia intentionalis* deriverebbe secondo Pérez da una metafora tratta dal mondo fisico, poiché il rapporto che si instaura tra l'oggetto e la potenza intenzionale è simile alla presenza reale del mondo fisico. ID., *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 8, op. cit., OP II, p. 298b, n. 6: «Habitudo illa inter obiectum et potentia, intentionalem, similis est praesentiae reali [...] ideo per metaphoram vocabula praesentiae realis, trctionisque physicae translata fuere [...] ad significandas praesentias intentionales».

⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP. II, p. 449b-450a, n. 13: «Quod probat communis conceptio hominum, etiam rusticorum, rationem enim moventem, sive ad assensum, sive ad amorem, vim quandam simili afferre fatentur: vim autem afferre, proprium est causae efficientis, ergo similitudo causae efficientis et motivi tam est perspicua, ut inter utrumque sit metaphora naturalis et naturaliter nota. Hinc rationes ad assensum aut amorem vehementer moventes ab omnibus appellantur efficaces, fortes, atque validae. Quae omnia vim quandam effectivam aut quasi effectivam indicant. Et cum effectio propinquitatem et contactum desideret, indicant etiam propinquitatem quandam, sive veram, sive metaphoricam. Adde, nos quando loquimur de rebus, quarum recens est memoria aut praesens cognitio aut quarum immediate praecessit mentio, eas nos eisdem pronomibus demonstrare, quibus demonstramus praesentes et propinquas, vere utimur enim tunc pronomine *hoc*».

tipica dell'atto intenzionale, rende più "visibile" l'oggetto⁵. «Ma – continua Pérez – se l'unione è somma ed è per così dire un'identità, [allora] l'oggetto attribuisce la facoltà di conoscere a quel contenuto conosciuto (*cognitio*) che è proprio dello stesso genere di quel contenuto conosciuto (*cognitio*) che è espresso dal pronome alla prima persona»⁶, cioè l'io. Si tratta della capacità del soggetto di ritornare su di sé riflessivamente facendosi oggetto del proprio atto e instaurando così l'identità tra l'"io in quanto conoscente" e l'"io in quanto conosciuto". Tale identità dell'io con se stesso è una conoscenza innegabile e descrivibile nei termini di autotrasparenza. Si tratta, come già ripetuto più volte, di un'evidenza metafisica.

La perfezione della conoscenza consiste precisamente in questa tendenza verso l'oggetto, al fine di renderlo vicino e presente⁷, che si manifesta in modo sommo nel caso dell'autocoscienza. Già nel *De scientia Dei* si trova l'affermazione della vicinanza dell'io con se stesso, indipendente da ogni tipo di accidentalità⁸, la cui fonte non si farà fatica a individuare nelle *Confessioni* di Agostino.⁹

L'unione o identità intenzionale della mente e dell'oggetto (o della somiglianza dell'oggetto), verso il quale la mente tende, è un'imitazione dell'unione fisica di materia e forma; ma questa unione che si realizza secondo presenza e vicinanza è quella perfezione propria dell'intelletto, che Pérez esplicitamente chiama "verità". Ora, la verità non è soltanto qualcosa di posseduto, di trattenuto in noi e di inseguito, ma è insieme anche un tendenziale diventare tutte le cose, attraverso la conoscenza di esse (*fieri per cognitionem omnium omnia*), soprattutto nel caso in cui quella verità sia esistente e sia intuita chiaramente¹⁰. È piuttosto evidente che l'ideale che qui Pérez ha in vista è quello che si realizza nella *visio beatifica* e nell'intimo di Gesù Cristo.

⁵ *Ibi*, p. 449b, n. 11: «Quo intimius coniungitur obiectum animae nostrae, eo melius percipi potest et clarius, [...] saltem ex natura rei. Hac ratione nosipsos melius et evidentius cognoscimus, quam alios. Nam circa nosipsos exercemus actus pronomine primae personae expressos, quorum evidentia primum fere gradu evidentiae, certitudinis et claritatis tenet. Mens enim nostra multo melius suum corpus et eius operationes cognoscit, atque affectus, quam aliorum. Sicut enim propinquitas maior localis intra debitam distantiam calorem visibiliorem reddit, ita propinquitas per unionem idem praestat».

⁶ *Ibidem*: «et si summa est unio et quasi quaedam identitas, facultatem tribuit cognoscendi obiectum cognitione fere eiusdem generis cum ea, quae exprimitur pronomine primae personae».

⁷ *Ibi*, p. 450a, n. 14: «Patet ergo, perfectionem esse cognitionis tendere ut propinquum et praesens».

⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 44v, n. 144 (OP I, p. 135a, n. 144): «Ego non sum propinquor mihi, sive habeam albedinem, sive non habeam».

⁹ AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *Confessiones*, Lib. X, 26, PL 32, : «quid autem propinquius me ipso mihi?».

¹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, disp. 2, cap. 4, op. cit., OP II, p. 453b, n. 31: «Cognitio est unio mentis cum suo obiecto motivo aut cum similitudine quadam obiecti, quae unio speciali quadam

2.1. L'atto intellettuale e la specie intelligibile

Nel solco delle riflessioni fin qui svolte, il *De perfectionibus Christi* ci aiuta a precisare alcune questioni terminologiche non ancora affrontate direttamente. All'interno delle pagine nelle quali Pérez affronta il tema della conoscenza dell'Essenza divina che Cristo possedeva in terra, egli enumera otto diverse posizioni – sostenute da numerosi teologi a partire da presupposti gnoseologici differenti –, la settima delle quali è di grande importanza per i nostri scopi.¹¹

A suo tempo abbiamo già spiegato che l'intellezione è un'azione dell'intelletto per la quale il soggetto è denominato "intelligente". Ora, secondo una dottrina rintracciabile nella *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, l'intellezione è un'azione dell'intelletto in quanto informato dalla specie o forma intelligibile dell'oggetto¹². Ebbene, poiché l'intellezione è un operare immanente (*operari immanenter*) per mezzo di questa forma, la denominazione "intelligente" dovrà includere la stessa specie intelligibile, come una *virtus* per la quale l'intelligente opera. Questa sentenza tommasiana, infatti, prevede – secondo l'insegnamento aristotelico – che intelligente e inteso siano intenzionalmente identici (*idem intentionaliter*); dunque nell'intelligente deve essere incluso il "riguardamento" dell'oggetto¹³, ovvero la *species intelligibilis*.

ratione imitatur unionem physicam materiae et formae. Sicut enim unio physica est imitatio identitatis, non enim solum perficimur a formis identificatis, sed ab unitis physice, ita unio intentionalis est imitatio eiusdem identitatis et unionis physice. Non enim solum dicimur possidere veritatem, tenere, assequi et intra nos eam continere, nosque fieri per cognitionem omnium omnia, praesertim si veritas sit existens et eam clare intueamur». Sulla verità come perfezione intrinseca della mente o dell'intelletto si consideri il seguente testo: «Illud autem, veritatem obiecti, praesertim quae est ratio formalis cognoscendi, esse perfectionem intellectus ut intelligentis perfecit, intellectus enim intelligens perfecte est intellectus veridicus et verus. Perfectio autem veri et forma est veritas, ergo veritas ipsa est perfectio intellectus. [...] Ita ergo aio veritatem obiectivam, saltem quae est obiectum formale et immediatissimum, esse perfectionem intrinsecam mentis» (*ibi*, p. 452b, n. 27).

¹¹ *Ibi*, Pars I, disp. II, cap. III, p. 451a: «Quae sit natura illius cognitionis propriae humanitatis Christi: variae sententiae».

¹² *Ibi*, p. 452a, n. 26: «Septima sententia sit consona Divo Thomae, I parte quaestione 85, articolo 2 [...]. Est autem opinio D. Thomae, intellectionem esse actionem intellectus ut informati specie intelligibili; [...] ita intellectio est actio mentis ut habentis formam intelligibilem obiecti».

¹³ *Ibi*, p. 452a-b, n. 26: «Hinc videtur sequi, quia intelligere est operari immanenter per hanc formam, denominationem intelligentis includere ipsam speciem intelligibilem, tanquam virtutem, qua operatur intelligens [...]. Ergo [...] mens intelligens, hoc est mens concipiens et patiens veritatem, includit in hac denominatione formam, qua concipiti, scilicet formam et speciem intelligibilem; nam secundum hanc intelligens et intellectum fiunt unum et idem intentionaliter».

Si badi che Pérez ritiene *non improbabile* la sentenza che abbiamo iniziato a introdurre¹⁴, e per questo concentriamo ora l'attenzione su di essa, sui suoi fondamenti gnoseologici e sui suoi ispiratori.

Per prima cosa bisogna rimuovere il sospetto che la forma o specie intelligibile sia un medio posto tra l'intelligente e l'inteso. Noi sappiamo già che, per Pérez, l'intellezione è forma, a vario titolo, del soggetto intelligente e dell'oggetto inteso. Non si tratta, quindi, di considerare la forma o specie intelligibile come una forma ulteriore rispetto all'intellezione. A nostro avviso, la tesi dell'inclusione della specie intelligibile nella denominazione di "intelligente" va proprio in questa direzione. Pérez ricorda che essa non è nuova: era stato innanzitutto Aureolo a sostenerla¹⁵, affermando che la specie impressa e l'intellezione non si distinguono *nisi secundum obliquum et connotatum*. Se, infatti, si volesse trovare un criterio di distinzione tra intellezione e specie impressa si potrebbe dire che la seconda connota l'oggetto inteso, ovvero l'apparizione oggettiva (*apparitio obiectiva*) e il verbo della mente (*verbum mentis*), mentre la prima connota l'intelletto; sebbene nell'atto dell'intendere le due siano indistinguibili. Tanto è vero che Aureolo chiama "intellezione" la stessa specie impressa¹⁶.

La dottrina dell'intenzionalità si presenta nuovamente in tutta la sua radicalità, in accordo con i luoghi pereziani da noi già perlustrati precedentemente. Tommaso d'Aquino, secondo il gesuita navarrino, si è espresso ancor meglio rispetto ad Aureolo, dicendo che la «produzione dell'apparizione oggettiva o verbo mentale è la stessa intellezione». Ad ogni modo, sia Tommaso sia Aureolo sembrano convenire nell'inclusione della specie nella denominazione di "intelligente"¹⁷, e quindi nell'impossibilità di concepire l'intelligente senza riferimento alla specie impressa.

¹⁴ *Ibi*, p. 455a, p. 38: «Dico [...] non videtur improbabile, in effectu formali intelligentis humanitatis Christi includi deitatem; non quidem tanquam cognitionem, sed tanquam speciem intelligibilem, cuius virtute operatur humanitas».

¹⁵ R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in G. KLIMA (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York 2015, pp. 141-165.

¹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, disp. 2, cap. 4, op. cit., OP II, p. 452b, n. 26: «Haec inclusio formae intelligibilis in denominatio intelligentis non est opinio recens et authorum testimoniis destituta, nam eam sequitur aperte Aureolus in I, distinctione 35, qui eo progressus est, ut dixerit, intellectionem non distingui ab specie impressa, nisi secundum obliquum et connotatum. Nam species impressa connotans apparitionem obiectivam, quae ex illa fluit seu verbum mentis, quod iuxta hunc authorem non constituit potentiam intelligentem, sed obiectum intellectum, dicitur ab ipso intellectio».

¹⁷ *Ibidem*: «Sed melius loquutus est Divus Thomas, qui voluit productionem apparitionis obiectivae seu verbi mentis in nobis esse intellectionem. Ambo tamen in eo videntur convenire, ut etiam ipse Aureolus fatetur, quod in denominatione *intelligentis*, includatur forma intelligibilis».

Vi è, poi, una terza fonte di questa tesi gnoseologica della quale bisogna sottolineare la rilevanza. Si tratta della posizione del logico padovano Jacopo Zabarella (1533-1589), contenuta nel *De speciebus intelligibilibus*. Come nota Leen Spruit, Zabarella fu l'ultimo filosofo del XVI secolo a considerare centrale il problema della specie intelligibile – tanto da dedicare ad esso un trattato autonomo –, sostenendo, in modo piuttosto sorprendente dal punto di vista filologico, la presenza di diversi riferimenti a tale questione nel *De anima* di Aristotele¹⁸. Nel *De speciebus intelligibilibus*, Zabarella sostiene esplicitamente l'identità di specie impressa e intellezione¹⁹ – come Pérez non manca di ricordare –; precisando che, per il logico padovano, l'intellezione è la specie impressa giudicata dalla mente²⁰. Pérez fa riferimento probabilmente al seguente passo del *De speciebus intelligibilibus*:

L'intellezione (*intellectio*) non è nient'altro che la specie impressa, come asserisce Aristotele nel [...] Libro III del *De anima*, quando dice che la scienza e lo scibile sono lo stesso. Non certamente lo scibile materiale, che è esterno all'anima, ma lo scibile spirituale, che è nell'anima. Infatti, questo scibile e la scienza che è in atto sono lo stesso, come la conoscenza del cavallo è il cavallo spirituale. La differenza è soltanto di ragione (*secundum rationem*), cioè secondo diverse considerazioni. Infatti, se [il cavallo spirituale] si riferisce allo stesso intelletto nel quale si trova e dal quale è giudicato, si dice "intellezione"; se invece si riferisce all'oggetto esterno, si chiama specie e immagine di quello o quello stesso in senso spirituale²¹.

La prima parte del testo sostiene la tesi dell'identità di intellezione e specie intelligibile, le quali si distinguono soltanto per i diversi connotati. L'oggetto conosciuto è detto "intellezione" quando connota l'intelletto nel quale esiste intenzionalmente e dal

¹⁸ L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden 1995, vol. II, p. 226: «Zabarella was the last philosopher of the sixteenth century to take the issue of intelligible species so seriously that he devoted a separate treatise to it. [...] From a learned philologist of great repute one would hardly expect the remark that Aristotle speaks frequently of the intelligible species in the third book of *De anima*. Yet, with this remark Zabarella starts his exposition in *De speciebus intelligibilibus*».

¹⁹ JACOBUS ZABARELLA, *De speciebus intelligibilibus*, cap. 5, in *De rebus naturalibus libri XXX*, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, Francofurti 1617 (prima edizione del 1590), p. 986b: «puto speciem in intellectu receptam et intellectionem re ipsa idem esse, proinde errasse in hoc omnes, qui species impressas re distinctas ab intellectione posuerunt».

²⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, pars I, disp. 2, cap. 3, op. cit., OP II, p. 452b, n. 26: «Eadem sententiam sequitur idem Zabarella, qui intellectionem voluit esse speciem impressam a mente iudicatam».

²¹ JACOBUS ZABARELLA, *De speciebus intelligibilibus*, cap. 5, op. cit., p. 989a: «Nil aliud est intellectio, quam species impressa, ut asserit apertissime Aristoteles in cont. 15, 27, 37 *De anima*, dum inquit scientia et scibile idem esse, non quidem scibile materiale, quod extra animam est, sed scibile spirituale, quod est in anima. Hoc enim scibile idem est ac scientia, quae actu est. Ut actualis cognitio equi est equus ipse spiritualis. Discrimen est solum secundum rationem, hoc est secundum diversas considerationes. Nam si referatur ad ipsum intellectum in quo est et a quo iudicatur, dicitur intellectio, si vero ad obiectum externum, vocatur species et imago illius seu illud ipsum spiritualiter».

quale è giudicato, mentre è detto “specie” o “immagine” quando connota l’oggetto extramentale. In questo modo, l’atto del conoscere in quanto identità di conoscente e conosciuto rimane un *fieri aliud in quantum aliud* e la sua concretezza è, anche per Zabarella, una sintesi di aspetti diversi²².

Occorre, poi, far notare che nel testo del logico padovano il riferimento all’intelletto che giudica la specie impressa non sembra avere il peso che Pérez intende conferirgli. Per il gesuita navarrino, infatti, l’intellezione è già giudizio; tesi che nel testo di Zabarella, sopra riportato, non è sostenuta in modo esplicito. L’interpretazione di alcuni testi di Tommaso, Aureolo e Zabarella – nonostante non sia sempre fedele – consente a Pérez di istituire una relazione tra intellesione, specie impressa, giudizio e verbo mentale. In particolare, ci preme far notare che, nell’interpretazione pereziana degli autori già citati, la specie impressa non si distingue dall’intellezione grazie al giudizio, ma quest’ultimo non è altro che la stessa intellesione in senso proprio o verbo mentale. In altri termini, la distinzione tra specie intelligibile e giudizio appare molto labile. Potremmo dire che non vi è specie impressa senza intellesione, poiché non vi è intellesione senza giudizio. Dunque, non vi è specie impressa senza giudizio e viceversa. In definitiva, la specie impressa viene sottratta alla possibile tentazione di farne un’immagine della cosa conosciuta, per entrare di diritto nella vita razionale del soggetto.

Pérez precisa che ci sono due modi di intendere la denominazione “intelligente”²³. Distinguerli rende possibile comprendere meglio le ragioni di quanto appena detto. Si può dire “intelligente” colui che è in unione con l’azione vitale intellettiva e con la stessa intellesione. In questo caso, la specie impressa non entra a denominare l’intelligente e per questo molti rifiutano la tesi che fu di Tommaso, Aureolo e Zabarella²⁴. Si tratta di un modo di intendere l’intelligente senza relazione al contenuto inteso, che potremmo dire astratto. Vi è, poi, un senso della denominazione

²² Spruit esprime questo fatto nei seguenti termini: «In *De speciebus intelligibilibus*, Zabarella took the cognitive act and the impressed species to be two aspects of the same phenomenon, considered in relation to the intellect and to the external object, respectively» (L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, op. cit., vol. II, p. 232).

²³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars I, disp. 3, cap. 1, OP II, p. 455a, n. 38: «Si non placet omnino affirmare in denominatione intelligentis includi speciem, distinguatur duplex denominatio intelligentis».

²⁴ *Ibi*, p. 455a, n. 38: «Altera quasi habentis unitam actionem vitalem intellectivam et ipsam intellectionem, quam denominationem plurimi dicent esse intelligentis et in ea non includi speciem intelligibilem».

“intelligente” più ricco del primo che richiede la presenza di un contenuto inteso. Con questo secondo senso di “intelligente”, non si intende soltanto ciò che è unito con l’azione intellettiva, ma anche ciò che produce qualcosa intendendo (*producens intelligendo*); e in questo secondo senso non si può negare che la specie impressa sia contenuta nell’intelligente. Infatti, in ciò che opera come produttore dev’essere contenuta analiticamente la virtù operatrice²⁵, che a suo tempo avevamo individuato nella specie impressa.

Precedentemente si era detto che la perfezione del conoscere consiste nel tendere nell’oggetto come vicino e presente, ma vi è anche una perfezione dal lato dell’oggetto in quanto conosciuto, ovvero la perfezione propria della verità oggettiva (*veritas obiectiva*), che può essere intrinseca alla conoscenza in senso materiale (*materialiter*) o in senso formale (*formaliter*). È notevole che Pérez si esprima in termini di “sentire” per descrivere i due modi della verità oggettiva. Nel primo modo, la conoscenza non sente o sente in modo molto tenue la presenza intrinseca dell’oggetto. Nel secondo modo, invece, la conoscenza sente l’oggetto perfettamente, con una qualche esperienza (*experimentum*) e quasi palpendolo spiritualmente. Qui, l’oggetto compie intrinsecamente l’atto del conoscere, facendolo divenire conoscenza-di, ovvero conoscenza dell’oggetto, e ponendolo nel genere della forma intelligibile – per quella identità di intellesione e specie impressa di cui abbiamo parlato sopra²⁶. In questo senso, si può intendere il modo di perfezionare proprio dell’oggetto (*modus perficiendi obiectivus*) come un crescere in senso formale, per mezzo della stessa presenza intrinseca dell’oggetto nell’atto del conoscere. Lo stesso atto del conoscere, in questo secondo modo di perfezione della verità oggettiva, è inteso come un acquisire la perfezione propria della conoscenza chiara (*clara*) e manifesta (*perspicua*), per mezzo dello stesso oggetto unito ad essa²⁷. A conclusione di questo discorso e in linea con le

²⁵ *Ibi*, p. 455a, n. 38: «Altera vero sit denominatio non solum habentis unitam actionem, sed producentis intelligendo et in hac denominatione includi speciem intelligibilem, negari non potest esse probabile. Videtur enim per se conspicuum, in denominatione operantis includi virtutem operatricem».

²⁶ Non ha importanza che qui i termini *intellectio* e *species impressa* siano sostituiti rispettivamente da *cognitio* e *forma intelligibilis*. Il discorso è il medesimo.

²⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars I, disp. 2, cap. 4, op. cit., OP II, p. 454a, n. 35: «Perfectio veritatis obiectivae dupliciter esse potest intrinseca cognitioni. Primo materialiter, si scilicet cognitio non sentiat praesentiam intrinsecam obiecti aut tenuissime sentiat, perinde atque si longe abesset. Secundo formaliter, quando perfecte sentiatur et experimento quodam et quasi palpando spiritualiter obiectum; et ex ipso obiecto perficiente intrinsece in cognitione obiecti cognitionem et in genere formae intelligibilis, ita ut modus perficiendi obiectivus intelligatur crescere formaliter ex ipsa praesentia

considerazioni precedenti, dobbiamo notare che la perfezione dell'atto del conoscere è costituita da due dimensioni. La prima è l'operazione vitale rappresentativa, mentre la seconda è la forma intelligibile che possiede la perfezione dell'oggetto per come l'oggetto la possiede²⁸.

Per il soggetto, l'atto conoscitivo costituisce un incremento di perfezione; non solo perché la perfezione dell'io consiste nella capacità, tipica dell'intenzionalità, di stare presso le cose, ma anche perché l'oggetto conosciuto e intenzionalmente presente al soggetto ne incrementa la perfezione con la propria presenza. Più questa presenza è chiara e manifesta e più il soggetto sperimenta un'unità con l'oggetto che Pérez chiama addirittura *sentire e palpare* in senso spirituale²⁹. È qui implicato un senso di esperienza direttamente opposto al senso fenomenistico che Gustavo Bontadini aveva individuato come denominatore comune della filosofia moderna contemporanea a Pérez. Quello riscontrabile nel pensiero del gesuita navarrino è un senso di esperienza come presenza attuale, immediata e oggettiva che si dispiega nei termini di una identità intenzionale – *identitas intentionalis*, secondo il vocabolario pereziano – di “sperimentare” e “sperimentato”. Inoltre, emerge dai testi un concetto di esperienza come evidenza assolutamente innegabile.

Nelle opere pereziane a nostra disposizione non si può trovare una tematizzazione compiuta del concetto di “esperienza”. Questa sembra potersi dire in molti modi. In ogni caso, nel *De perfectionibus Christi*, Pérez definisce l'esperienza come la memoria di una molteplicità di simili in quanto simili³⁰. Si tratta di una definizione che il gesuita trae probabilmente da *Metafisica* A. Qui Aristotele spiega che la memoria genera l'esperienza e quest'ultima genera l'arte come insieme di molteplici osservazioni a

intrinseca; ipsaque cognitio intelligatur acquirere perfectionem propriam cognitionis clarae et perspicuae ex ipso obiecto intrinsece sibi unito».

²⁸ *Ibi*, p. 454a, n. 35: «Duplex enim ratio ad constituendam perfectionem cognitionis occurrit. Prima est ratio vitalis operationis repraesentativae. Secunda est ratio formae intelligibilis et habentis in se perfectionem obiecti, sicut habet obiectum».

²⁹ La fonte di questa dottrina del senso spirituale può essere individuata nei principî di Origene. ORIGENES, *De principiis*, I, 1, 9: «Spesso infatti i nomi delle membra sensibili sono riferiti all'anima, sì che si dice che essa vede con gli occhi del cuore, cioè intuisce con l'intelligenza qualcosa di intelligibile. Così diciamo che essa ascolta con le orecchie, allorché intende un concetto di più profonda intelligenza. [...] Analogamente diciamo che essa usa anche delle funzioni delle altre membra, che trasferite dalla denominazione corporea ben si adattano alle facoltà dell'anima, come dice Salomone: “Troverai il senso divino” (*Prov.*, 2, 5). Sapeva infatti che in noi son due specie di sensi: una specie di sensi mortale corruttibile umana, l'altra immortale e intellettuale, che qui ha definito divina».

³⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars II, disp. 4, cap. un., op. cit., OP II, p. 510b, n. 1: «experientia quae est memoria plurium similium ut similibus».

partire dalle quali «si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili»³¹. Precedentemente, invece, avevamo trovato il termine *experientia* accostato al termine *intuitio*, per indicare la presenza immediata di ciò che appare, come momento antepredicativo astratto su cui si fondano i tre tipi di evidenza: metafisica, fisica e morale³².

Ad ogni modo, l'oscillazione semantica del termine "esperienza", a nostro avviso, non fa problema. Con "esperienza" Pérez intende indicare sempre la presenza di qualcosa al pensiero, sia essa quella della memoria del passato, quella dell'intuizione del presente o quella dell'attesa del futuro. È Agostino stesso a ispirare questa dottrina pereziana, le cui conseguenze metafisiche occuperanno gran parte del prosieguo di questo lavoro. Scrive, infatti, il vescovo di Ippona nelle sue *Confessioni*:

Risulta dunque chiaro che futuro e passato non esistono, e che impropriamente si dice: "Tre sono i tempi: il passato, il presente e il futuro". Più esatto, sarebbe dire: "tre sono i tempi: il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro". Queste ultime tre forme esistono nell'anima, né vedo possibilità altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuizione diretta (*contuitus*), il presente del futuro è l'attesa³³.

Come si vede, ciò che lega le estasi temporali è l'essere presente di qualcosa a qualcuno, sia nel caso della memoria del passato, sia nel caso dell'intuizione del presente, sia nel caso dell'attesa del futuro. Il testo delle *Confessioni* di Agostino è richiamato esplicitamente da Pérez nel suo corso *De providentia Dei*.

La conoscenza futura (*futuratio*) include una qualche presenza attuale della cosa futura, testimone Agostino, *Confessioni*, Lib. 11, capp. 17 e 20, dove insegna ciò in modo tanto chiaro che più chiaro non potrebbe. [...] Al capitolo 20 [...] insegna esplicitamente che non si dice che vi sono tre tempi: futuro, presente e passato, ma piuttosto più propriamente si [dovrebbe] dire che vi sono tre tempi presenti, cioè il presente del futuro, il presente del presente e il presente del passato, e conclude [dicendo] che questi tre presenti sono nell'anima o mente (nella quale è l'attesa [*spectatio*] del futuro, l'intuizione [*intuitio*] del presente e la memoria del passato)³⁴.

³¹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 1, 980b27-29-981a1-7.

³² Cfr. *supra*, P. I, 1.1.

³³ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, Lib. XI, 20, op. cit.: «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt anim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».

³⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, disp. 3, cap. 2, op. cit., OP I, p. 321a, n. 14: «Futuratio includit aliquam praesentiam actualem rei futurae teste Augustino lib. 11 Confessi. Capite 17 et 20 ubi

Non deve, allora, stupire che l'esperienza venga, di volta in volta, accostata da Pérez all'intuizione o alla memoria, nel momento in cui si sia mostrato, come abbiamo cercato di fare, che essa è sinonimo di "presenza", come identità intenzionale di colui che ha presente e di ciò che è presente.

tam clare id docet, ut clarius non potuerit. [...] Capite [...] 20 expresse docet non tam proprie dici esse tria tempora, futurum, praeteritum et praesens, quam diceretur esse tria tempora praesentia, scilicet praesens de futuris, praesens de praesentibus et praesens de praeteritis; et concludit, haec tria praesentia esse in anima seu mente (in qua est futurorum spectatio, intuitio praesentium et praeteritorum memoria)».

3. L'Io e la forma dell'intellezione nel *De visione Dei* (1646-1648)

L'idea classica che la conoscenza sia presenza e forma attraversa, come abbiamo visto, tutti gli scritti di Antonio Pérez, ma la radicalità che abbiamo messo in luce nel trattare il tema dell'intenzionalità può sorprendere, soprattutto il lettore abituato a frettolosi giudizi e pregiudizi sul pensiero scolastico, soprattutto moderno.

Fino ad ora abbiamo seguito un percorso piuttosto tortuoso, ma speriamo non disordinato, nel tentativo di restituire alcuni punti fondamentali della gnoseologia pereziana, che ci permettessero di iniziare a determinare la natura del conoscere, partendo dal conoscere umano. Questo perché il conoscere umano – come lo stesso Pérez ha fatto intendere più volte – è il più noto per noi, sebbene non sia la forma più perfetta del conoscere in generale. In ogni caso, i tratti della dottrina gnoseologica messi in luce fino ad ora ci hanno permesso di ampliare il campo verso considerazioni metafisiche di portata fondamentale. L'Io, infatti, è emerso come il punto di fuga prospettico e intrascendibile, ovvero come il riferimento ultimo di tutto ciò che si dà e di tutti gli atti intenzionali: come soggetto aristotelico e insieme come soggetto in senso moderno. Correlato immediato dell'Io è il “questo”; ma lo stesso Io è, in fondo, l'analogato principale della *questità*, cioè dell'*hoc aliquid* aristotelico, ovvero della sostanza. Tutto questo in virtù del fatto che l'Io è il luogo della presenza. Esso, infatti, permane attraverso tutte le estasi temporali, avendo coscienza del proprio permanere e insieme dell'avvicinarsi del non-Io, dell'altro da sé, che è un “questo” soltanto in quanto correlato di quel “questo” in senso primario che è l'Io. Si potrebbe dire che il “questo” è l'“attualmente presente”, sia esso nella memoria, nell'intelletto o nell'attesa del futuro. Non vi è alcun oggetto e alcun atto intenzionale del quale si parli che non sia vicino e presente a un Io, compreso l'Io stesso. L'Io è, infatti, per propria natura, assolutamente aderente a sé, dunque è il più presente a sé di tutti i possibili presenti. La presenza immediata di ciò che è presente – sia essa nella memoria, nell'intelletto, nell'attesa del futuro, nel senso, nell'immaginazione e anche nel sogno – è esperienza.

Nelle prossime pagine, torneremo su diversi temi affrontati precedentemente, mettendo in evidenza gli sviluppi che la dottrina gnoseologica pereziana assume all'interno del corso *De visione Dei*, tenuto tra il 1646 e il 1648 al Collegio Romano,

negli ultimi anni di vita e di insegnamento di Antonio Pérez, quando il gesuita navarrino vi teneva la prima cattedra di Teologia scolastica.

3.1. *L'Io come oggetto formale dell'intelletto*

Nel *De visione Dei*, Pérez ripropone una ricostruzione dell'ordine ontologico molto simile a quella che avevamo incontrato nel *De scientia Dei*. Di nuovo, la vicinanza o la lontananza dalla materia prima è il discrimine per la minore o maggiore perfezione di ciò che esiste¹. La materia prima è, infatti,

un qualche caos confuso avente una qualche infinita confusione a causa dell'omogeneità divisibile all'infinito. Tutte le creature puramente materiali, senza alcuna eccezione, mancano della capacità naturale di intendere e offrono soltanto uno spettacolo agli [esseri] intelligenti e la materia per la sottigliezza degli ingegni, la quale [sottigliezza], se è creata, non è mai sufficiente a distinguere del tutto quella confusione. Le nature intelligenti create, infatti, non possono imporre contemporaneamente (*in uno momento*) nomi infiniti alle singole parti dell'infinito, né produrre un nome equipollente agli infiniti².

All'estremo opposto della materia prima – caratterizzata da una confusione non dominabile mai del tutto dalle intelligenze create –, vi è l'immaterialità somma e la negazione di ogni tipo di composizione: tipiche soltanto di Dio. Ad ogni modo, l'Essenza divina conserva una certa proporzione con la materialità somma. Tale proporzione riguarda l'incomprensibilità da parte dell'intelletto creato. In virtù della sua infinita perfezione, Dio è comprensibile soltanto a sé stesso, mentre la materia è incomprendibile per la confusione che la caratterizza, mista a una qualche perfezione, che Pérez indica con l'espressione di adombramento della divinità (*adumbratio divinitatis*)³.

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 48a, n. 138: «Evidenter constat perfectionem rerum materialium pure consistere in recessu seu elevatione quadam a materia prima».

² *Ibi*, p. 48a, n. 138: «Materia prima quae est quasi confusum quoddam chaos infinitam quandam habens confusionem propter homogeneitatem in infinitum divisibilem. Omnes naturae pure materiales, sine ulla exceptione carent virtute naturali intelligendi et solum praebent spectacula intelligentibus et materiam ingeniorum subtilitati, quae si creata sit, numquam sufficiet ad distinguendam omnino illam confusionem non; enim possunt naturae intelligentes creatae imponere in uno momento infinita nomina singulis partibus infiniti, neque facere unum nomen aequipollens infinitis».

³ *Ibi*, p. 48a-b, n. 139: «E contre immaterialitas summa dicit negationem compositionis et essentiae et suppositi. Tanta est huius immaterialitatis perfectio et summi a materia prima recessus, ut sit propria Dei, sola enim natura divina inter omnes naturas substantiales habet hanc immaterialitatem, sed servat miram

La materialità è l'ostacolo al pieno dispiegamento della forza intellettuale. Infatti, gli angeli, che costituiscono il secondo grado di immaterialità – medio tra Dio e l'uomo – possono intendere, ma mai in modo perfetto, caratterizzati come sono da un certo grado di composizione tra natura e supposito, e soprattutto da quella materialità⁴ che abbiamo visto indicata nel corso sulla *Fisica* come materia metafisica.

Il terzo e infimo grado di immaterialità è l'atto dell'anima razionale (*actus animae rationalis*) che è spirito, ma non natura completa, poiché è soltanto una parte costitutiva dell'uomo come composto di corpo e anima. Quest'ultima ha una potenza intellettuale inferiore a quella di Dio e dell'angelo, dovuta soprattutto all'unione col corpo. D'altra parte, però, essa può separarsi dal corpo, affinché possa intendere meglio⁵. Su quest'ultimo punto Pérez tradisce ancora una volta l'influenza di Platone e Agostino, secondo i quali il corpo mortale fa in qualche modo da impedimento per il raggiungimento di una conoscenza piena.

Pérez precisa che l'ordine ontologico si rivela anche considerando l'oggetto formale delle varie intelligenze. Si era detto che, dal punto di vista della logica, l'oggetto formale dell'intelletto è il vero, nel senso di ciò che è enunciabile o affermabile attraverso un giudizio.

Nel contesto del *De visione Dei*, il gesuita navarrino spiega che l'oggetto formale dell'intelletto divino dev'essere assolutamente semplice e unico. Esso è, infatti, la stessa Essenza divina che è l'oggetto contenente ogni verità intelligibile⁶. L'oggetto dell'intelletto increato non potrà che essere qualcosa di increato. Mentre l'oggetto

proportionem cum materialitate summa. Nam sicut illa est incomprehensibilis a creatura et nullo modo cognoscibilis a se, Deus est incomprehensibilis a creatura et a se solo comprehensibilis itaque incomprehensibilitas materiae oritur ab imperfectione confusionis mixta cuidam peculiari perfectioni, seu adumbrationi divinitatis. Incomprehensibilitas autem Dei oritur ab infinitate perfectionis».

⁴ *Ibi*, p. 48b, n. 140: «Secundus et medius gradus immaterialitatis est simplicitas naturae substantialis coniuncta cum supposito et naturae compositione. Haec immaterialitas est propria angelorum et omnes naturae hoc modo immateriales possunt sine ulla exceptione intelligere naturaliter, sed quia non habent immaterialitatem perfectam, non perveniunt ad summam vim intellectivam».

⁵ *Ibi*, p. 48b, n. 141: «Tertius et infimus gradus immaterialitatis est actus animae rationalis, quae est spiritus, sed non natura completa, sed constitutiva hominis compositi ex corpore et spiritu. Haec est minus intellectiva, quam Deus et angelus et dum est in corpore, minus intelligit, quam potest naturaliter intelligere. Ideo connaturaliter potest separari a corpore, ut melius intelligat».

⁶ *Ibi*, p. 49a, n. 146: «De obiecto potentiarum possumus etiam dicere in eo reperiri gradus, primum enim obiectum formale intellectus divini, est penitus simplex et unicum, scilicet essentia divina, quae est obiectum continens omnem veritatem intelligibilem».

dell'intelletto creato, sul piano naturale, dev'essere creato – composto o componibile –, dal punto di vista soprannaturale, non potrà che essere lo stesso Dio⁷.

La capacità trascendentale della natura intellettiva è qui formalmente riaffermata, sebbene la natura intellettiva creata non sia materialmente conoscenza di tutte le cose⁸. In ogni natura intellettiva l'oggetto dell'intelletto è sempre quello che più facilmente di tutti gli altri viene inteso, perché è anche il più vicino all'intelletto⁹. Come, ad esempio, la natura angelica dell'arcangelo Michele conosce se stessa più facilmente di tutto il resto, così l'anima razionale separata conosce se stessa più facilmente di tutto il resto. Si può riesprimere quest'ultimo assunto dicendo che un intelligente sussistente dice più facilmente e primariamente il concetto espresso dal pronome "Io". Il significato di questo pronome indica l'oggetto più vicino (*propinquissimum*) e più proporzionale (*maxime proportionale*) a qualunque essere intelligente. Dunque, l'oggetto più vicino a Dio è Dio, all'angelo è l'angelo, all'anima separata è la stessa anima separata¹⁰.

Non è inutile considerare che l'oggetto formale non è soltanto il più evidente di tutti, ma è anche ciò per cui tutti i conoscibili sono conosciuti. Indicare nell'Io l'oggetto formale della conoscenza significa dire che l'Io è ciò per cui tutto il resto è conosciuto, poiché esso è presente in ogni conoscenza, per via di quella riflessività degli atti intenzionali, messa in evidenza precedentemente, secondo la quale ogni atto conoscitivo e volitivo è un atto di comparazione tra l'Io e il contenuto conosciuto o voluto.

Anche per l'uomo, infatti, l'Io è oggetto formale dell'intelletto, ma in esso avviene qualcosa di peculiare, poiché l'anima umana non separata non può arrivare a dire "Io" semplicemente per mezzo della conoscenza di sé (*per cognitionem sui*). L'Io umano, infatti, è composto da questa anima (*haec anima*) e da questo corpo (*hoc corpus*). La sua natura è dunque differente dal puro spirito. L'uomo può dire "Io" perché a partire dai sensi esterni compie un'elaborazione del sentito fino al senso perfettissimo (*sensus*

⁷ *Ibi*, p. 49a, n. 146: «Respectu intellectus creati naturaliter obiectum formalem non esset Deus, sed aliquod creatum et compositum aut componibile, supernaturaliter autem potest esse ipse Deus, naturaliter autem habent varia obiecta formalia».

⁸ *Ibi*, p. 49a, n. 146: «Cum enim quilibet intellectus debeat intelligere omnia, intellectus autem creatus non videt naturaliter obiectum, quod est eminenter omnia».

⁹ *Ibi*, p. 49a, n. 146: «Ex quolibet obiecto conatur intelligere, quantum potest, sed tamen, est unum, quod facillime omnium intelligit ablato impedimento et hoc est unaquaeque natura sibi».

¹⁰ *Ibi*, p. 49a, n. 146: «Angelica enim natura Michaelis seipsam facillime omnium cognoscit et eadem est ratio de anima rationali separata. Uno verbo quilibet subsistens intelligens facillime omnium et primo dicit conceptum expressum per pronomen *Ego* et significatum huius pronominis est obiectum unicuique intelligenti propinquissimum et maxime proportionale. Itaque obiectum propinquissimum Deo est Deo, angelo angelus, animae separatae ipsa anima separata, seu subsistens in illa separatione».

perfectissimus), a partire dal quale l'intelletto agente elabora la specie intelligibile. L'uomo può dire "Io" soltanto in conseguenza della presa di coscienza del proprio sentire e del proprio conoscere¹¹.

Pérez ribadisce che il pronome "Io" indica la persona, ovvero colui che è capace di locuzione. La persona è, infatti – secondo la definizione di Boezio, che Pérez cita in modo non del tutto fedele –, una «sostanza individuale di natura intellettuale»¹².

Troviamo, nelle annotazioni precedenti, una sintesi di ciò che abbiamo cercato di mettere in luce attraverso l'analisi delle opere precedenti al *De visione Dei*. L'Io indica la persona, ossia chi è capace di esprimere, in vario modo, la forma compiuta del conoscere che è il giudizio. Quanto all'Io umano, Pérez rimuove di nuovo e nel modo più chiaro possibile ogni dualismo antropologico di anima e corpo, ma anche ogni indebita frattura tra sentire e pensare. Tanto più che, come si è visto in precedenza, ciò che è intenzionalmente presente è sentito dall'intelletto. Il sentire e l'intendere si compenetrano vicendevolmente. Se, infatti, la specie intelligibile o specie impressa è lo stesso atto del conoscere, e quest'ultimo è identico allo stesso contenuto presente in senso intenzionale, conoscere significa, in modo eminente, sentire spiritualmente, ovvero ricomprendere e compiere il sentire che è proprio dei "sensi esterni".

Infine, occorre precisare che la dottrina del *De visione Dei*, secondo la quale l'oggetto formale dell'intelletto sarebbe l'Io, non è in contraddizione con la definizione di intelletto per la quale l'oggetto formale di quest'ultimo è il vero, nel senso dell'enunciabile, ossia di ciò che è affermabile mediante il giudizio. La prima dottrina riguarda, infatti, il piano psicologico, nel senso di quella disciplina che la Scolastica del XVII secolo chiama volentieri *animastica*. La seconda dottrina, invece, è logica, nel senso in cui Pérez intende tale disciplina. Sappiamo, infatti, che dal punto di vista della psicologia, è l'Io a permanere sullo sfondo di ogni atto intenzionale, sia esso atto di conoscenza o atto d'amore. Ogni atto intenzionale di questo tipo, infatti, è giudizio,

¹¹ *Ibi*, p. 49a, n. 146: «In homine servatur eadem regula, sed accidit quiddam peculiare, nam anima praecise per cognitionem sui non potest determinare hominem subsistentem, cum possit esse separata et quando ego dico *ego* non significo animam subsistentem per se, sed hominem compositum ex hac anima et hoc corpore, differens in modo essendi a puro spiritu. Differt ergo anima in modo operandi, dum est in corpore, haec autem differentia in eo consistit, quod incipit ab usu sensuum externorum, donec perveniatur ad operationem perfectissimi sensus, qua perfecta et elaborata, intellectus agens facit speciem intelligibilem, qua mediante homo percepta iam operatione corporea et spirituali, potest dicere *ego*, nominando totam personam hominis».

¹² *Ibi*, p. 49a, n. 146: «Pronomen *ego* significat primam personam respectu loquentis [...] quia persona est naturae intellectualis individua substantia». Come è noto, la definizione boeziana di persona suona: *rationalis naturae individua substantia*.

accompagnato da quel giudizio originario formulabile come “Io giudico che”, “Io intendo che”, “a me sembra che”, o, nel caso dell’amare, dall’“Io voglio che”.

Si potrebbe dire dunque che, dal punto di vista della psicologia, quel *verum* che la logica indica come oggetto formale dell’intelletto e quel *bonum* che la logica indica come oggetto formale della volontà, sia innanzitutto e concretamente il giudizio “Io sono” (*Ego existo*), il quale, avendo come soggetto l’Io implica insieme l’intelletto e la volontà.

La questione, tuttavia, va approfondita. Pérez aveva distinto un oggetto formale dell’intelligenza apprensiva, la quale si articola in conoscenza intuitiva e conoscenza quidditativa; e un oggetto formale dell’intelligenza giudicante. L’oggetto formale dell’intuizione è ciò che è visto in sé, la cui presenza al pensiero deve coincidere con la presenza dell’oggetto, intesa come esistenza effettuale, ovvero come durata nel tempo della cosa conosciuta. Nel caso della conoscenza quidditativa, invece, è presente al pensiero l’essenza della cosa, indipendentemente dalla sua esistenza. Infine, «l’oggetto formale dell’intelligenza giudicante è ciò che è primariamente conosciuto per assenso e causa dell’assenso, o per un immediato influsso dell’oggetto sull’assenso o mediante un discorso, per lo meno virtuale»¹³.

L’Io umano è certamente oggetto formale della conoscenza giudicante. Esso è il contenuto di un dire e la sua conoscenza sembrerebbe appartenere al giudizio. L’uomo, infatti, dice “Io” nel momento in cui la specie intelligibile è formata dall’intelletto agente; e come sappiamo la specie intelligibile è il connotato passivo dell’intellezione, che è propriamente conoscenza apofantica. Tuttavia, Pérez ha sostenuto che dire l’Io è anche un vedere la propria persona e averla presente a sé¹⁴. Dunque, l’Io sembrerebbe essere oggetto formale anche per la conoscenza apprensiva.

Si tratta finalmente di capire in che modo l’intellezione e l’Io trovino un loro luogo di incontro comune che, senza esitazione, possiamo individuare nel trascendentale. Come questo possa avvenire lo precisiamo immediatamente, ricordando in via preliminare, che ciò che avviene nelle pagine del *De visione Dei* è qualcosa che precorre molti nodi tematici della filosofia moderna, ma con una consapevolezza che ci sembra ben superiore.

¹³ Cfr. *supra*, p. 82.

¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 34b, n. 70: «Qui enim dicit *ego* suam personam videt, neque habet absentem a se».

3.2. L'io e la forma dell'intellezione

Per giungere a ciò che ci siamo proposti, dobbiamo riprendere il filo del discorso sull'intenzionalità. Nell'operazione della facoltà si distingue sempre il modo di tendere e l'oggetto del tendere. L'*intentio* è sempre il tendere specifico di una certa facoltà: questa specificazione è il suo "modo". Ora, il modo di tendere non è altro che quella ragione formale, già evocata precedentemente, che accomuna tutti gli oggetti intenzionati da una certa facoltà. Nel caso dell'intelletto la ragione formale dell'intellezione in quanto tale (*ratio formalis intellectionis ut sic*) consiste nel fatto di essere percettiva di tutte le cose¹⁵, come il gesuita navarrino non esita ad affermare. In altri termini, il modo di tendere dell'intelletto consiste nella manifestazione di tutto ciò che esiste. Si tratta di ciò che, in altro luogo, abbiamo chiamato "essere inteso", "essere conosciuto", "essere apparente" o apparire in quanto tale, come costitutivo di tutti gli oggetti in quanto oggetti che appaiono in atto. Si tratta di una consapevolezza che era già emersa, anche se in una forma meno esplicita, nel *De virtutibus theologicis*, là dove si diceva che la *ratio formalissima sub qua obiectiva* della facoltà conoscitiva è lo stesso atto del conoscere, poiché esso è tutte le cose in quanto attualmente conosciute.

La differenza tra i vari soggetti conoscenti consiste nel contenuto determinato – che è a sua volta una forma – che "riempie" la forma o atto dell'intellezione in quanto tale¹⁶. È chiaro infatti che, nel caso di Dio, il contenuto determinato dell'atto conoscitivo sarà tutta insieme la verità conoscibile, mentre nel caso dell'uomo il contenuto sarà di volta in volta un oggetto particolare e non tutta la verità conoscibile. Rimane il fatto, però, che la forma dell'intellezione o della conoscenza in quanto tale è universale. Per dare un volto a tale forma dell'intellezione, si possono considerare come esempi la forma del sillogismo in *Barbara* e la forma di quella conoscenza che dice "Io e non-Io". Nel primo caso si tratta di quella figura sillogistica che è composta da tre proposizioni universali e affermative, mentre nel secondo caso si tratta di un dire che copre il campo trascendentale, senza lasciare nient'altro al di fuori di sé. In entrambi i casi non viene

¹⁵ *Ibi*, p. 49b, n. 148: «In operatione est modum tendendi et obiectum. Modus tendendi consistit in illa, quam vocant formam operationis seu rationem formalem. Ratio formalis intellectionis ut sic consistit in eo quod sit perceptiva omnium». La natura intellettuale è infatti la natura conoscitiva di tutte le cose: *ibi*, p. 20b, n. 9: «Quid sit naturam esse intellectualem? Ad quam quaestionem respondetur facile dicendo, esse naturam cognoscitivam omnium».

¹⁶ *Ibi*, p. 49b, n. 148: «Differentia autem consistit in eo quod percipiat hac forma aut illa cognoscendi abstrahente ab hoc et illo obiecto».

indicato alcun oggetto determinato particolare¹⁷, ma entrambe sono forme in cui ogni verità si può dispiegare.

Pérez precisa che vi sono forme del conoscere che sono più o meno universali. Questo perché la forma del conoscere in quanto tale contiene in sé la “ragione formale” o “forma del rappresentare in senso formale in quanto tale”. Questa forma si divide in due classi generalissime e opposte tra loro: la “conoscenza illativa” (*cognitio illativa*) e la “conoscenza non illativa” (*cognitio non illativa*). La prima è definita come conoscenza universale e applicabile a tutti i conoscibili, mentre la seconda è particolare e non applicabile a tutti i conoscibili.¹⁸

La forma dell’intellezione è detta “illativa”, poiché è conoscenza inferenziale. Nel corso *De divina gratia auxiliante* tenuto a Salamanca nel 1637, è già presente un riferimento alla forma della conoscenza, detta anche qui “modo di tendere”. Pérez spiega che alla certezza dell’argomentazione non è sufficiente che la conclusione sia necessariamente ed essenzialmente vera. Ci sono infatti conclusioni essenzialmente vere, ma ottenute attraverso argomentazioni che non tengono (*vitiosae*). Alla certezza dell’argomentazione, infatti, si richiede che, in ragione della forma e del modo di tendere – in quanto astrae da qualsiasi materia conoscibile –, inferisca infallibilmente la conseguenza (*inferat infallibiliter consequentiam*). Quindi, oltre alla connessione essenziale con la verità dell’oggetto, alla certezza infallibile occorre che la forma della conoscenza, ovvero il modo di tendere, sia tale che applicato a qualsiasi materia non possa mai fallire. Tale forma è indicata esplicitamente da Pérez come l’evidenza metafisica. In essa consiste anche la soprannaturalità della conoscenza, come anche la composizione certa dei termini della proposizione¹⁹. Dunque, la forma universale

¹⁷ *Ibi*, p. 49b, n. 148: «Forma syllogismi in *Barbara* v.g. est cognoscibilis non determinato in particulari ullo obiecto et pariter forma illius cognitionis, quae dicit ego et non ego».

¹⁸ *Ibi*, pp. 49b-50a, n. 148: «id est figura est applicabilis cuilibet materiae, sive aureae sive argenteae sive lignae. In omnibus enim istis possumus imaginari circulos et triangula. At forma substantialis equi non est applicabilis auro, neque argento, est enim magis determinata».

¹⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De gratia*, disp. 3, cap. 2, op. cit., OP II, p. 83b, n. 10: «Ad certitudinem argumentationis non sufficit conclusionem esse necessario et essentialiter veram (nam propositio: *omnis conclusio est qualitas aut operatio sine termino*, essentialiter est vera et potest colligi argumentatione vitiosa), sed praeterea requiritur, ut ratione formae et modi tendendi, prout abstrahit ab hac et illa materia, inferat infallibiliter consequentiam. Ita ad certitudinem infallibilem, praeter connexionem essentialem cum veritate obiecti necesse est, ut forma cognitionis et modus tendendi sit tali, qui applicatus cuilibet materiae, fallere numquam possit. Talis forma est evidentia metaphysica, talis est supernaturalitas cognitionis, talis etiam certa compositio terminorum propositionis».

dell'intellezione non è niente di diverso dall'evidenza metafisica la cui radice è il PDNC.

Se cercassimo il luogo di sintesi tra logica e psicologia, ossia tra la scienza che individua l'oggetto formale dell'intelletto nell'*intelligibilitas seu affirmabilitas per iudicium* – la verità trascendentale – e la scienza che lo indica nell'io, lo troveremmo in un passaggio fondamentale del *De visione Dei* che riportiamo per intero:

Questa universalità dell'intellezione accade poiché è formativa dell'affermazione e della negazione, e quindi percipiente formalmente o virtualmente la contraddizione. Questo, tuttavia, nasce dal fatto che [l'intellezione] è al suo principio operazione riflessiva, potente a dire Io. Dire Io, tuttavia, significa distinguere sé da ogni altro. Infatti, il pronome Io significa lo stesso parlante in quanto distinto da ogni altro. Così chi dice Io, può dire non-Io, quindi può dire tutte le cose per affermazione e negazione, attraverso un nome affermativo e negativo. Ma l'intellezione è la ragione comune all'affermazione e alla negazione, quindi la forma dell'intellezione è applicabile a ogni oggetto e conforme a percepire la distinzione delle cose, non solo materialmente, ma anche formalmente come distinzione. Questa forma, tuttavia, è conoscibile di per sé da chiunque la possieda, astraendo da questo e da quell'oggetto, oppure comprendendo tutte le cose. Così la forma del sillogismo in *Barbara* è percepita da chiunque possieda il sillogismo come applicabile ugualmente e ugualmente concludente in ogni materia. Chi, infatti, osserva quella forma, ugualmente convince, sia che faccia un sillogismo su Dio o sulla creatura o sulla stessa chimera. Conclude, infatti, in ragione della forma universale.²⁰

L'universalità della forma dell'intellezione indica la trascendentalità del conoscere come presenza pura, non determinata da alcun contenuto particolare, fosse anche l'io stesso. La forma dell'intellezione, infatti, è la forma della verità, applicabile a ogni oggetto conoscibile. Questa forma è trascendentale, quanto la verità. Essa copre la ragione comune all'affermazione e alla negazione. In questo modo, essa si rivela come capace di individuare la contraddizione, cioè si manifesta come apertura trascendentale

²⁰ *Ibi*, p. 50a, n. 149: «Haec universalitas intellectioni accidit, quia est formativa affirmationis et negationis, ac proinde formaliter aut virtualiter percipiens contradictionem. Hoc autem nascitur ex eo, quia est operatio reflexiva ad suum principium, potens dicere *ego*. Dicere autem *ego* est distinguere se ab omni alio, nam pronomen *ego* significat ipsum loquentem, ut distinctum ab omni alio. Itaque qui dicit *ego* potest dicere *non ego*. Quodlibet autem est vel *ego* vel *non ego*, ergo potest dicere omnia per affirmationem et negationem, seu per nomen affirmativum et negativum. At intellectio est ratio communis affirmationi et negationi, ergo forma intellectionis est applicabilis omni obiecto et accomodata ad percipiendam distinctionem rerum, non solum materialiter, sed etiam formaliter ut distinctionem. Haec autem forma est per cognoscibilis a quolibet habentem ipsam abstrahendo ab hoc et illo obiecto, seu comprehendendo omnia. Sic forma syllogismi in *Barbara* percipitur ab omni habente syllogismum, tanquam aequae applicabilis et aequae concludens in omni materia. Qui enim illam formam observabit neque convincet, sive facia syllogismum de Deo, sive de creatura, sive de ipsa chymaera, concludit enim ratione formae universalis».

estesa quanto l'incontraddittorietà, e tuttavia capace, proprio per questo, di mettere a tema la contraddizione stessa, evocata nel testo dal termine "chimera".

Il testo sopra riportato è molto ricco. Pérez sembra distinguere due livelli: 1) il livello apofantico, attinente all'affermazione e alla negazione, e 2) il livello semantico, attinente ai nomi affermativi e ai loro complementi semantici. Tuttavia, sappiamo già che, l'apprensione semplice è per il gesuita navarrino soltanto un momento instabile, la cui verità e concretezza si rivelano soltanto nel giudizio. In ogni caso, questa capacità di apertura trascendentale, che si presenta concretamente nella forma della posizione di A e insieme di non-A – siano essi giudizi o semplici significati – è dovuta alla radicale riflessività del pensiero. Soltanto, ciò che è in grado di dire "Io" è capace della forma della conoscenza in quanto tale, ovvero di quello che abbiamo già iniziato a chiamare "trascendentale", poiché è proprio la verità trascendentale ad essere il correlato oggettivo della conoscenza in quanto tale.

Se si volesse dare un contenuto determinato a tale verità trascendentale lo si potrebbe fare evocando lo stesso Io. È questo, dal punto di vista psicologico, l'oggetto formale della forma dell'intellezione per via del carattere essenzialmente riflessivo di ogni atto conoscitivo. E si badi bene che dire "Io" significa fare esperienza del proprio supposito²¹ e non semplicemente di un giudizio.

Nessun uomo può agire liberamente senza esprimere il pronome "Io". Questa nozione non è frutto di una congettura o di un'argomentazione, ma è un contenuto di esperienza al grado massimo (*maxime experimentalis*) della propria persona. Chi, infatti, può negare che io faccia esperienza di me stesso, cioè della mia persona, quando dico "Io". Cristo – questo l'esempio pereziano – quando opera liberamente, in quanto uomo, esperisce la sua persona, ma quell'esperire è un vedere (*videre*)²².

La verità per l'uomo è sempre un qualche tipo di esperienza o dei sensibili o delle proprie operazioni²³. Come vedremo tra poco, il senso, l'immaginazione e l'intelletto

²¹ *Ibi*, p. 53a, n. 164: «Quando mens dicit *ego* experitur suum suppositum».

²² ANTONIO PÉREZ S.J., *De incarnatione Verbi divini*, disp. 5, cap. 5, op. cit., OP II, p. 371b, n. 23: «Nullus homo potest libere agere, quin dicat: *Ego volo hoc, aut illud*. Utitur itaque notione sui, quam exprimit pronomen *Ego*. At haec notio non est coniecturalis aut arguitiva, sed maxime experimentalis propriae personae. Quis enim negare potest me experiri meipsum, idest meam personam, quando dico, *Ego*? Christus ergo quando operatur libere, ut homo experitur suam personam, at illam experiri est videre».

²³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De gratia*, disp. 3, cap. 1, op. cit., OP II, p. 85a-b, n. 18: «Omnis cognitio, sive abstractiva sive intuitiva sive quidditativa, resolvitur in aliquod obiectum visum in se seu experimento deprehensum. Sic omnis cognitio naturalis hominis in hac vita resolvitur in experientiam sensibilibum et

implicano sempre una qualche presenza. L'esperienza è sempre presenza di qualcosa di attualmente presente, secondo Pérez.

Ci sembra doveroso aggiungere un'ulteriore annotazione sul testo del *De visione Dei* che stiamo commentando. La riflessività del pensiero è, per Pérez, la ragione della capacità di distinguere le cose tra loro, di distinguere negazione e affermazione e, in particolare, di distinguere sé da tutto il resto. Questo significa che, per il gesuita navarrino, la distinzione è movimento necessario al conoscere, tanto quanto l'identificazione. In altri termini, non può esservi posizione di qualcosa senza che venga immediatamente appresa anche la negazione di ciò che è posto. Ancor più precisamente, conoscere qualcosa significa avere presente in sé l'oggetto conosciuto, ma come irrimediabilmente altro da sé, perché immediatamente visto come altro da sé, come non-Io. In questo ultimo passaggio consisterebbe l'esplicitazione di quel *fieri aliud in quantum aliud* in cui consiste l'intenzionalità creata.

Ora, la forma dell'intellezione in quanto tale, ovvero il trascendentale, è conoscibile o astraendo da qualunque materia a cui la forma si applica oppure conoscendo tutto, cioè applicandola attualmente a ogni cosa. Non si fatterà a vedere qui il riferimento rispettivamente al trascendentale in quanto partecipato dall'uomo e al trascendentale in quanto concretato da Dio. In entrambi i casi, l'accesso al piano trascendentale è aperto ed è lì che i diversi tipi di intelligenza trovano il loro convenire.

Si comprende allora perché Pérez senta l'esigenza di precisare quanto segue:

la forma dell'intellezione in quanto tale non è applicabile soltanto a qualunque oggetto, ma anche a qualunque soggetto capace di percepire tutte le cose. Quando, infatti, formiamo la ragione di intellezione in quanto tale, astraiano dal fatto che l'intelligente sia Dio o l'angelo o l'uomo. Non astraiano, invece, dal significato di persona o di natura intellettuale capace di sussistere di per sé. D'altra parte, la natura spirituale è meravigliosamente d'accordo con questa forma²⁴.

La forma dell'intellezione, non solo prescinde da ogni contenuto determinato, poiché può essere applicata a tutto, ma è anche comune a ogni soggetto capace di conoscere tutte le cose, ovvero capace del trascendentale. Quando si attinge per

propriarum operationum hominis [...]. Hoc obiectum motivum experimento deprehensum, voco notissimum motivum quoad nos, id est sensui aut experientiam propinquissimam».

²⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 50a, n. 150: «Neque solum forma intellectionis ut sic est applicabilis cuilibet obiecto, sed etiam cuilibet subiecto perceptivo omnium. Quando enim formamus rationem intellectionis ut sic, astrahimus ab eo, quod intelligens sit Deus aut angelus aut homo. Non abstrahimus autem a ratione personae aut naturae intellectivae potentis per subsistere. Concinit autem mirifice natura spiritualis huic formae».

astrazione al piano trascendentale si prescinde dal tipo di soggetto, sebbene non si possa prescindere dal fatto che quel soggetto è sempre persona e insieme sostanza, ovvero una natura intellettuale capace di sussistere di per sé. Non potremmo trovare un testo più chiaro e sintetico – come quello che stiamo commentando – nel mettere in relazione la forma dell'intellezione, la persona e l'io come analogato principale della sostanza.

La capacità di apprendere qualcosa e di concepire immediatamente la contraddizione, formulando un giudizio disgiuntivo tra la cosa appresa e il suo opposto contraddittorio, è quella che Pérez definisce *virtus intellectus*²⁵, e che il senso non possiede.

Sebbene vi sia una certa continuità tra senso e intelligenza, Pérez indica la differenza della conoscenza intellettuale dalla conoscenza non intellettuale in tre caratteristiche fondamentali. Questi sono corollari del fatto che la forma dell'intellezione in quanto tale è forma universale: 1) la capacità di dire "Io"; 2) la capacità trascendentale, ovvero di conoscere tutte le cose; 3) la capacità di riflettere sui propri atti, grazie alla quale l'intelletto può astrarre la forma dell'intellezione o del conoscere in quanto tale. Chi possiede la forma universale può applicarla a tutte le materie, poiché lo spirito e l'intellezione sono forme di tutte le forme estranee (*externae*)²⁶, ovvero di tutto ciò che è altro dalla forma dell'intellezione, la quale può essere applicabile all'io e al non-io indifferentemente. Sarebbe, infatti, fuorviante interpretare quell'espressione *forma externa* nel senso di una forma collocata all'esterno della forma dell'intellezione. Tale esterno della forma dell'intellezione, infatti, non si dà. Essa è sottratta a una particolare collocazione spaziale e, a ben vedere, anche temporale. Sempre, infatti, la forma dell'intellezione in quanto tale è presenza di un attualmente presente.

Non si fatterà qui a notare che il punto di partenza delle indicazioni periziane è aristotelico e riconducibile, in particolare, al Libro III del *De anima*²⁷: testo sempre presente sullo sfondo delle dottrine gnoseologiche e psicologiche del gesuita navarrino.

²⁵ *Ibi*, p. 46b, n. 130: «Haec enim est virtus intellectus, ut possit quolibet apprehenso concipere contradictionem et facere iudicium saltem disiunctivum de esse et non esse ipsius rei apprehensae».

²⁶ *Ibi*, p. 50b, n. 152: «Patet ergo ex dictis intellectionem esse formam universalem. Hoc ergo differt a cognitione non intellectiva, quod haec non continet formam universalem et talis est cognitio sensitiva, cuius signum manifestum est quod brutum habens formam cognitionis sensitivae non potest dicere ego, neque cognoscere omnia, neque reflectendo abstrahere rationem intellectionis aut cognitionis ut sic. [...] At spiritus et intellectio sunt formae omnium formarum externarum».

²⁷ ARISTOTELES, *De anima*, III, 8.

Era stato proprio Aristotele, infatti, ad affermare che «l'intelletto è forma di tutte le forme»²⁸.

Lasciamo da parte in questa sede il caso della conoscenza di Dio, sul quale torneremo in modo tematico nel prosieguo, e consideriamo il caso degli intelletti creati. Questi non sono, come gli enti sensibili, soltanto un vestigio (*vestigium*) di Dio, ma ne sono immagine (*imago*), per via della loro spiritualità: fatto di cui sono consapevoli. Sia l'uomo sia l'angelo, vista qualsiasi loro operazione intellettuale, subito si conoscono come simili a Dio, poiché ogni operazione intellettuale possiede la forma universale del conoscere. Ma questa somiglianza con Dio è vista in modo enigmatico e confuso, come in un'ombra e in una pittura. Si tratta, infatti, soltanto della conoscenza di quella forma – ottenuta per astrazione dall'uomo e direttamente concepita dall'angelo – che è la ragione comune dell'intellezione e dell'intelligibile (*ratio communis intellectionis et intelligibilis*), nella quale è ricompreso lo stesso Dio in quanto ente intelligibile e in quanto ente intellettuale (*ut intelligibilis et intellectivus*)²⁹. In altri termini, gli intelletti creati, riflettendo sui propri atti, hanno consapevolezza del fatto di non coincidere – come avviene per Dio – col pensiero in quanto tale, ma di esserne soltanto una partecipazione, sebbene ne condividano l'apertura sterminata. La conoscenza enigmatica (*cognitio aenigmatica*), infatti, consiste in quella conoscenza che siamo soliti esprimere con il nome infinito (o negativo), ovvero con il complemento semantico del nome affermativo sul quale il primo si fonda. Un tale nome negativo esprime un concetto che si può dire “contrario” (*alienus*) o “non proprio quidditativo”, poiché non contiene l'affermazione di tutta la perfezione della cosa, in quanto essa è conosciuta soltanto per negazione³⁰.

La forma dell'intellezione è specificamente descritta come una ragione comune a Dio, all'uomo e all'angelo, non solo in quanto capaci di intellectione, ma anche in

²⁸ *Ibi*, III, 8, 432a3: «νοῦς (ἐστὶν) εἶδος εἰδῶν».

²⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 50b, n. 152: «Natura intellectualis creata non est sicut sensibilia, Dei tantum vestigium, sed propter suam spiritualitatem imago, qua visa recognoscitur. Homo enim et angelus, visa qualibet sua operatione intellectiva, cum haec habeat formam universalem cognoscendi, statim se cognoscunt, ut Deo similes et qualis Deus sit, aenigmaticè tamen, quasi in umbra aut pictura vident. Abstrahunt enim aut concipiunt rationem communem intellectionis et intelligibilis, in qua etiam ipse Deus continetur, ut intelligibilis et intellectivus».

³⁰ *Ibi*, disp. 2, cap. 1, p. 19b-20a, n. 4: «Ad cognitionem aenigmaticam reducitur illa quam solemus exprimere per nomen infinitum aut negativum, veluti quando dicimus *non homo* fundamento sumpto ex ipso nomine affirmato et appellato hoc nomine *homo*. Hic etiam conceptus dicitur alienus et non proprius quidditativus, nisi contineat affirmationem totius perfectionis rei cognitae per negationem».

quanto intelligibili. Nella forma dell'intellezione, infatti, rientra anche l'Io che opera intellettivamente e non solo l'oggetto dell'atto intellettivo.

La capacità intellettiva, che gli animali bruti non hanno, è una forma universalmente applicabile a ogni oggetto, come lo sono le forme dell'affermazione, della negazione e della nominazione contraddittoria, per la quale, una volta percepita, chiunque può dire a priori riguardo a qualunque cosa che è vera inconciliabilmente o l'affermazione o la negazione³¹. Non è, dunque, possibile uscire dalla forma dell'intellezione, poiché non è possibile uscire dalla forma dell'affermazione e della negazione, e in generale dal significare determinatamente, senza rinunciare a conoscere. Tutto questo è vero in forza del PDNC, la cui innatezza si delinea ora in modo più chiaro. Il PDNC è, in fondo, la stessa forma dell'intellezione, oltre che la forma di ogni intelligibilità e di ogni evidenza. I due opposti contraddittori, di cui l'intelletto è percettivo, sono infatti lo stesso campo semantico o apofantico (a seconda delle formulazioni del PDNC), oltre il quale l'intelletto non può spingersi; non perché il PDNC ne costituisca un limite, ma perché quell'oltre semplicemente non c'è.

Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*, I^a, q. 12, a. 3 – di cui le pagine pereziane che stiamo leggendo sono un ricchissimo commento – aveva negato che Dio fosse visibile attraverso la potenza sensitiva, in ragione di una sproporzione tra i sensi e l'immaterialità di Dio, dalla quale l'intelletto è immune. Il dettato tommasiano è piuttosto sobrio: la potenza sensitiva è sempre atto di un organo corporeo, ma ogni atto è proporzionato a ciò di cui è atto; dunque la potenza sensitiva non si può estendere oltre i limiti dell'orizzonte corporeo. Ora, poiché Dio è incorporeo, soltanto l'intelletto può vedere Dio³².

Pérez conferma e sostiene l'argomentazione di Tommaso in un modo che ci fa apprezzare il lavoro speculativo che il gesuita navarrino ha fatto sul testo del maestro domenicano, a partire anche da una riflessione approfondita su fonti diverse:

³¹ *Ibi*, disp. 2, cap. 2, p. 50b, n. 152: «Hoc autem non possunt facere bruta, quia eorum operatio non est forma universaliter applicabilis omni obiecto, sicut est forma affirmationis et negationis et nominationis contradictoriae, qua percepta, statim evidenter quilibet dicere potest de quolibet, est vera affirmatio aut negatio».

³² THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 3, op. cit., t. I, p. 119b: «Impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicitur. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu».

[Dalle cose dette], che a mio giudizio sono manifeste, si deduce evidentemente la ragione e l'efficacia dell'argomentazione di San Tommaso che così formulo: l'atto della vita corporea non ha in sé la forma universale applicabile a ogni oggetto e a ogni soggetto. L'intellezione ha la forma del tendere nell'oggetto universale, applicabile a ogni oggetto e a ogni soggetto, quindi nessun atto della potenza corporea è intellesione. Ma ogni visione di Dio è intellesione, poiché essendo Dio eminentemente tutte le cose ed essendo per sua essenza una intellesione perfetta, colui che vede Dio può conoscere tutte le cose, quindi nessun atto della potenza sensitiva è visione di Dio³³.

È la capacità trascendentale a discriminare il senso dall'intelletto. Essa, da un lato, tende verso ogni cosa, mentre, dall'altro lato, è condizione di possibilità per la visione di Dio, poiché essa è orizzonte formalmente infinito. Ora, l'*omnitudo* verso la quale si estende l'intenzionalità umana ha un nome preciso. La forma della conoscenza, infatti, assume nella sua definizione sia il riferimento all'oggetto sia il riferimento al soggetto. Ad esempio, l'atto del nutrimento ha nella sua definizione l'alimento come oggetto e colui che è capace di ricevere nutrimento (*nutribile*) come soggetto dell'atto. Come già sappiamo, infatti, i due lati dell'atto non sono definibili l'uno senza l'altro. Ad esempio, il colorato e il lucido sono definibili soltanto attraverso "l'essere visibile agli occhi", così come ciò che suona è definibile soltanto attraverso "l'essere udibile". Se, però – chiosa Pérez –, si trattasse di definire l'ente e il non-ente, bisognerebbe ricorrere all'espressione "essere intelligibile" (*esse intelligibile*); ma queste definizioni di ciò che è oggetto dei sensi e di ciò che è oggetto dell'intelletto non sarebbero comprensibili se i sensi non fossero ristretti nel loro orizzonte a un certo oggetto e se l'intelletto non si estendesse per sua essenza a tutte le cose (*intellectus in sua ratione non se extenderet ad omnia*)³⁴.

³³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 51a, n. 153: «Ex his quae meo iudicio manifesta sunt, evidenter deducitur ratio et efficacitas rationis Sancti Thomae, quam sic formo. Actus vitae corporeae non habet in se formam universalem applicabilem omni obiecto et omni subiecto. Intellectio habet formam tendendi in obiectum universalem applicabilem omni obiecto et omni subiecto, ergo nullus actus potentiae corporeae est intellectio. Sed omnis visio Dei est intellectio, quia cum Deus sit eminenter omnia et per suam essentiam est perfecta intellectio, qui Deum videt, potest omnia cognoscere, ergo nullus actus potentiae sensitivae est visio Dei».

³⁴ *Ibi*, p. 51a, nn. 154-155: «Forma cognitionis assumit in sua definitione obiectum et subiectum terminatum, sicut et actus nutritionis assumit in sua definitione alimentum pro obiecto et nutribile pro subiecto [...]. Hoc autem probatur. Nam si velis definire lucidum seu coloratum, recte defines dicendo esse visibile oculis; [...] si autem velis definire sonans recte defines, dicendo esse audibile [...]. At si quaeris, quid sit ens et non ens? Non dices esse visibile aut audibile, sed dices esse intelligibile. At si intellectus in sua ratione non se extenderet ad omnia et sensus ex sua ratione non esset restrictus ad certum obiectum, non possent istae definitiones consistere».

Il campo dell'intelligibilità viene individuato da Pérez nell'ente e, quindi, anche nel non-ente, la cui intelligibilità è possibile soltanto in quanto negazione del nome affermativo. L'ente si definisce innanzitutto come ciò che è intelligibile. Esso è il correlato oggettivo della forma dell'intellezione in quanto tale, la cui istanziazione adeguata è l'Io. Del resto la verità trascendentale è, come avevamo visto a suo tempo, verità dell'ente³⁵.

Pérez è molto chiaro nel sostenere che l'essenza dell'oggetto (*ratio obiecti*) è l'intelligibilità o conoscibilità³⁶, intesa nel senso della conoscenza giudicante. Questa intelligibilità e conoscibilità viene incrementata attraverso la riflessione sui nostri atti e sui loro principi oggettivi, tra i quali troviamo la specie impressa, la quale ha la capacità di manifestare se stessa e di perfezionare la conoscenza dell'oggetto per come esso è in sé³⁷.

La specie impressa è qualificata da Pérez come capace di avanzare ulteriormente nella conoscenza dell'oggetto e di manifestare l'oggetto proporzionalmente ai predicati di questo da essa contenuti³⁸. Non si deve, dunque, intendere la specie impressa come una semplice somiglianza dell'oggetto (*similitudo obiectiva*). Sia la specie sia la somiglianza oggettiva mostrano l'oggetto secondo una conoscenza affermativa – dunque, giudicante –; ma la seconda manifesta soltanto i predicati in comune tra essa e l'oggetto³⁹. La specie impressa, invece, ha un suo dinamismo che coincide con lo stesso dinamismo dell'atto del conoscere, come azione di penetrazione e di lettura all'interno delle cose⁴⁰.

Non si può negare la stessa specie, per lo meno come oggetto indiretto e motivo che aumenta la conoscenza dell'oggetto. L'oggetto, infatti, ha la propria natura e ha l'intelligibilità simile alla specie impressa; e poiché la specie impressa attribuisce

³⁵ Cfr. *supra*, p. .

³⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit. OP I, p. 45a, n. 123: «De rationi obiecti est cognoscibilitas aut intelligibilitas».

³⁷ *Ibidem*: «Indubitatum [est] speciem impressam, vel per se, vel per suum effectum habere vim manifestandi seipsam et faciendi hoc modo, ut perficiatur cognitio obiecti prout est in se. Quo enim magis reflectimus supra nostros actus et principia obiectiva actuum, eo melius cognoscimus obiecta».

³⁸ *Ibidem*: «Species impressa hoc peculiare habet, quod ulterius progreditur et ostendit prout sunt in se praedicata propria obiecti».

³⁹ *Ibidem*: «Verum est hanc esse differentiam inter speciem impressam et alias similitudines obiectivas, quod aliae similitudines obiectivae, non mostrant de suis obiectis secundum cognitionem affirmativam, alia praedicata praeter illa, quae sunt communia obiecto et similitudini obiectivae».

⁴⁰ Del resto è questa l'etimologia del verbo latino *intelligere* che anche Pérez accoglie di buon grado. ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars II, disp. 1, cap. 1, op. cit., OP II, p. 486a, n. 12: «Ipsum verbum *intelligo*, quod significat quasi intus legere».

all'oggetto l'intelligibilità prossima, la stessa conoscenza, che di suo produce la specie, opera affinché l'intelligibilità dell'oggetto sia meglio conosciuta⁴¹.

La specie impressa entra anch'essa a costituire l'intelligibilità dell'oggetto, poiché come sappiamo l'atto intellettuale costituisce il suo stesso oggetto, e la specie impressa coincide con l'atto stesso⁴². Dunque, per conoscere l'intelligibilità remota dell'oggetto, ovvero quella ipoteticamente indipendente dall'atto del soggetto, non si può fare a meno della specie impressa che conferisce all'oggetto un'intelligibilità prossima (al soggetto) sempre più approfondibile in direzione della verità trascendentale, ovvero dell'intelligibilità remota intrinseca all'ente. La natura della specie impressa è dunque identica a quella dell'atto del conoscere, e consiste nel rischiarare l'oggetto, non nel metterlo in ombra.⁴³

Il concetto più alto di *ens* – lo avevamo già visto ricostruendo la *divisio scientiarum* pereziana – è quello di ente di ragione, caratteristico di tutto ciò che possiede l'*esse apparens* o *ratio cogniti*, sia esso ente reale o ente non reale. Negli stessi anni romani, ma nel contesto del corso *De Deo uno*, Pérez esplicherà il suo pensiero nel modo seguente:

il senso non conosce se non questo o quello, cioè sotto le condizioni individuali. Possedere una condizione individuale significa avere la ragione propria di numero e un principio di distinzione. L'*ecceitas* e l'*illeitas* sono, infatti, principî di distinzione. Per questo non possiamo chiamare *ens* alcunché mediante il senso, se non muove il senso conoscitivo o appetitivo.⁴⁴

Si può dire “ente” – in sintonia con quello che possiamo definire “idealismo essenziale” – soltanto ciò che è conosciuto o voluto da qualcuno, e questo in ragione del

⁴¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 45a, n. 123: «Negari non potest ipsam <speciem> ut obiectum saltem indirectum et motivum, augere cognitionem obiecti. Obiectum enim habet propriam naturam et habet intelligibilitatem similem speciei impressae, et cum species impressa tribuat obiecto intelligibilitatem proximam, ipsa cognitio, quam de se facit species, facit ut melius cognoscatur haec ratio intelligibilitatis obiecti».

⁴² *Ibi*, p. 45a, n. 123: «Ratio intelligibilitatis obiecti habentis speciem impressam est relativa ad speciem et eius actum quare manifestante specie seipsam cum suo actu fit ut cognoscamus optime intelligibilitatem obiecti et melius quam si solum ipsum cognosceremus, neque haberemus aliud obiectum formale quam ipsum».

⁴³ *Ibi*, p. 45b, n. 124: «Haec enim est natura speciae impressae ut non obumbret obiectum, sed reddat clarius».

⁴⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., ff. 27-28 (OP I, p. 5a, n. 21): «Sensus non cognoscit nisi hoc, aut illud, id est, sub conditionibus individualibus habere autem conditionem individualement, est habere rationem propriam numeri, et principij distinctionis, *ecceitas* enim, et *illeitas* sunt ipsa distinctionis principia: deinde nihil per sensum appellamus ens, nisi moveat sensum cognoscitivum, aut appetitivum»

fatto che l'ente è innanzitutto essenzialmente *intelligibile e volibile*, ovvero possiede un essere intenzionale. A partire da questo assunto, Pérez riproporrà un'integrazione alla *divisio scientiarum* già proposta nel *De virtutibus theologicis*. In primo luogo, egli spiega che l'espressione "ente intenzionale" (*ens intentionale*) può essere intesa in due sensi. Nel primo senso è ente intenzionale tutto ciò che si può dire ente, cioè tutto il positivo. Nel secondo senso, con ente intenzionale si può alludere anche ad ambiti più specifici dell'essere, come l'ente logico (*ens logicum*) e l'ente reale o di volontà (*ens reale seu voluntatis*). Del primo si occupa la logica, che mette a tema il concetto, ossia quello che abbiamo già imparato a chiamare essere oggettivo (*esse obiectivum*) o anche ente di ragione. La filosofia morale si occupa, invece, dell'ente reale. Essa mette a tema ciò che è considerato, secondo un giudizio pratico, come "essere voluto" (*esse volitum*) o "essere stimato" (*esse aestimatum*) e, di riflesso, anche ciò che è considerato come "essere non voluto" (*esse nolitum*) ed è, quindi, disprezzato⁴⁵. L'essere intenzionale, che rappresenta la forma astratta di quel concreto che è l'ente intenzionale, è una produzione (*artificium*) dell'intelletto e indica qualcosa di più esteso rispetto all'ente reale. Questo perché la stessa ragione dell'intelligibile e di ciò che è può essere oggetto di volizione (*ratio intelligibilis o volibilis*), e di rimando, le rispettive denominazioni concrete la ragione di conosciuto e la ragione di voluto (*ratio intellecti e ratio voliti*), hanno un'estensione di predicabile maggiore rispetto alla nozione di ente reale. Quest'ultimo non è dunque soltanto oggetto della metafisica, ma anche della filosofia morale, secondo l'assunto per il quale l'ente è ciò che è insieme oggetto dell'intelletto e della volontà.

Tuttavia, non è da sottovalutare una precisazione, risalente a pochi anni prima del corso sul *De Deo uno*. Con l'espressione "ente intenzionale" si può intendere, secondo Pérez, anche ciò che è capace di intenzionalità, come ad esempio, la natura angelica; ma anche l'atto del conoscere in generale e, quindi, la specie impressa. L'ente intenzionale è propriamente ciò in cui convergono l'intenzionante e l'intenzionato. Nell'atto del

⁴⁵ *ibi*, f. 11 (OP, p. 3b, n. 11): «Ens intentionale, aliud est logicum, aliud est morale, seu voluntatis, aliud est commune utriusque; logica enim solum agit de esse obiectivo constituto triplicem intellectus operationem humanam. Philosophia autem moralis progreditur ad esse voliti, et noliti et ad esse aestimati per affectum; aut contemptum utrumque esse convenit in genere entis intentionalis, neque est necesse illud restringere ad intellectum; aut voluntatem humanam, sed oportet illud extendere ad omnem intellectum, et voluntate». Su questo testo di Agostino si veda, J. PÉPIN, *Une curieuse déclaration idéaliste du Genesi ad litteram*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse» 34 (1954), pp. 373-400; ID., *Éléments pour une Histoire de la relation entre intelligence et intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, in «Revue Philosophique de la France à l'Étranger», 146 (1956), pp. 36-64.

conoscere, nella specie impressa, ma anche nel soggetto spirituale si realizza, infatti, l'identità con l'oggetto intelligibile⁴⁶. Dunque, nel suo significato più ampio, l'essere intenzionale, in quanto forma astratta del concreto ente intenzionale, sarà l'equivalente della forma dell'intellezione in quanto tale.

Del resto, già Agostino era stato piuttosto chiaro:

Sia che diciamo "intellettuale", sia che diciamo "intelligibile", noi significhiamo la stessa cosa. Senonché alcuni hanno pensato che [tra i due termini] ci sia una differenza: secondo loro "intelligibile" sarebbe una realtà che si può percepire solo dall'intelligenza, "intellettuale" invece sarebbe la mente che comprende; ma che ci sia un essere percepibile solo dell'intelligenza e non sia anche dotato d'intelligenza è un problema grosso e difficile. Io al contrario credo che non ci sia alcuno che pensi o affermi l'esistenza di un essere, che conosca mediante l'intelligenza e non possa essere conosciuto anche dall'intelligenza, poiché la mente non può essere vista che dalla mente. Perciò, dato ch'essa può essere vista, è anche intelligibile e, dato che può anche vedere, è intellettuale secondo la distinzione ricordata or ora da noi. Messo quindi da parte il difficile problema se ci sia qualcosa che possa essere solo intelligibile senza essere intelligente, per adesso prendiamo nello stesso senso i termini "intellettuale" e "intelligibile"⁴⁷.

Agostino aveva dunque posto un'implicazione stretta tra ciò che è capace di intellesione (*intellectualis*) e ciò che può essere oggetto di intellesione (*intelligibilis*), precisando che colui che è capace di intellesione non può che essere anche intelligibile. In questo modo, veniva affermata l'autocoscienza del soggetto intelligente, sebbene rimanesse da approfondire l'eventuale implicazione opposta, secondo la quale ogni intelligibile dovrebbe essere anche intelligente.

Per Pérez, si dice, dunque, "ente intenzionale" tutto ciò che è oggetto di intellesione o è capace di intellesione. Chi è capace di intellesione, poi, è anche capace di farsi oggetto a se stesso: «le forze della natura intellettuale creata non fanno soltanto scaturire

⁴⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars II, disp. 2, cap. 4, op. cit., OP II, p. 498b, n. 27: «Est enim angelica natura ens spectans ad genus entis intentionalis, ut cognitio, species impressa et alia id genus, de quibus spirituali quadam ratione dicimus esse ipsum obiectum. Nam cognitio seu cognoscens non solum est id quod est in se, sed videtur esse quodammodo ipsum obiectum [...] cognoscens videtur intra se habere esse obiecti».

⁴⁷ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Lib. XII, 10, 21, Migne PL 34, coll. 245-486: «Sive autem intellectuale dicamus, sive intellegibile, hoc idem significamus. Quamquam nonnihil interesse nonnulli voluerint, ut intellegibilis sit res ipsa, quae solo intellectu percipi potest; intellectualis autem, mens quae intellegit: sed esse aliquam rem quae solo intellectu cerni possit, ac non etiam intellegat, magna et difficilis quaestio est. Esse autem rem quae intellectu percipiat, et non etiam intellectu percipi possit, non arbitror quemquam vel putare, vel dicere; mens quippe non videtur nisi mente. Quia ergo videri potest, intellegibilis; quia et videre, intellectualis est, secundum illam distinctionem. Quapropter sequestrata illa difficillima quaestione, utrum sit aliquid quod tantum intellegatur nec intellegat, nunc intellectuale et intellegibile sub eadem significatione appellamus».

l'atto [*elicitivae actus*], ma [sono] anche oggettive [*obiectivae*], poiché [la potenza] non solo può intendere [l'altro da sé], ma può anche intendere se stessa, concorrendo come oggetto formale»⁴⁸.

È chiaro che i due ambiti dell'essere – l'ente logico e l'ente reale –, con le loro rispettive discipline, convergono entrambi nell'ente intenzionale trascendentalmente considerato, come ciò che assume la propria denominazione a partire dall'atto dell'intelletto o della volontà, divine o umane che siano⁴⁹. È interessante notare la classicità e la radicalità della posizione di Pérez. L'espressione ente intenzionale indica, infatti, l'originaria dianoeticità dell'essere. Tutto ciò che è ente è tale originariamente a patto che si relazioni con una potenza intenzionale, la cui ampiezza è infinita.

3.3. *Il concreto e l'astratto*

Ci rimangono ora da considerare i caratteri propri dell'intellezione che la distinguono dal senso. L'azione dell'intelletto sull'oggetto è descritta da Pérez come un'azione di spiritualizzazione, infatti – afferma il gesuita navarrino – «*intelligere est spiritualizare*». Il corpo non è in grado di fare questo. La potenza corporea, ovvero il senso, materializza (*materializat*) l'oggetto⁵⁰.

I sensibili sono enti che per loro natura hanno un essere spesso e denso (*esse crassum et pingue*) e risultano opachi al nostro intelletto. La vista si imbatte in essi, ma non riesce a trascenderli ulteriormente, se non per mezzo di un ragionamento e di altri modi di argomentare. In questo modo l'intelletto, vedendone in gran numero, penetra fino al soggetto, a cui quelle proprietà sensibili ineriscono.⁵¹

⁴⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 32b, n. 61: «Vires naturae intellectivae creatae non solum sunt elicivae actus, sed obiectivae. Quia non solum potest intelligere, sed potest seipsam intelligere, concurrente ipsa tanquam obiecto formali».

⁴⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 5, ms. cit., f. 11 (OP I, p. 3b, nn. 12-13): «Utrumque ens convenit in genere entis intentionalis neque est necesse illud restringere ad intellectum, aut voluntatem humanam, sed oporteret illud extendere ad omnem intellectum, et voluntatem [...]. Ens autem intentionale est illud, quod habet esse per denominationem ab actu intellectus, aut voluntatis; veluti si habet esse voliti, aut cogniti».

⁵⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 51b, n. 160: «Confirmatur nostra sententia. Intelligens dat obiecto seu actui spiritualitatem. Nam intelligere est spiritualizare. Corpus non potest hoc facere. Nemo enim dat, quod non habet, ergo non potest corpus intelligere, ergo neque potentia corporea et materialis, nam haec materializat, non spiritualiat obiectum».

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars II, disp. 2, cap. 4, op. cit., OP I, p. 498a, n. 25: «Omnia sensibilia habent esse nimis crassum et pingue, et sunt intellectui nostro entia quasi opaca, in

La natura degli enti più sublimi e perfetti è, invece, molto diversa. La “vista” del conoscente in essi non può posarsi senza progredire oltre, quasi siano enti trasparenti⁵². Il processo conoscitivo che porta dalla sensazione all’intellezione è caratterizzato da una sempre maggior trasparenza, a partire da un’opacità strutturale dell’ente sensibile. Tale trasparenza non è comunque da intendere come una progressiva perdita di ricchezza del sensibile, ma piuttosto come un far apparire l’oggetto.

Il corpo, ovvero l’ente sensibile, sembra avere due difetti principali in ragione dei quali non è capace di manifestarsi: 1) la limitazione con il suo essere circoscritto; 2) lo spessore con la sua quantità di massa. La limitazione si oppone alla capacità di contenere, per la quale qualche cosa non solo contiene il proprio essere, ma può contenere anche un essere diverso dal proprio. Lo spessore si oppone alla sottigliezza manifesta, penetrabile con la vista. Il corpo, infatti, ha una massa circoscritta ai suoi limiti ed è impenetrabile per un altro corpo. In questo modo, l’essere circoscritto in senso locale non permette che il corpo contenga un luogo diverso da quello in cui già si trova. Un corpo indivisibile, infatti, non contiene diversi luoghi, ma una parte del corpo corrisponde a una parte dello spazio. Da qui, risulta che il corpo ha una natura tale da non avere alcuna estensione che gli consenta di contenere in modo eminente l’altro da sé⁵³.

Il testo di riferimento per queste considerazioni pereziane è *Summa theologiae*, I^a, q. 14, a. 1, dove Tommaso d’Aquino aveva distinto la conoscenza intellettuale dalla conoscenza non intellettuale. Rispetto a quest’ultimo tipo di conoscenza, il primo tipo di conoscenza è caratterizzato dalla mancanza di limiti che è dovuta all’immaterialità dell’intelletto, e dunque comporta una qualche infinità⁵⁴. Pérez spiega la conclusione di Tommaso affermando che il modo di conoscere segue il modo di essere. È per questo

quae visus incurrit, nec ultra transcendit, nisi ratiocinatione et aliis disserendi modis ut plurimum intellectus ea videns penetret usque ad subiectum».

⁵² *Ibidem*: «Alia est ratio de sublimissimis et perfectissimis entibus. Haec enim talia sunt, ut non possit cognoscentis visus in eis sisti, quin ultra progrediatur, quasi ipsa sint entia diaphana».

⁵³ *Ibi*, p. 498a, n. 26: «Corpus autem videtur duos defectus habere, ratione quorum non manifestat ea, quae respicit. Primus est limitatio et circumscriptio corporis, secundus est crassitas et moles. Limitatio opponitur continentiae, qua aliquid non solum esse proprium continet, sed etiam alienum. Crassitas opponitur subtilitati perspicuae penetrabili visu. Corpus enim habet molem suis terminis circumscriptam et impenetrabilitatem ab alio corpore. Sic circumscriptio localis efficit, ut locum non contineat, non enim unum indivisibile corporis plura loca continet, sed uni parti spatii una pars corporis respondet, quo videtur significasse natura corpus nullam extensionem habere, aut vix ullam, qua intra se eminenti aliqua ratione aliarum rerum esse contineat».

⁵⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 14, a. 1.

che il corpo può essere nel conoscente, e quindi può avere il proprio essere nel conoscente continuando ad essere circoscritto e determinato dai propri limiti. Le cose, infatti, possono essere nel conoscente per come sono in sé: «*ut enim sunt res in se, possunt in cognoscente esse*»⁵⁵. Affermazione questa che rimuove, se ancora ce ne fosse bisogno, qualunque traccia di dualismo gnoseologico dalla dottrina pereziana del conoscere.

Il principio per il quale il modo di conoscere segue il modo di essere comporta che il senso, in quanto è legato a un organo corporeo, non possa penetrare gli enti corporei; ciò che, invece, l'intelletto è capace di fare grazie alla sua natura, che è quella di far apparire qualunque cosa. Ora, per l'anima razionale ciò non risulta così semplice. Essa, infatti, conosce per la mediazione del corpo, il che fa sì che le cose appaiano sempre come velate e in modo enigmatico. L'anima è *immersa* nella corporeità e da questo deriva la sua fatica a intendere tutto ciò che potrebbe di diritto intendere⁵⁶.

Tuttavia, bisogna ricordare che la forma dell'intellezione, della quale l'Io umano – composto di anima e corpo – partecipa, ha tra le sue caratteristiche l'universalità. Tale caratteristica è uno dei motivi che distinguono il corpo dallo spirito. Quest'ultimo, infatti, è capace di produrre l'universale, cioè di fare l'unità dei molti. L'universale è un «concetto costitutivo affermabile o esprimibile attraverso un nome predicabile per affermazione di molte cose». Fare l'universale, allora, significa dare unità a un concetto, ma tale unità è causata dall'unità radicale della natura conoscente. L'insistenza sull'unità è dovuta al fatto che il corpo e lo spirito appaiono differenti proprio nel modo di essere, al modo in cui ciò che è composto si distingue da ciò che è semplice. Di nuovo il principio da cui muove la riflessione del gesuita navarrino è quello secondo il quale il modo di conoscere naturale è omogeneo al modo di essere del conoscente

⁵⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars II, disp. 2, cap. 4, op. cit., OP II, p. 498a, n. 26: «*Quia vero modus intelligendi sequitur modum essendi, hinc fit corpus in cognoscente posse habere esse circumscriptum et quasi propriis terminis terminatum. Ut enim sunt res in se, possunt in cognoscente esse*».

⁵⁶ *Ibi*, p. 498a-b, n. 26: «*Et quia, ut dixi, modus intelligendi sequitur modum essendi, hinc fit, corpus quodam modo esse visu nostro impenetrabile, ab intellectu parum penetrabile. Itaque ex imperfectione circumscriptionis oritur ut possit cognoscens in corpore consistere et ex imperfectione crassitiei oritur, ut fere non possit penetrari. Quare non est mirum, si aliquid intellectui nostro per corpus tanquam per medium cognitionis appareat, illud apparere tanquam velatum et in aenigmate et tanquam latens sub velo crasso. Re enim vera corpus est crassum quid, non solum in se, sed etiam eo ipso respectu nostri intellectus. Quare quod per corpus tanquam per medium intelligimus, quasi velo crasso obducto intelligimus. Itaque intellectui corpus est vel impenetrabile, vel parum diaphanum. Atque hinc intelligitur ratio, quare anima corpori immersa tam parum intelligat quia scilicet intelligit per sensibilem molem, tanquam per medium, dum est in corpore*».

(*modus cognoscendi naturalis sit secundum modum essendi*). Quindi, l'unità dell'universale deriva dall'unità che caratterizza la natura spirituale. È per questo che la potenza corporea, essendo legata a un organo corporeo materialmente composto, non può fare l'universale⁵⁷.

Il principio che pone una diretta implicazione tra modo di essere e modo di conoscere costituisce, in fondo, l'affermazione piuttosto esplicita della convertibilità originaria di pensiero ed essere.

Ora, il supposito spirituale creato, sebbene abbia una natura semplice, dal punto di vista dello spirito, ha insieme anche una certa composizione, dovuta al corpo, che si manifesta nel suo operare. La natura spirituale creata mostra quale sia il suo principio, e ciò specialmente nell'atto conoscitivo che in molti chiamano metaforicamente "parto" o "prole della mente". Se non che, come l'uomo non genera lo spirito, ma un altro uomo, così la mente creata, ovvero il "supposito intellettuale composto", genera un atto conoscitivo, a patto che in esso riecheggi la somiglianza del suo principio: (1) nel modo di rappresentare, (2) nell'oggetto primario rappresentato e (3) nell'oggetto, per così dire, diretto e principale. È, infatti, a somiglianza di quel principio che le cose vengono conosciute⁵⁸.

Le tre caratteristiche elencate, che fanno sì che nella conoscenza della creatura riecheggi la somiglianza del principio, sono tutte istanziate nell'Io. L'Io creato è sempre composto, ma la forma dell'intellezione di cui partecipa lo rende simile all'Io divino e quindi capace di spiritualizzare. L'Io è anche il primo oggetto rappresentato, poiché è l'oggetto formale di qualunque intelletto, sia esso creato o increato. L'Io è, dunque, anche l'oggetto diretto e principale dell'intelletto.

⁵⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 52a, n. 162: «Probatio igitur sumitur ex illo principio: *modus cognoscendi naturalis sit secundum modum essendi* et quidem inductio a nobis facta, evidenter, ut minimum demonstrat de modo naturali cognoscendi. Ex hoc principio fit, naturam corpoream, aut compositam ex corpore non posse dare unitatem suae cognitioni, quae sit simplex et naturae similis, neque facere universale aut formare conceptum constitutivum universalis affirmabile de pluribus, quia facere universale est dare unitatem conceptui derivatam ab unitate naturae cognoscentis et potentiae vitalis naturalis. [...] Universaliter enim inter naturam spiritus et corporis non apparet alia differentia in modo essendi, nisi simplicitatis et compositionis naturae. Cum ergo cognitio universale constituens sit unitas quaedam plurium et hanc nunquam efficiat natura composita et efficiat natura spiritualis. Patet evidenter unitatem universalis habere pro causa naturali unitatem naturae».

⁵⁸ *Ibidem*: «Sicut homo non generat spiritum, sed hominem, ita mens creata seu suppositum intellectuale compositum non generat cognitionem et naturali modo, nisi referat similitudinem sui principii in modo repraesentandi et in obiecto quasi directo et principali. Caetera autem instar illius cognoscit, ergo cognoscit primo omnium suppositum compositum, caetera autem instar illius».

L'intelletto creato conosce innanzitutto il supposito composto che ne è l'oggetto diretto e principale, e le altre cose a somiglianza di quello. Ciò significa che l'anima razionale, fintanto che è in unione col corpo, conosce prima di tutto il supposito maggiormente composto, sebbene questo non pregiudichi la capacità di produrre un astratto da quel concreto. Questo può avvenire in virtù dell'essenza stessa della natura intellettuale, la quale consiste nella capacità di percepire la contraddizione. In altre parole, l'intelletto non può fare a meno di distinguere o determinare. Prodotto il concetto del supposito composto, infatti, l'intelletto può astrarre la natura dal supposito e può anche concepire il concetto di "semplice" distinto dal concetto di "composto". L'angelo, quindi, dice "Io" e subito dopo dice "la mia natura", che vede essere qualcosa di semplice, sebbene essa sia "parte" di un composto costituito da natura e supposito. Allo stesso modo, l'uomo, fintanto che è nel corpo, dice "Io uomo", poi dice "la mia umanità", e infine dice "mente spirito". Il corpo non può produrre questi concetti universali, poiché non ha la capacità di percepire la contraddizione e di distinguere l'astratto dal concreto. Il senso formalmente non distingue, perché non percepisce la contraddizione⁵⁹.

La maggiore o minore capacità di distinguere, ovvero di determinare, è il criterio che permette di differenziare gli intelletti. Più cose si conoscono e più si è in grado di distinguere le cose tra loro, senza confonderle. La celerità nella distinzione è ciò che fa sì che anche due individui della stessa specie, ad esempio due angeli, possano differenziarsi tra loro⁶⁰.

L'intelletto avendo la capacità di dire Io, distingue sé dall'altro da sé, ovvero percepisce la contraddizione tra "Io sono" e "non-Io sono", tra affermazione e negazione. Ebbene, tale capacità è la stessa forma dell'intellezione la quale si estende

⁵⁹ *Ibi*, p. 52a-b, n. 162: «Anima autem rationalis dum est in corpore cognoscit primo suppositum magis compositum, neque tamen hinc fit non posse formare abstractum, ex hoc concreto, est anim natura intellectualis perceptiva contradictionis. Quare facto conceptu compositi suppositi potest abstrahere conceptum natuae distincte a supposito et conceptum distincti universi[m] a composito, idest simplicis. Angelus itaque primo dicit *ego* et mox dicit *mea natura*, quam videt esse simplicem, sed ut compositi partem. Homo autem, dum est in corpore primo dicit *ego homo*, deinde dicit *humanitas mea*, tandem dicit *mens spiritus*. Hunc conceptum abstractionis corpus facere non potest, quia non fit sine perceptione contradictionis et distinctionis abstracti a concreto. At sensus formaliter non distinguit, quia non percipit contradictionem».

⁶⁰ *Ibi*, p. 50b, n. 151: «Ratio autem differentiae intellectionum debet sumi ab eo, quod melius aut deterius distinguat. Plus enim sciri est plura distinguere et minus confundere. Quamvis itaque duo angeli habeant parem modum essendi in compositione, possunt distingui ex eo, quod unus habeat intellectum magis celerius distinctivum naturaliter, quam alter».

universalmente a ogni affermazione e a ogni negazione. In questo modo, l'intelletto è capace anche di distinguere conoscenza tra loro opposte come il concreto e l'astratto, l'individuo e l'universale. L'astratto è sempre prodotto a partire dal concreto. Per questo, ogni astratto – come si è detto precedentemente – implica sempre il concreto. Allo stesso modo in cui, potremmo rilevare, il nome affermativo implica sempre il corrispettivo negativo o complemento semantico.

Ora, l'astratto, ovvero l'universale, implica sempre nella sua definizione l'essere (*esse*). L'universale è sempre formulato, per usare gli esempi di Pérez, nella forma “essere bianco” o “essere uomo”. Da qui si inferisce che chi è capace di produrre l'universale è in grado di concepire l'essere senza determinazioni e la differenza di questo con l'essere determinato dalla bianchezza o dall'umanità o da altre determinazioni⁶¹. Notiamo di passaggio che questo modo di indicare l'universale rimanda allo *status* di Pietro Abelardo; e proprio sul concetto di *status* dovremo tornare, poiché esso costituisce uno dei luoghi fondamentali della metafisica pereziana.

Il processo conoscitivo è presentato dal gesuita navarrino come un cammino verso l'universalità e l'unità, a modello del principio spirituale. L'operazione sensitiva, infatti, è ordinata per sua natura all'operazione intellettuale, che è una conoscenza migliore rispetto alla sensazione. Per permettere questo cammino, le operazioni dei sensi esterni devono passare attraverso il senso comune, il quale, per mezzo di una qualche riflessione, vede gli stessi oggetti sentiti dai sensi esterni, ma in modo migliore. Dal senso comune, poi, si passa all'immaginazione, che è un tipo di conoscenza migliore della precedente. Mentre il senso comune vede soltanto la presenza, l'immaginazione vede la presenza e l'assenza, trova nuove figure e nuove composizioni spaziali. Infine, si giunge all'intelletto, il quale conosce tutte le cose senza alcun limite (*sine ullo limite*)⁶²: ha un'ampiezza infinita. Per questo, aggiungiamo noi, è capace di concepire

⁶¹ *Ibi*, p. 52b, n. 164: «Natura spiritualis licet habeat modum essendi compositum in supposito, habet tamen vim naturalem cognoscendi, quia potest facere abstractum simplex ex concreto propter illam vim perceptivam contradictionis. Et ratio est quia potest facere abstractum ex concreto. Potest etiam facere universale, quia omne abstractum includit in sua ratione esse, ut *esse album*, *esse hominem*, qui autem dicit *esse album esse hominem* potest concipere esse et differentiam talis esse sumptam ex albedine et humanitate».

⁶² *Ibi*, pp. 52b-53a, n. 164: «Operatio sensitiva est ordinata ex natura sua ad intellectivam, seu meliorem cognitionem. Nam operationes sensuum externorum serviunt sensui communi. Qui melius in ipsi actibus sensus externi per quamdam quasi reflexionem videt eadem obiecta. Sensus communis servit imaginationi et phantasiae, phantasia intellectui et semper posterior cognitio est melior. Haec melioratio consistit in reductione ad maiorem unitatem aut monorem divisionem. Sensus enim communis percipit sensibilia omnium sensuum externorum. At unusquisque sensus externus suum proprium obiectum. Phantasia vero

l'essere indeterminato, di confrontarlo con le sue diverse determinazioni e di comparare le determinazioni tra loro, come distinte.

Dunque, il principio spirituale è originariamente semplice e uno, ma insieme capace dell'infinito, ovvero di estendersi a tutto l'essere. L'analisi della soggettività umana ci ha portato a riconoscere la trascendentalità del soggetto pereziano la cui caratteristica fondamentale è l'apertura costante sull'orizzonte dell'essere del quale egli stesso partecipa. Il passo successivo della nostra indagine consisterà nell'approfondimento della metafisica pereziana come sviluppo dei nodi tematici che abbiamo fin qui approfondito.

differt a sensu communi, quia sensus communis solum videt praesentia et invenit novas figuras et novas compositiones locales. Intellectus autem sine ullo limite cognoscit omnia».

PARTE TERZA

I trascendentali dell'essere

1. Apparenza e realtà

Tradizionalmente Duns Scoto e gli Scotisti erano soliti considerare l'ente reale principalmente come sinonimo di essenza. Allo stesso modo, Francisco Suárez, nelle sue *Disputationes metaphysicae*, utilizza l'espressione "ente reale", non soltanto nell'accezione partecipiale di ciò che possiede l'esistenza attuale, ma anche nel senso di ciò che possiede un'essenza reale senza l'esistenza in atto. Secondo il gesuita granadino, infatti, la metafisica deve occuparsi dell'ente preso in questa accezione più estesa¹.

Nel pensiero pereziano l'ente reale assume un significato preciso, diverso da quello scotista e suareziano. Secondo il gesuita navarrino, si tratta di una circonlocuzione (*circumlocutio*) che, a seconda degli autori, viene utilizzata ad indicare sempre qualcosa di diverso. Ed è per questo che riguardo al suo significato sono nate tante divergenze tra i filosofi, soprattutto nelle questioni di metafisica².

Le pagine che riguardano il significato pereziano di ente reale, contenute nel *De Deo uno*, vengono introdotte attraverso il confronto con l'ente intenzionale, che costituisce, come già sappiamo, un concetto più comune e più universale rispetto a quello di ente reale³. Per Pérez, l'ente reale è l'oggetto della metafisica e della filosofia morale, mentre l'ente di ragione è l'oggetto della logica. L'ente intenzionale è il concetto più ampio che ricomprende l'ente reale e l'ente di ragione.

Ora, l'essere intenzionale, che è la forma astratta dell'ente intenzionale, ha dei nomi propri che equivalgono alle classiche proprietà trascendentali dell'essere. Essi sono: la verità, la bontà e l'unità intenzionali. Questi nomi trascendentali possono essere soltanto

¹ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Dispp. Met.*, op. cit., disp. 2, sec. 4, op. cit., p. 88b, n. 3: «Rursus constat ex communi usu *ens*, etiam sumptum pro ente reali [...] non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat *ens*, et hoc modo *ens* in decem praedicamenta dividitur».

² ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 22: «Haec natura definitio entis realis est quasi circumlocutio, ita intelligatur vis huius nominis *ens reale*. Quamvis autem conceptus entis realis ut sic simplex et primus sit unus, ut uniformis apud omnes homines, tamen circumlocutiones possunt variari et unusquisque potest eas facere suo modo, et pro suo captu, et haec est una causa tantae discrepantiae opinionum in rebus metaphysicis».

³ *Ibi*, f. 10 (OP I, p. 3a, n. 10): «Non enim *ens reale* ut sic est universalissimus conceptus in recto praedicabilis, multo enim universalior est ratio *intelligibile* ut sic, et *volibile* ut sic, seu denominatio *intellecti*, et *voliti* sumpta in concreto». *Ibi*, f. 11 (OP I, n. 11, p. 3a-b): «Tentabimus primo definire *ens reale* per rationes, quarum singulas sunt communiores ipso ente reali, et coniunctae, et combinatae reddunt integram definitionem entis realis, quod fieri non potest nisi reducamus *ens reale* ad genus entis intentionalis, hoc enim est communius, quam *ens reale*».

apparenti, quando siano attribuiti a qualcosa per una operazione dell'intelletto o della volontà dell'uomo, che non tenga conto della realtà delle cose. Oppure possono essere anche proprietà appartenenti realmente all'ente. Si distingue, allora, ciò che è uno, vero e buono soltanto intenzionalmente da ciò che è uno, vero e buono anche realmente (*a parte rei*).

“Intenzionale” e “apparente” sono sinonimi; come ormai si è capito, ma l'apparenza non sempre trova un corrispettivo nella realtà delle cose. L'unità intenzionale e l'unità reale (*a parte rei*), ad esempio, si differenziano come “ciò che semplicemente appare come uno” e “ciò che è realmente uno”. Sappiamo, infatti, che l'essere apparente è la forma che l'intelletto conferisce al proprio contenuto, sebbene non sempre questa apparizione sia del tutto conforme alla verità delle cose. Ciò che avviene per l'unità, infatti, avviene anche per la verità apparente o intenzionale, la quale consiste nella semplice affermazione del giudizio – vera o falsa che sia –, e si distingue da ciò che è vero realmente (*a parte rei*). Ciò che è realmente vero è ciò che verifica di per sé la propria affermazione (*verum a parte rei est quod per se verificat affirmationem sui*). Allo stesso modo, ciò che è buono in senso apparente o intenzionale è frutto di un giudizio pratico, ma che però può essere vero, ma anche falso. Al contrario, ciò che è realmente buono corrisponde sempre a ciò che è amato a partire da un giudizio vero⁴.

Nel *De vitiis et peccatis*, corso tenuto a Salamanca nel 1638 – diversi anni prima del *De Deo uno* – Pérez aveva precisato che l'affermazione si dice vera, non in quanto è affermazione di un oggetto in senso proprio (*verum obiectum*); sebbene ogni affermazione vera sia di un oggetto in senso proprio. Piuttosto, essa si dice vera in quanto dice che esiste ciò che esiste realmente (*a parte rei*) e poiché ha con l'oggetto affermato una convenienza nell'esistere. Questa convenienza, dalla parte dell'atto conoscitivo, si dice “verità”⁵.

La verità dell'affermazione non dipende dal fatto che l'oggetto sia autenticamente tale, sebbene questa sia condizione necessaria alla verità dell'affermazione. La verità

⁴ *Ibi*, f. 13 (OP, p. 4a, n. 15): «Unitas intentionalis est apparentia unitatis per unum nomen non distinguens: verum apprens est quod est verisimile, aut affirmatum: bonum apprens, et intentionale, est quod sive ex vero, sive ex falso iudicio. Unum autem a parte rei est quod non solum apparet, sed est unum. Verum a parte rei est quod per se verificat affirmationem sui. Bonum ex parte rei est, quod amatur ex vero iudicio».

⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De vitiis et peccatis*, disp. 3, cap. 1, OP II, p. 52b, n. 6: «Affirmatio enim dicitur vera, non quia sit veri obiecti, quamvis certus sit, omnem affirmationem veram, esse veri obiecti; sed dicitur vera, quia affirmatio dicit existere id quod existit a parte rei et quia habet cum obiecto affirmato convenientiam in existendo. Haec enim convenientia ex parte cognitionis dicitur veritas».

dell'affermazione è, invece, una convenienza tra ciò che si dice e la realtà delle cose. Si tratta della stessa convenienza (*convenientia*) evocata da Tommaso d'Aquino nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, laddove la verità, come proprietà trascendentale dell'essere, è definita anche *conformatio sive adaequatio rei et intellectus*⁶. Nella lettura che Pérez fa della verità come *adaequatio*, l'essere apparente, che è forma universale del conoscere in generale, deve conformarsi con il proprio contenuto. Questo conformarsi consiste nell'affermare ciò che è e nel negare ciò che non è. La forma del conoscere in quanto tale si declina infatti come forma dell'affermare e del negare. L'essere apparente è sempre un dire, come sappiamo, ovvero un giudizio. Il testo del *De veritate*, non menzionato dal gesuita navarrino, ma certamente tenuto sullo sfondo⁷, permette un'interpretazione che va nella direzione della verità trascendentale in senso pereziano come affermabilità della cosa attraverso il giudizio. È Agostino, citato da Tommaso, a dare lo spunto per una tale interpretazione. Tra le tante definizioni di verità riportate dal maestro domenicano vi sono quelle contenute nel *De vera religione*, che Tommaso cita, a memoria, nel modo seguente: «La verità è ciò mediante cui si mostra ciò che è» e «la verità è ciò in base a cui giudichiamo intorno alle cose inferiori»⁸. Come si vede, le due definizioni mettono in relazione giudizio e manifestazione e sono perfettamente funzionali al progetto pereziano di un ritorno ad Agostino, ma anche alla elaborazione della dottrina dell'intellezione come giudizio.

Pérez conclude precisando che la verità dell'affermazione si definisce per mezzo dell'esistenza slegata dal concetto di verità. Per questo si dice che il vero e il falso sono

⁶ THOMAS DE AQUINO O.P., *Quaestiones disputatae de veritate* (d'ora in poi, *De veritate*), q. 1, a. 1, in *Opera omnia*, t. 22, ed. A. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976, p. 5a-b: «Convenientiam [...] entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. [...] Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem sequitur cognitio rei».

⁷ Si tenga presente che, affrontando il tema della verità nel *De providentia Dei*, Pérez indica le proprie fonti: nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 e nella *Summa theologiae*, I^a, q. 16 di Tommaso d'Aquino; nel *De vera religione* di Agostino; e nel *De veritate* di Anselmo d'Aosta. Cfr. ANTONIO PÉREZ, *De providentia Dei*, op. cit., OP I, p. 324a, n. 35. Su questo testo torneremo in modo analitico nel prosieguo.

⁸ THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 1, a. 1, op. cit., p. 5b: «Augustinus in libro *De vera religione* “veritas est qua ostenditur id quod est”, et in eodem libro “veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus». I passi agostiniani suonano in modo diverso. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De vera religione liber unus*, 36, 66, Migne PL 34, coll. 121-172: «Intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est»; *ibi*, 31, 58: «Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus».

nella mente, principalmente nella mente, prima che nelle cose⁹. Con questo non si nega che vi sia una verità nelle cose, ma si dice soltanto che la verità della conoscenza umana non si definisce attraverso la verità dell'oggetto, si dice, invece, l'opposto¹⁰.

È chiaro che Pérez sta distinguendo qui la verità in senso gnoseologico dalla verità in senso ontologico. La verità in senso gnoseologico è l'affermazione attuale di ciò che è affermabile, ossia vero in senso ontologico o trascendentale. La regola di conformità tra il vero gnoseologico e il vero ontologico è la verità eterna, sebbene non concepita in modo chiaro, come se dicessimo di aver presente la scienza divina, ma semplicemente al modo di una regola, di una misura a cui la nostra verità si conforma. In questo contesto Pérez cita esplicitamente il *De veritate* e la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, oltre al *De vera religione* di Agostino e al *De veritate* di Anselmo¹¹.

In particolare ci soffermiamo sui testi di Tommaso nei quali viene esplicitamente affermata l'originaria identità in Dio di pensiero ed essere, senza la quale non soltanto non si darebbe verità, ma in fondo non potrebbe esistere nulla. Scrive, infatti, Tommaso:

una cosa naturale, posta tra due intelletti, è detta vera secondo l'adeguazione ad entrambi. Infatti, è detta vera secondo l'adeguazione all'intelletto divino, nella misura in cui realizza ciò cui è ordinata dall'intelletto divino, com'è evidente per mezzo di Anselmo nel libro *La verità*, per mezzo di Agostino nel libro *La vera religione* e per mezzo di Avicenna nella definizione citata, cioè "la verità di ciascuna cosa è la proprietà del suo essere, che ad essa è stato determinato". Invece, una cosa è detta vera secondo l'adeguazione all'intelletto umano, in quanto è di natura tale da rendere vero il giudizio riguardo ad essa, come, al contrario, sono dette false quelle cose che "per loro natura sono tali da sembrare quali non sono o non ciò che sono", com'è detto nel libro V della *Metafisica*. Ora, la prima nozione di verità esiste nella cosa prima della seconda, poiché c'è il suo rapporto all'intelletto divino prima che [a quello] umano. Per conseguenza, anche se non ci fosse l'intelletto umano, le cose si direbbero ugualmente vere in ordine all'intelletto divino; ma se, per assurdo, si eliminassero

⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De vitiis et peccatis*, disp. 3, cap. 2, op. cit., OP II, p. 52b, n. 6: «Itaque non definitur veritas affirmationis per veritatem obiecti, sed per existentiam absolutam a ratione veritatis [...]. Haec est ratio a priori, quare dici solet, verum et falsum esse in mente».

¹⁰ *Ibi*, p. 52b, n. 6: «Non negatur veritatem esse in rebus [...], sed solum dicitur, non definiri veritatem cognitionis per veritatem obiecti, sed e contra».

¹¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, disp. 3, cap. 3, op. cit., OP I, p. 324, n. 35.: «Ex his liquet illam veritatem seu regulam, cui dicimus esse conformem omnem nostram operationem veram et difformem falsam, nihil esse aliud, quam veritatem aeternam, conceptam quidem non ita clare, sicut concipitur per has voces *scientia divina* et alias id genus, sed secundum rationem regulae seu mensurae, cui conformatur nostra veritas, impossibile enim est concipere veritatem, quin concipiatur conformis alicui fini et mensurae ipsius veritatis, ut constat ex dictis, si per tempus liceret, ostederem hanc nostram sententiam aperte fuisse traditam a Divo Thoma in I, q. *de veritate* et I p., q. 16 et Augustinus variis in locis praesertim in lib. de vera religione, et Anselmo dialogo de veritate».

entrambi gl'intelletti e restassero solo le cose, non rimarrebbe in nessun modo la nozione di verità¹².

In questo testo Tommaso sembra riferire esplicitamente la verità umana al giudizio e spiega che la nozione di verità verrebbe meno nel caso in cui vi fosse dell'essere senza il pensiero divino che lo pensi. Mentre la verità gnoseologica è inessenziale all'essere delle cose, la verità ontologica gli è essenziale.

Nella *Summa theologiae*, I^a, q. 16 troviamo ulteriori indicazioni. Qui, Tommaso scrive che il vero e l'ente si convertono sia nella realtà sia nell'intelletto. In particolare, nell'intelletto, il vero e l'ente si convertono come ciò che manifesta è convertibile con ciò che è manifestato¹³. In Dio, l'identità di manifestante e manifestato si realizza in grado sommo. Per questo motivo Dio è la causa e la misura di ogni essere e di ogni intendere¹⁴.

Anche per il bene accade qualcosa di analogo alla verità. Secondo la definizione di Eudosso di Cnido, che Pérez riprende attraverso Aristotele, il bene è ciò che tutti desiderano, ovvero è ciò che è desiderabile da ciò di cui è bene. In altri termini, è detto bene anche ciò che è conveniente a chiunque abbia un'inclinazione volontaria o comunque naturale verso di esso. Inclinazione, qui, è da intendere nel senso di appetito¹⁵. Ora, il bene che il soggetto apprende è il bene apparente, ovvero è ciò che

¹² THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 1, a. 2, op. cit., p. 9a: «res ergo naturalis, inter duos intellectus donstituta, secundum adaequationem ad utrumque vera divitur: secundum enim adaequationem ad intellectus divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro *De veritate* et per Augustinum in libro *De vera religione* et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet “veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei”; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem, sicut e contrario falsa dicuntur quae “sunt nata videri quae non sunt aut qualia non sunt” ut dicitur in V *Metaphysicae*. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum: unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret».

¹³ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 16, a. 3, ad 1, op. cit., t. I, p. 207b: «Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri».

¹⁴ *Ibi*, I^a, q. 16, a. 5, op. cit., t. I, p. 212a-b: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas».

¹⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De volutante Dei*, disp. 1, cap. 3, op. cit., p. 209b, n. 17: «Bonum est quod omnia appetunt, seu id quod est appetibile ab eo cui est bonum; vel ut alii definitur, est id quod est conveniens alicui habenti inclinationem sive elicitam sive insitam in ipso. Haec autem definitio in idem recidit. Quid

appare come un bene per il soggetto a cui appare. Il bene apparente è un aspetto speciale del bene per il quale ciò che appare come buono immediatamente risulta buono sotto un certo aspetto e consentaneo all'inclinazione di colui a cui quel qualcosa appare come buono. Colui che apprende la bontà di qualcosa subito inferisce una conseguenza pratica per la quale giudica che quella cosa vada perseguita con amore. La ragione di bene apparente (*ratio boni apparentis*), quindi, include implicitamente in sé la convenienza con l'inclinazione di colui a cui il bene appare¹⁶. Sebbene questo non significhi che il bene apparente sia anche un bene reale; potrebbe essere, infatti, un male e, dunque, un bene umbratile (*bonum umbraticum*) e non un bene solido (*bonum solidum*). La ragione di bontà apparente aggiunge la convenienza o la non convenienza di qualcosa all'appetito. Tuttavia, tale convenienza o non convenienza sono soltanto apparenze (*apparentia*). Rimane vero, però, che anche se il bene apparente fosse un male, manifesterebbe ancora una certa bontà, sebbene diminuita, e una certa convenienza con un qualche appetito¹⁷.

1.1. Le indicazioni di Platone e Aristotele

Ci soffermiamo brevemente sulle questioni sollevate da Pérez, nel momento in cui distingue l'ordine intenzionale – o dell'apparenza – dall'ordine reale, poiché esse assumono un posto centrale all'interno della dottrina logica e metafisica del gesuita navarrino e meritano di essere valorizzate dal punto di vista teoretico. La posizione di Pérez segue da vicino una convinzione che era già platonica, e successivamente aristotelica. Il nostro autore sembra affrontare a proprio modo i temi che percorrono alcune pagine importanti del *Sofista* di Platone, laddove lo Straniero di Elea e Teeteto

enim inclinatio nisi appetitum? Manifestum etiam est ipsa rationem convenientiae referri ad inclinationem, quae sit appetitus».

¹⁶ *Ibi*, p. 210a, n. 19: «Bonum enim apprehensum est bonum apparens, et bonum apparens est bonum apud eum cui apparet esse bonum. Apparentia enim bonitatis specialem rationem boni constituit et fieri non potest, ut aliquid appareat esse bonum, quin eo ipso aliquo modo sit bonum et consentaneum inclinationi illius, cui apparet esse bonum [...] eum qui apprehendit aliquid esse bonum, statim inferre consequentiam practicam, qua iudicat, illud esse prosequendum amore. Ergo ratio boni apparentis in suo conceptu, includit saltem implicite convenientiam ad apprehendentem atque appetibilitatem».

¹⁷ *Ibi*, p. 210a-b, n. 20: «Mala apprehensa ut bona amantur a nobis; quippe sunt umbratica bona [...]. Signum ergo est apparentia tribuere obiecto rationem aliquam convenientis aut disconvenientis [...]. At in his eventibus tota ratio convenientiae et disconvenientiae est apparentia [...] bonum apparens etiamsi cum est falsum, non sit solidum bonum tamen etiam quando est falsum, necessario induit aliquam rationem boni saltem diminutam et bonitas quamvis diminuta sit, bonitas est; quare necessario convenientiam habet cum aliquo appetitu».

riflettono sul tema della verità della connessione tra soggetto e predicato e sulla necessità che il discorso sia sempre discorso-di-qualcosa (λόγος τινός). Il discorso è connessione di nome e verbo – convengono i due protagonisti del dialogo –, ma per sussistere, spiega lo Straniero, è necessario che sia referenziale. Tuttavia, ogni discorso deve possedere anche una certa determinazione qualitativa che Teeteto indica nella verità o falsità del discorso. Per questo, sia il discorso falso sia il discorso vero sono referenziali, sebbene solo il secondo dica che le cose sono come sono (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν)¹⁸.

La proposta di Pérez intorno al tema della verità come affermazione, ci pare vada in questa direzione. Il piano intenzionale, infatti, è sempre referenziale, come la parola stessa esprime, sebbene sia sempre aperto alla possibilità della verità o della falsità, implicite nel giudizio. Il piano della realtà, invece, è il piano della verità (e, quindi, dell'unità e della bontà) propriamente ontologica. Questa è il criterio di verifica di ciò che si situa nel piano intenzionale. Ciò che vero realmente è ciò che di per sé rende vera (*verificat*) l'affermazione che lo riguarda. Ora, per Pérez, questo vero non è un universale. L'universalità appartiene esclusivamente al piano intenzionale¹⁹, come si è detto nel paragrafo precedente. Diversamente, verrebbe negata la distinzione tra universale e ciò che verifica l'universale, che è sempre qualcosa di individuale. Già Platone aveva esemplificato quel "qualcosa", che fa da riferimento per il discorso, con un individuo come "Teeteto"²⁰, sebbene gli studiosi non siano concordi nell'interpretazione complessiva di quei passaggi del *Sofista*²¹.

Più chiaro su questo punto è Aristotele che affronta il tema della connessione tra soggetto e predicato all'interno delle pagine di *Metafisica* Γ dedicate alla difesa del PDNC. Egli spiega, infatti, che nulla vieta che un certo soggetto, ad esempio "uomo", possa subire più predicazioni diverse. Tuttavia, quando ci si interroga intorno all'essenza di quel soggetto, bisogna che innanzitutto si denoti quest'ultimo come

¹⁸ Cfr. PLATO, *Sophista*, 262d2-263b5.

¹⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 11 (OP, n. 10, p. 3a): «ratio universalis vocatur ens intentionale, et dividitur in intelligibile vere, et intelligibile falso, et volibile ex iudicio falso, et volibile ex iudicio vero».

²⁰ PLATONE, *Sophista*, 263a2; 263a9. Gli esempi, di discorso vero e di discorso falso, portati da Platone sono i seguenti: "Teeteto siede" e "Teeteto con il quale sto parlando in questo momento, vola".

²¹ Si tratterebbe di capire, infatti, se il discorso platonico abbia come riferimento i generi ideali e insieme gli individui, che di quei generi partecipano, oppure anche le realtà sensibili prese in se stesse. In quest'ultimo caso, però, Platone rischierebbe di mettere in discussione la scientificità propria della filosofia per ridurre il referente primo di ogni discorso alle essenze individuali, oggetto di opinione piuttosto che di scienza.

“uomo” e solo successivamente lo si connota anche, ad esempio, come “bianco” o “grande”; e non vale dire che ciò che si denota come “uomo” è anche “non-uomo”, in quanto patisce predicazioni diverse da “uomo”. Questo tentativo di mostrare la non validità del PDNC viene immediatamente disinnescato da Aristotele facendo notare che “uomo” denota la sostanza e, dunque, il soggetto del giudizio, mentre ciò che è “non-uomo” appartiene semplicemente all’ambito accidentale e, quindi, al piano della connotazione espressa dai diversi predicati possibili di “uomo”. Coloro che tentano di identificare denotazione e connotazione o, in altri termini, soggetto e predicato, distruggono il τὸ τί ἦν εἶναι, ovvero l’essenza individuale, e con essa ogni possibilità di conoscere alcunché, poiché riducono tutto ad accidente²². D’altra parte, quando si esprime un giudizio, ad esempio “l’uomo è bianco”, si possono dare due casi. Nel primo caso esiste qualcosa del quale il soggetto “uomo” e il predicato “bianco” esprimono rispettivamente una denotazione e una connotazione. Si dice, quindi, che deve esistere qualcosa come un individuo-che-è-uomo-bianco, affinché si possa affermare con verità che “l’uomo è bianco”. Non si può, cioè, predicare il “bianco” di un “uomo non-bianco”, pena l’autocontraddizione. Nel secondo caso, invece, questo qualcosa come un individuo-che-è-uomo-bianco non esiste e, allora, dire “l’uomo è bianco” significa porre l’identità tra il significato “uomo” e il significato “bianco”, in quanto viene meno la mediazione dell’essenza individuale, grazie alla quale significati diversi convergono nel medesimo soggetto, mettendone in luce aspetti diversi.

Anche per Aristotele, dunque, è necessario che il discorso abbia sempre un referente, ossia un’essenza individuale (il τὸ τί ἦν εἶναι aristotelico) che, in termini pereziani, sia in grado di rendere vera (*verificare*) di per sé l’affermazione su di sé, pena l’insensatezza del discorso. Ed è necessario che tale referente sia un’essenza

²² ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV, 1007a11-23: «Nulla vieta, infatti, che la medesima cosa sia e uomo e bianco e mille altre cose. Tuttavia, se gli si domanda se è vero dire che questa cosa è uomo oppure no, deve dare una risposta che significhi un’unica cosa e non deve aggiungere, per esempio, che l’uomo è anche bianco e grande. Infatti, è impossibile enumerare tutti gli accidenti, perché questi sono infiniti. E allora, o si debbono enumerare tutti quanti, oppure nessuno. Similmente, dunque, se anche la medesima cosa è uomo e mille altre cose diverse da uomo, colui al quale si domanda se questa data cosa è uomo, non deve rispondere che essa è uomo e che è, insieme, anche non-uomo; a meno che, rispondendo così, non aggiunga tutti gli altri accidenti: tutti quelli che ha e tutti quelli che non ha. Ma se fa questo, non può più discutere. In generale, poi, coloro che ragionano in questo modo, sopprimono la sostanza e l’essenza delle cose. Infatti, essi devono, di necessità, affermare che tutto è accidente e che non esiste l’essenza dell’uomo o l’essenza dell’animale». In fondo si tratta di una difesa apagogica del principio aristotelico secondo il quale “l’essere si dice in molti modi”.

individuale, cioè un ente reale, nel quale convengono insieme l'uno, il vero e il bene reali.

2. L'ente reale come luogo di convergenza dei trascendentali

Attraverso questi fugaci rimandi a Platone e Aristotele, che certamente Pérez aveva in mente – per lo meno quanto a *Metafisica* Γ –, è possibile capire meglio il significato dell'ente reale pereziano. Certamente esso sembra equivalere al τὸ τί ἦν εἶναι aristotelico. Inoltre, esso viene definito come ciò che è realmente uno, vero, buono (*unum, verum, bonum a parte rei*). Non è sufficiente che l'ente reale sia semplicemente uno indivisibile, né che verifichi una proposizione e nemmeno che sia un possibile oggetto di volontà (*volibile*), amato secondo un giudizio vero; occorre, invece, che possieda tutte insieme e realmente le proprietà trascendentali. Infatti, anche la malizia del peccato – spiega Pérez – è una e indivisibile, verifica una proposizione e può essere amata attraverso un giudizio, e tuttavia tale giudizio è falso¹, come ogni giudizio morale che giudica buono ciò che buono non è.

Il confronto tra l'edizione a stampa e il manoscritto del *De Deo uno* permette di integrare le considerazioni sull'*ens reale* in modo significativo. Nell'opera manoscritta, infatti, Pérez si dilunga ulteriormente sulla questione dell'*ens reale* e delle proprietà trascendentali.

2.1. L'ente reale e il bene come fondamento dell'identità dell'ente

Tra le definizioni che si possono dare di ente reale vi è la seguente: «*ens reale est id, quod est a bono*»², ma in una tale definizione non si sta facendo menzione della bontà trascendentale. È chiaro, infatti, che ogni ente reale è buono in quanto deriva la propria bontà da Dio che è ente *a se* e principio diffusivo del bene. Ora, come la bontà deriva all'ente da Dio, così avviene per l'unità e la verità. Al contrario, la bontà trascendentale è una passione dell'ente (*passio entis*); dunque quando si dice che l'ente

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, op. cit., f. 14 (OP, p. 4a, n. 16): «Dico ergo, *ens reale esse id, quod a parte rei est unum, verum, bonum*. Itaque ad rationem entis realis non sufficit esse *unum indivisibile*, nam malitia peccati potest esse una: non suffici *verificare propositione*, nam malitia peccati potest verificare propositionem; non suffici esse *volibile*, nam malitia peccati potest amari ex falso iudicio [...]. Coniunge igitur has omnes rationes in unum et unum et idem a parte rei, et sit utrum bonum indubitanter hoc erit ens reale».

² *Ibidem*.

reale è ciò che è “dal bene”, qui *bonum* è da intendere nell’accezione di “Primo bene”. E esso, infatti, ha un’inclinazione essenziale verso di sé e, a causa di sé, verso tutto il resto. La bontà trascendentale, come passione dell’ente, invece, non si dice bontà in quanto è appetitiva o in quanto ha un’inclinazione a diffondere se stessa, ma in quanto è appetibile come fine³. La bontà trascendentale è l’orizzonte del desiderio o della volontà umana, mentre il Primo Bene è autoappetizione. Oggetto di appetizione e insieme appetente.

Nel corso coevo *De visione Dei*, Pérez era stato anche più preciso. Le sue considerazioni ci permettono di comprendere meglio la definizione che mette in relazione l’ente reale con il bene. Non tutto ciò che è manifestabile (*demonstrabile*) con un’affermazione è un ente reale, ma è necessario che l’“essere buono” (*esse bonum*) lo preceda⁴. Ciò significa che non tutto l’affermabile è ente reale, ma che tutto l’affermabile dev’essere informato dall’essere buono. Allo stesso modo, non tutte le potenze in senso positivo e assoluto sono buone, ma soltanto quelle che sono rivolte al bene. Infatti, la potenza che è rivolta al male e non al compimento e al possesso del bene, non è una potenza, ma è piuttosto un difetto. Per questo la potenza divina non può che essere rivolta al compimento del bene, diversamente sarebbe difettosa. Ora, ogni potenza ha un atto e un oggetto, ma la regola che permette di conoscere la potenza è l’atto, e la regola che manifesta l’atto è l’oggetto. Quindi, la potenza divina si rivolge a tutti i beni e il suo atto è detto “inclinazione” (*inclinatio*); termine che in questo contesto Pérez invita a intendere come sinonimo di atto unitivo. Infatti, l’inclinazione può essere intesa come una disposizione (*ratio*) unitiva e amativa, ossia come una tendenza a unirsi affettivamente con l’altro da sé. L’inclinazione è, dunque, una tendenza all’unione affettiva. Si comprende, allora, perché Pérez chiami “bene” l’oggetto di tale tendenza e

³ *Ibidem*: «Inter aliquas definitiones entis realis est illa, qua dicitur *ens reale est id, quod est a bono*. Manifestum autem est omnia realia, et sola ipsa esse a bono, id est a bono diffundente se seu dante suam rationem. Nam in primis Deus est a se et omne aliud ens est a bono, ac proinde unum, verum, bonum. Sed hic obiter advertit quando definitur ens dicendo esse id, quod est a bono, tunc non ponimus in definitione bonitatem transcendentalem quae est una ex passionibus entis, passio enim entis potius videtur esse id, quod est a bono, sumitur itaque hic bonitas pro bonitate prima quae consistit in eo, quod cum sit primum quid, sive unum primum habet inclinationem per se ad se ipsum et propter se ad alia. At bonitas, quae est passio entis non dicitur quia est appetitiva, seu habens inclinationem ad se diffundendum, sed quia est appetibilis, tanquam finis ultimus, aut finis non ultimus».

⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 27a, n. 37: «Sicut non quodlibet affirmatione utcumque demonstrabile, est ens reale, sed necesse est, ut supra hoc habeat esse bonum».

consideri la natura del bene (*ratio boni*) come regola manifestativa della potenza divina⁵.

Anche in quest'opera Pérez precisa che occorre distinguere un duplice senso di "bontà": 1) la bontà in senso trascendentale che segue l'unità; e 2) la bontà che precede e fonda l'unità o che è identica all'unità reale e all'essenza reale. Quest'ultima è la nozione positiva che fonda la stessa nozione negativa di unità. È impossibile, infatti, che l'ente identico a sé e a tutto ciò che coincide con esso sia anche diviso da sé e non identico a sé. In altri termini, è impossibile che la stessa essenza sia e insieme non sia⁶. Mentre la bontà trascendentale sembra rimandare a qualcosa di astratto, la bontà come fondamento dell'unità è piuttosto qualcosa di concreto: l'autoappetizione di ogni cosa con sé senza la quale non vi sarebbe un'unità reale e un'essenza reale.

Il legame tra ente e uno è ricondotto al PDNC, ma la ragione del principio appena esposto è la stessa identità, ovvero quella somma commutazione per la quale qualunque cosa si comunica a se stessa insieme con tutta la sua perfezione intrinseca. Il fondamento di questa inclinazione verso di sé, opposta all'allontanamento dall'altro da sé, sono l'identità e la bontà intese come radice e fondamento delle passioni dell'ente (*per modum radici et fundamenti passionum entis*)⁷. Il secondo tipo di bontà – quello che abbiamo chiamato "concreto" – è il fondamento della bontà trascendentale, l'astratto.

L'identità reale e perfetta, precisa Pérez, è un'unità di amore con se stessi, e questa stessa bontà è il fondamento dell'unità. La bontà è il fondamento ultimo per il quale le

⁵ *Ibi*, p. 27a, n. 37: «Ita non quamlibet potentiam dici positive potentiam et absolute, sed illa, quae est ad bonum, est bona. Nam quae non est ad bonum habendum vel faciendum, sed ad malum, non est potentia, sed defectus, ideo potentia divina est, quae potest omnia et sola bona, vel habere, vel producere. Ergo regulam dignoscendi potentiam divinam est ratio boni et non e contra, si loquamur de prima regula: haec est ratio a priori. Quia quando datur aliqua potentia habens actum et obiectum, ut habet omnis potens et potentia, regula cognoscitiva potentiae est actus et regula manifestativa actus est obiectum. Est autem, ut dicebam, potentia divina, ad sola omnia bona et eius actus est inclinatio seu unitas. Nam nomine inclinationis hic intelligimus rationem unitivam et amatoriam, seu quasi amatoriam. Bonum ergo tanquam obiectum est regula manifestativa unius potentiae».

⁶ *Ibi*, p. 27a, n. 38: «Sed hic est advertendum, bonitatem esse duplicem, aliam, quae est passio entis et sequitur unitatem, alia est, quae non est passio entis, sed potius fundamentum unitatis, aut idem cum ipsa unitate reali et identitate cum essentia reali, quae est ratio positiva fundans rationem ipsam unitatis negativae. Impossibile enim est, ens idem sibi et omnibus, quae sunt ipsum, non esse unum sibi seu divisum a se, idest impossibile eandem essentiam esse simul et non esse».

⁷ *Ibidem*: «Ratio autem huius principii est ipsa identitas, ut per se patet, idest illa commutatio summa, qua quodlibet sibi perfecte se communicat et suam totam perfectionem intrinsece [...]. Itaque haec inclinatio ad se opposita declinationi ab ipso seu fundamentum huius oppositionis est identitas et bonitas per modum radici et fundamenti passionum entis».

cose hanno una loro unità reale con se stesse⁸, sebbene, dal punto di vista concettuale, il concetto di ente e di identità precedano il concetto di bene⁹. Questa unità reale si realizza soprattutto in Dio, in virtù della sua bontà infinita per la quale si può dire che Egli è infinita comunicazione di sé a se stesso, infinita conoscenza di sé e infinito amore di sé. La bontà infinita di Dio è la ragione e l'oggetto della potenza divina, per la quale si dice che Dio è Dio e possiede tutti i suoi attributi¹⁰.

L'identità è qui presentata come autoaffezione fondativa che in Dio si realizza al grado infinito e ne costituisce l'identità. Dal principio di identità come autoaffezione, Pérez fa scaturire una conseguenza epistemologica la cui radice, come vedremo tra poco, si può far risalire ad Aristotele. Nelle dimostrazioni teologiche e metafisiche la prima regola (*prima regula*) e il principio del dimostrare è il concetto di bene per sé sufficiente e mancante di qualunque difetto (*ratio boni sibi sufficiens et omni carens defectu*). Il metafisico segue diversi modi di argomentare e compone una molteplicità di cose; e dalla composizione appare la bellezza del numero. Se non che, tale numero non è il “numero numerato” (*numerus numeratus*) proprio dell'aritmetica, ma piuttosto il numero numerante (*numerus numerans*), ossia il numero come misura. La metafisica, infatti, contepla i numeri come oggetti intelligibili, quindi in rapporto a quell'infinito che è la capacità dell'intelletto, mentre l'aritmetica considera i numeri come oggetti dell'immaginazione¹¹.

Il bene e il bello non sono, secondo Pérez – che qui riprende le considerazioni svolte da Aristotele in *Metafisica*, N, 4 –, la risultante di una disposizione di cose casualmente felice, come potrebbe essere un'aggregazione fortuita di atomi, come è

⁸ *Ibi*, p. 27a, n. 38: «identitas ergo realis et perfecta est quasi unitas amatoria sui secum et haec ipsa bonitas, quae est fundamentum unitatis. [...] Rem esse bonam sibi est vel unitas, seu ratio quare sibi fit una realiter».

⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Definitiones et axiomata*, ms. cit., f. 21r, n. 41: «Conceptus entis et identitatis est prior conceptu boni».

¹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I p. 27b, n. 38: «Hoc autem potissimum accidit in Deo, qui est sibi summe unus realiter, quia essentia est infinita communicatio, infinita cognitio sui, infinitus amor sui. Ergo illiud bonitas est infinita et haec ipsa ratio et quasi obiectum illius potentiae, qua potuit Deus esse Deus et habere omnia sua».

¹¹ *Ibi*, p. 27b, n. 38: «In demonstrationibus theologicis et metaphysicis prima regula et principium demonstrandi est ratio boni sibi sufficientis et omni carentis defectu, sequitur enim metaphysicus diversam rationem disserendi et plura componit et ex compositione apparet pulchritudo numeri, non quidem numerati arithmetice. Nam arithmetice peccata possumus numerare, sed numeri numerantis, seu numerorum contemplationis». Per la distinzione epistemologica tra metafisica e matematica, si veda *supra*, P. I, 3.2.

secondo la dottrina di alcuni filosofi antichi, i quali mettevano a fondamento di tutto l'unità aritmetica¹².

Pérez fa proprie le considerazioni di colui che *omnes philosophos gentiles ingenio superavit*¹³; ma cita il testo di Aristotele in modo tale da mutarne in parte l'intenzione, facendo assomigliare la posizione dello Stagirita a quella di Platone e, in generale, del neoplatonismo. Il confronto tra il testo di Aristotele e quello citato da Pérez ci permette di comprendere meglio il senso dell'operazione del gesuita.

In *Metafisica* N, a proposito del Motore immobile, leggiamo che certamente al principio eterno e autosufficiente deve appartenere la bontà, ma che esso non può essere identificato con l'Uno. Afferma, infatti, Aristotele:

Sarebbe cosa ben strana se a ciò che è primo, eterno, autosufficiente in sommo grado, non appartenessero originariamente, proprio in quanto bene, l'autosufficienza e la garanzia di sicurezza. E in verità esso è incorruttibile e autosufficiente, perché ha natura di bene e non per altra ragione. Pertanto, dire che il principio ha siffatta natura significa, a buona ragione, dire il vero. Invece, affermare che tale principio è l'Uno, o, comunque, se non l'Uno, un elemento, e un elemento dei numeri, è impossibile¹⁴.

Al contrario, la citazione del testo riportata da Pérez nel *De visione Dei* risulta volutamente troncata nell'ultima frase, capovolgendo così l'affermazione antiplatonica di Aristotele riguardante l'impossibilità che il Principio sia l'Uno. La citazione pereziana, infatti, termina con la chiosa «*hoc vero esse ipsum unum*», riferita al Bene-Principio; ma se tale chiosa fosse letta nel contesto della *Metafisica*, si noterebbe immediatamente che l'avverbio *vero* ha, in quel passo aristotelico, il significato di “invece” e non di “in verità”.

Questo dimostra come la posizione di Pérez, qui come in altre questioni metafisiche, sia ispirata al platonismo più che all'aristotelismo. È certamente interessante, però, che le posizioni favorevoli a certe dottrine platoniche siano

¹² ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 27b, n. 39: «Aliqui philosophi, qui dixerunt, naturam rerum habere sua principia disposita, sicut disponuntur principia arithmetica, in qua incipitur ab unitate et terminatur in pulchro et bono contemplationis, posuerunt pro principio ipsum unum et dixerunt postea resultasse bonitatem, sicuti illi, qui mundum componunt ex atomis facientibus fortuitum concursum, qui possit esse foelix».

¹³ *Ibi*, p. 27b, n. 39.

¹⁴ ARISTOTELES, *Metafisica*, XIV, 1091b18-20; ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 27b, n. 39: «Sed Aristoteles [...] longe diversam sententiam sequutus, qui proposita hac quaestione 14 *Metaphysicorum* cap. 4 haec protulit divina verba: *mirabile autem est si primo et perpetuo, ac sibi ipsi sufficientissimo, hoc ipsum primum, per se sufficientia, et salus, non sit tanquam bonum. Enim vero propter nihil aliud incorruptibile vel sibi sufficiens est, nis quoniam bene se habet. Quare dicere quidem, principium tale esse rationi consentaneum, est verum esse. Hoc vero esse ipsum unum*».

mascherate da una fedeltà di facciata ad Aristotele che passa anche per la distorsione dei testi. Pérez attribuisce esplicitamente, ma erroneamente, ad Aristotele il merito di aver visto l'identità di bontà e unità nel Principio. La ragione di questa lettura di Aristotele consiste nel fatto che, secondo il gesuita navarrino, il "primo" è sempre anche "uno".¹⁵ La stessa sinonimia è riscontrata da Pérez tra la bontà, "ciò che è primo" e "ciò che è principale".

«La principalità (*principalitas*) è la bontà del Principe o per così dire del Principe che dirige al bene e dà la regola del bene. Quindi, l'essere primo di tutte le cose, vuol dire essere principalissimo e regola (*regula*) della rettitudine e della bontà; ma la regola della rettitudine è retta. Nessuno, infatti, può tracciare una linea retta senza una riga (*regula*) dritta. Ciò che è la rettitudine nella riga materiale, è la bontà principale negli enti e nella disposizione al bene».¹⁶

È da questa sinonimia tra "primo", "principio" e "uno" che Pérez deriva la propria dottrina della convertibilità, nel Principio, di unità e bontà, sebbene fosse stata esclusa categoricamente da Aristotele, per diverse ragioni, tra le quali ne segnaliamo una in particolare:

L'elemento opposto all'Uno – sia esso il molteplice, sia l'ineguale, sia il grande e il piccolo – dovrà essere il male-in-sé [...]. Ne conseguirebbe, allora, (a) che tutti gli esseri parteciperebbero del male, eccetto l'Uno in sé; (b) che i numeri parteciperebbero del male in misura maggiore rispetto alle grandezze; (c) che il male è la materia del bene; (d) che il male partecipa ed aspira a ciò che lo distrugge: infatti, il contrario tende a distruggere l'altro contrario¹⁷.

La questione che divide Aristotele da Pérez è l'impossibilità di pensare il Principio come Uno e insieme Molti. Se, infatti, il Principio è Bene in sé, ma anche Uno in sé – pensa Aristotele contro Platone – i molti saranno il male in sé, poiché, come l'uno è il contrario dei molti, così il bene è il contrario del male. In altri termini, la questione che

¹⁵ *Ibi*, p. 27b, n. 40: «Hactenus Aristoteles et merito dixit, hoc quod est esse bonitatem, etiam esse unum. Nam prima ratio bonitatis semper est primum»; *ibi*, p. 28b, n. 41: «Dixi etiam Aristotelem bene dixisse, hoc quod est esse primum, esse unum. Nam unitas est principium numeri. At nihil magis principium numeri, quam primum omnium. Unde esse unum et esse bonum idem sunt. Si de maximo uno loquamur, quia esse maxime unum est esse primum et esse primum est esse bonum primum et esse bonum primum est esse principalissimum».

¹⁶ *Ibi*, pp. 27b-28a, n. 40: «Prncipalitas autem bonitas est Principis, seu quasi Principis dirigentis ad bonum et dantis regulam boni. Ergo primum omnium est esse principalissimum et regulam rectitudinis et bonitatis. At regula rectitudinis recta est. Nemo enim ducere potest rectam lineam per regulam non rectam, quod autem est rectitudo in regula materiali, est bonitas principalis in entibus et in ordinatione boni. Ergo esse primum omnium est manifeste, esse pricipalissimum bonum».

¹⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica*, XIV, 4, 1091b31-1092a3.

Pérez sembra voler riprendere in mano è quella che si potrebbe ritradurre nei termini della coimplicazione originaria dell'identità e della differenza.

Già Tommaso d'Aquino aveva posto non soltanto l'uno tra i nomi trascendentali dell'essere¹⁸, ma anche la molteplicità, espressa nei termini di una "molteplicità trascendentale (*multitudo transcendens*). Si tratta di una molteplicità che non è contraria all'unità e che è propria di Dio. Non si sta parlando, dunque, di una molteplicità in termini quantitativi o matematici, ma semmai metafisici¹⁹. Tra poco torneremo al trascendentale "uno" e dovremo analizzare il modo nel quale Pérez affronta la questione, a partire dal testo di *Metafisica*, I, ma soprattutto in considerazione delle esigenze teologiche dovute al dogma cattolico. Per ora, annotiamo soltanto che il tema dell'identità e della distinzione è già emerso in modo esplicito riguardo all'atto conoscitivo umano, più volte definito come un *fieri aliud in quantum aliud* e insieme come identità intenzionale. In generale, tale tema, fondamentale per la tradizione metafisica, potrebbe essere individuato come il problema cruciale della metafisica pereziana, in quanto esso emerge continuamente negli scritti del gesuita navarrino. Ad esso saranno dedicate le prossime pagine, prima di passare alla relazione tra ente reale e uno.

Ora, se il Principio è il Bene e l'Uno, si capisce perché sarà ente reale soltanto ciò che è prodotto dal Bene o che è formalmente il Bene stesso. Nelle pagine inedite del *De Deo uno et trino*, Pérez fa propria l'indicazione di Dionigi Pseudo-Areopagita, secondo il quale il bene è il primo nome di Dio che precede tutti gli altri nomi. Dio, dunque, si svela come principio primo diffusivo (*primum principium diffusivum*). Egli si diffonde per essenza, ovvero per quella inclinazione che egli ha innanzitutto verso di sé – che costituisce come sappiamo la sua identità con sé – e poi verso le altre cose. Tale inclinazione verso le cose appartiene a Dio a causa di se stesso e non per una causa

¹⁸ E.g. THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 1, a. 1, op. cit., p. 5a: «Negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil enim est unum quam ens indivisum».

¹⁹ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 30, a. 3, op. cit., t. I, p. 339a-b: «Numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas. Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia, sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens»; ID., *Summa theologiae*, I^a, q. 30, a. 3, ad 2, op. cit., t. I, p. 340b: «Multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transmittitur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo».

estrinseca²⁰. Pérez fa riferimento anche alla *Summa theologiae* di Alberto Magno e richiama l'attenzione sull'importanza della riduzione del discorso sulla molteplicità degli enti reali ad un unico principio che non abbia origine da altro o che non sia prodotto da alcunché²¹.

Riassumendo possiamo dire che la definizione che mette in diretta relazione l'ente reale e il bene non esclude la trascendentalità di quest'ultimo. La molteplicità degli enti reali, infatti, si dice buona perché viene dal Bene che è il Principio di tutto ciò che esiste. La stessa identità con sé di ogni ente reale ha come propria radice il bene, ovvero l'inclinazione originaria che tutto ciò che esiste ha con sé stesso, compreso lo stesso Dio, nel quale si realizza questa l'identità con sé al grado infinito.

Come agli enti spirituali, compreso Dio, spetta il nome di ente intenzionale, così anche a Dio spetta il nome di ente reale. Se Dio è *a se*, dire che Egli è "dal bene" (*a bono*) significa dire lo stesso, in virtù del fatto che il Principio è il Bene in sé. Nel prosieguo avremo occasione di fare ulteriori precisazioni riguardo a questo punto. Ora ci concentreremo sul tema dell'identità e della distinzione. Ciò ci permetterà di mettere ordine all'interno del vocabolario pereziano e di introdurre alcune dottrine fondamentali per capire la configurazione originaria del Principio, secondo il gesuita navarrino, e gli atti liberi di Dio.

2.2. Identità e distinzione

Il tema dell'identità e della distinzione è una delle chiavi di lettura della metafisica e del metodo argomentativo pereziani. Se è vero che la metafisica è l'unica scienza nella quale l'oggetto e il metodo di confondono, la metafisica pereziana rende testimonianza di questo principio epistemologico, attraverso la riconduzione continua di tutte le tesi e le argomentazioni all'ordine trascendentale, i cui diversi aspetti sono espressi dai nomi

²⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 15: «Dicimus itaque ens esse, quod vel est productum a bono se diffundente, vel est ipsum formaliter; vel idem cum ipso sic enim ipsum etiam erit a se, id est a bono identificato secum, et haec est una ex definitionibus entis quae fiunt per reductionem ad unum caput. In hoc sensu D. Dionysius nomen boni esse primum Dei nomen et antecedens omnia nomina. Nam Deus est a quo sunt omnia entia ac proinde ipsum est primum principium diffusivum, hoc est bonum illud de cuius ratione est diffundere diffusivum sui ex inclinatione ad se, et ad alia propter se».

²¹ *Ibi*, f. 15: «Cum hac itaque definitione celebri, de qua egregie disserit Albertus Magnus in sua *Summa theologia*, pars prima, trac. de bono et ente concurrat nostra definitio, sed ita ut nostra sit per methodum intentionalem, et quasi per enigma. Haec sunt reductiones ad unum caput, et per realem habitudinem existentis ab aliquo id est vel non ab alio, vel producti a primo».

dell'essere e dai primi principi. Ora, tra i nomi dell'essere vi sono anche l'identico e il distinto: ciò che Tommaso, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1 aveva chiamato rispettivamente *unum*, nel senso di ciò che è indiviso, e *aliquid*, nel senso di ciò che è diviso da altro²².

Ciò che ci prefiggiamo di compiere in queste pagine è il tentativo di chiarire il vocabolario pereziano riguardo ai diversi tipi di identità e ai diversi tipi di distinzione, in modo da rendere maggiormente perspicui i temi che tratteremo nel prosieguo. Per Pérez, “identità” e “unità” sono lo stesso, ma il vocabolario riferito a questi due nomi dell'essere dev'essere accuratamente precisato. Quindi, prima approfondiremo i diversi modi del darsi dell'identità e della distinzione, e successivamente i diversi significati di uno.

Pérez ammette soltanto due generi di distinzione: la distinzione reale e la distinzione di ragione. La distinzione reale comprende anche la distinzione modale e tutte quelle distinzioni che non sono soltanto di ragione, quindi anche la distinzione formale scotista. Si dice distinzione reale ogni distinzione derivante dalla natura della cosa (*ex natura rei*) opposta all'identità perfetta. Si tratta di una particolare relazione (*habitus*) tra due estremi, per la quale possiamo negare che uno dei due sia predicabile affermativamente dell'altro, dicendo “questo non è quello”²³. Al contrario, l'identità è una relazione opposta per la quale si possono affermare i due estremi l'uno dell'altro, dicendo “questo è quello”²⁴. L'alterità (*alietas*) evocata dalla definizione di identità è quella tipica del soggetto rispetto a uno dei suoi predicati oppure quella del definito rispetto alla definizione: estremi che tra loro sono assolutamente identici²⁵. È chiaro,

²² THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 1, a. 1, op. cit., p. 5a: «Nihil aliud enim est unum quam ens indivisum [...]. Dicitur [...] aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum».

²³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 224a, n. 2: «Distinctio realis prout comprehendit modalem et caeteras omnes, quae non sunt rationis tantum et in summa prout est distinctio ex natura rei opposita perfectae identitati est quaedam habitudo, ratione cuius possumus negare unum de alio, dicendo absolute *hoc non est illud*».

²⁴ *Ibi*, disp. 2, cap. 1, p. 224a, n. 2: «Identitas huic opposita est quaedam habitudo, ratione cuius possumus affirmare unum de alio dicendo *hoc est illud*».

²⁵ *Ibidem*: «Dices, ubi identitas perfecta non est unum et aliud, quomodo ergo dicimus unum de alio propter identitatem, quae inter ipsa intercedit, affirmari? Respondeo, quia in definitione non intelligimus aliud alietatis genus praeter illud, quod consideramus inter subiectum et praedicatum propositionis, quae alietas saepe reperitur inter ipsam definitionem et definitum, quibus nullae res sunt magis idem».

infatti, che l'identità si esprime innanzitutto tra l'ente e se stesso²⁶. In sintesi, per Pérez, l'identità può essere espressa sia come identità di due estremi sia come identità dell'ente con se stesso: «l'identità è ciò in ragione di cui uno è l'altro o questo è questo»²⁷.

Il fondamento dell'identità perfetta e somma è l'unità somma di una cosa con se stessa, ma tale fondamento, a sua volta, poggia sulla comunicazione somma di una formalità all'altra formalità. Tuttavia, vale anche il reciproco: l'identità è fondamento dell'unità²⁸. Tanto è vero che l'identità è anche detta da Pérez “metro e misura” (*metrum et mensura*) dell'unità e della comunione²⁹.

La comunicazione, poi, può essere di due tipi: 1) una comunicazione in ogni genere (*in omni genere*), che si ritrova soltanto in Dio; 2) una comunicazione nel genere proprio di una qualche formalità, per la quale qualcosa si comunica a qualcos'altro in modo tale che non possa essere più comunicato a nient'altro, come quando la bianchezza si comunica al proprio soggetto o la forma si comunica alla materia³⁰.

Sebbene il termine “comunicazione” possa far pensare a una distinzione tra una forma comunicata e un soggetto al quale la forma è comunicata, Pérez ne parla come di una relazione intrinseca (*habitus intrinseca*) per la quale qualcosa è intrinsecamente presente in altro³¹. In questo modo, una cosa può essere comunicata a qualcosa di realmente distinto, ma anche comunicarsi a se stessa. In questo modo, si può dire che la

²⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 1, cap. 2, op. cit., OP I, p. 451a, n. 59: «Identitas summa est illa ratione cuius dicere absolute possumus *hoc est hoc*»; *ibi*, p. 455b, n. 78: «identitas est ratione cuius dicimus *hoc est hoc*».

²⁷ *Ibi*, disp. 3, cap. 9, p. 506, n. 139: «Identitas est id ratione cuius unum non est aliud, seu hoc est hoc».

²⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 224a-b, n. 3: «Fundamentum identitatis perfectae et summae est summa unitas unius rei secum [...]. Fundamentum vero summae unitatis est communicatio unius formalitatis ad aliam summa in proprio genere illius formalitatis». Si veda anche ID., *De Trinitate*, disp. 1, cap. 2, op. cit., OP I, p. 451a-452a, nn. 58-63 dove si dimostra la seguente proposizione «Omnis identitas perfecta est summa unitas et communicatio et omnis summa unitas et communicatio est perfecta summaque identitas».

²⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 1, cap. 2, op. cit., OP I, p. 454b, n. 60: «Patet igitur esse communem omnium hominum conceptionem, perfectam identitatem esse metrum, ut aiunt, et mensura unitatis et communionis, cuius nulla alia esse potest ratio, nisi quia identitas perfecta est summa unitas et communicatio».

³⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 224b, n. 3: «Est enim duplex communicatio summa. Alia in omni genere, quae in solo Deo reperiri potest. Alia in proprio cuiusdam formalitatis genere et consistit in eo, quod quaedam formalitas aut res ita communicetur alicui, ut nulli alteri possit magis communicari. Unde sit, quantumvis intrinsece albedo suo subiecto communicetur aut etiam forma materiae». Si veda anche, ID., *De Trinitate*, disp. 1, cap. 2, op. cit., OP I, p. 451a, n. 58.

³¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 224b, n. 4: «Quamvis nomine communicationis significari videatur distinctio inter formam communicatam et subiectum communicationis, nos tamen eo nomine hic intelligere habitudinem intrinsecam, ratione cuius unum est alicui intrinsecum».

cosa si perfeziona da sé, ovvero si comunica a se stessa³². La comunicazione, intesa come relazione intrinseca, ha il merito di tenere in sé anche il caso dell'identità dell'ente con se stesso, consentendo di parlare di identità come "autocomunicazione". Nell'identità dell'ente con se stesso, infatti, non è possibile distinguere una forma comunicata e un soggetto a cui la forma è comunicata. Sappiamo, per le cose dette nel precedente paragrafo, che alla base di una tale identità come autocomunicazione vi è, in fondo, l'autoappetizione.

Si può parlare di identità perfetta quando due formalità (*formalitas*)³³ sono consentanee in tutti i predicati e non possono ricevere predicazioni tra loro contraddittorie. Tutti i predicati di una formalità sono comunicati all'altra, senza eccezioni. Questa identità perfetta può essere detta anche "identità virtuale intrinseca". Pérez precisa che altri autori chiamano questa identità "formale", di "ragione oggettiva" o anche "logica"³⁴. Essa esclude non soltanto la distinzione reale, ma anche qualunque tipo di distinzione virtuale intrinseca³⁵.

In realtà, l'identità perfetta è un genere che include in sé tre diverse specie: 1) l'identità virtuale intrinseca; 2) l'identità di infinita comunicazione; 3) l'identità virtuale intrinseca e insieme di infinita comunicazione. Il primo caso riguarda l'identità che si

³² *Ibi*, p. 224b, n. 4: «Quo pacto non solum res potest alteri realiter distincta communicari, sed etiam sibi ipsi, eo enim sensu, quo dicitur rem aliquam per se ipsam esse perfectam formaliter, ac proinde perfici a se ipsa, dicitur ipsa sibi communicari».

³³ Il termine di tradizione scotista è qui utilizzato per indicare delle dimensioni costitutive dell'ente che dicono tutto l'ente, ma non lo dicono totalmente. Sono formalità, ad esempio, la sapienza divina, l'Essenza divina e le stesse Persone divine, ma anche l'animalità e la razionalità che rientrano nella definizione di "uomo". E.g. ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 3, cap. 3, ms. cit., f. 344, n. 75 (OP I, p. 75b, n. 75): «Essentia et paternitas sunt idem. Sunt enim idem sicut formalitas communis et non communis. Ex his ulterius, quinque solas esse formalitates in Deo [...]. Prima formalitas est ipsa essentia communis tribus personis, secunda formalitas est relatio spirationis communis patri et filio et distincta realiter ab Spiritu Sancto, tertia formalitas est paternitas [...]; quarta formalitas est filiatio [...]; ultima formalitas est spiratio passiva»; ID., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 225b, n. 11: «Distinctio virtualis ut sic est identitas perfecta duarum formalitatum aequivalens distinctioni reali aliarum formalitatum similium, sicut enim intellectualitas Angeli et animalitas bruti distinctae a parte rei realiter praebent fundamentum, quod de intellectualitate Angeli et animalitate bruti distinctos conceptus formemus. Ita intellectualitas hominis et eius animalitas quae a parte rei sunt perfecte idem praebent fundamentum, ut eos ratione distinguimus formando conceptus distinctos». Sul significato della distinzione virtuale si vedano le pagine successive.

³⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, pp. 224b-225a, n. 5: «Omnes formalitates, quae inter se ita comparantur, ut in omnibus praedicatis consentiant, neque possint contradictoria recipere, habere inter se identitatem perfectam. In aliqua formalitate non potest excogitari maior communicatio ipsius, quam illa, qua omnia sua praedicata nullo excepto communicat. Haec identitas consensus et convenientiae in omnibus praedicatis vocatur a nobis identitas virtualis intrinseca. Alii eam vocant formalem et rationis obiectivae et etiam logicam».

³⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, OP I, p. 129b, n. 120: «Identitas virtualis intrinseca est, ratione cuius excluditur omnis distinctio ex natura rei et omnis distinctio virtualis intrinseca».

instaura tra la creatura e se stessa o tra la creatura e la sua definizione. Il secondo caso, invece, riguarda un ente assolutamente perfetto nel quale una formalità si comunica all'altra con una comunicazione infinita che esclude ogni imperfezione. Si tratta della comunicazione di sé che l'Essenza divina dona alle Persone divine, tra le quali non si dà una identità virtuale intrinseca. Infine, il terzo caso, riguarda sempre l'Essenza divina, ma nella sua identità con se stessa³⁶.

Vi è, poi, un'“identità reale” che può essere definita come l'unità intrinseca nella quale si realizza il consenso in ogni predicato che esprima una perfezione assolutamente semplice o che significhi quelle cose che stanno in identità in senso reale e perfetto, di modo ciò che è espresso dal predicato indichi che uno positività ontologica, ovvero lo stare fuori dal nulla. Questo tipo di identità si distingue dall'identità virtuale intrinseca perché quest'ultima è soltanto il consenso in ogni predicato tra due cose, sia che tale predicato indichi una perfezione sia che non la indichi³⁷.

L'identità reale perfetta, invece, è qualcosa che lo stesso Pérez considera difficile da spiegare³⁸. Si può dire comunque che ad essa non è necessaria l'identità virtuale intrinseca, cioè quella che prevede che gli estremi della relazione di identità non possano ricevere predicazioni opposte³⁹. Vedremo tra poco che cosa comporti questa dottrina *in divinis* e *in creatis*.

Opposta all'identità reale è la distinzione reale che consiste nella mancanza dell'unità somma⁴⁰, e quindi nell'assenza di comunicazione. Come l'identità reale si distingue dall'identità virtuale intrinseca, così la distinzione reale o *ex natura rei*, si distingue dalla “distinzione virtuale intrinseca” (*distinctio virtualis intrinseca*). La

³⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 225b, n. 5: «Tres tantum esse identitatis perfectae species. Prima est virtualis intrinseca tantum, qualem habet, quaelibet creatura, secum et cum sua definitione. Secunda est infinitae communicationis tantum, qualem habet essentia divina cum personalitate divina, inter quas non datur virtualis intrinseca identitas. Ultima est virtualis intrinseca et infinite communicationis simul, qualem habet identitatem infinitae communicationis, cum a se ipsa reddatur infinite in omni genere perfecta et identitatem virtualem intrinsecam, cum nullum praedicatum inesse possit essentiae divinae, quoa eidem essentiae non insit».

³⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 3, cap. 2, ms. cit., f. 328 (OP I, p. 71b, n. 58): «Identitas enim virtualis intrinseca est consensus in omni praedicato, sive perfectivo sive non. Identitas autem realis in ente reali est unitas intrinseca cum consensu in omni praedicato dicente perfectionem simpliciter simplicem seu in omni gradu elevante supra nihil ea, quae dicuntur esse idem realiter perfecte».

³⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De incarnatione*, disp. 1, cap. 5, op. cit., OP II, p. 325a, n. 17: «Quid [...] sit identitas realis perfecta valde difficile est explicare».

³⁹ *Ibi*, p. 325a, n. 17: «Supponendum est ad identitatem realem perfectam non esse necessariam universaliter loquendo identitatem virtualem <intrinsecam>, idest illam, quae nihil est aliud, quam consensus aliquorum omnibus praedicatis seu repugnantia ad suscipienda praedicata opposita».

⁴⁰ ANTONIO PÉREZ S. J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 224b, n. 3: «Fundamentum distinctionis praedictae est carentia omnis summae unitatis».

prima è quella che esclude l'identità somma, e quindi la comunicazione reale⁴¹ tra i due estremi della distinzione, mentre la seconda si ritrova tra gli estremi che non si distinguono realmente (*ex natura rei*), ma che, se presi nella loro propria natura, patiscono predicazioni opposte. È ciò che avviene in Dio, quando ad esempio, diciamo che "l'essere comunicato" si predica dell'Essenza divina, ma non lo si predica delle Persone⁴². Altri autori, nota Pérez, si sono espressi in modo più complesso, dicendo che la distinzione virtuale è quella in ragione della quale due formalità (*formalitates*) identificate realmente tra loro possono essere concepite prescindendo in modo oggettivo dall'una o dall'altra; oppure, se non si tratterà proprio di un prescindere completo, una formalità verrà designata dalla mente in modo diretto e l'altra in modo indiretto, una in modo espresso e l'altra in modo confuso, una *in recto* e l'altra *in obliquo*⁴³.

Se questo è il significato della distinzione virtuale intrinseca, si capisce perché l'identità reale perfetta non necessiti di essere anche identità virtuale intrinseca. L'identità reale, infatti, può convivere con la distinzione virtuale intrinseca, tanto che l'Essenza divina si distingue virtualmente intrinsecamente dalle Persone, pur godendo di un'identità reale perfetta. Questa situazione, però, non vale per le creature. Soltanto in Dio si può presentare il caso di un'identità reale perfetta accompagnata da distinzione virtuale intrinseca⁴⁴.

Se non che, si potrebbe pensare che l'identità virtuale intrinseca e, quindi, l'identità sotto ogni aspetto in senso formale (*identitas in omnibus formaliter*) – che appartiene alle creature ed esclude la distinzione virtuale intrinseca – sia maggiore rispetto a quell'identità di Dio che è detta anche unità sotto ogni aspetto in senso eminente (*unitas in omnibus eminenter*). Ebbene, questo vale soltanto dal punto di vista della ragione e

⁴¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 36r, n. 120 (OP I, p. 129b, n. 120): «Duplex est distinctio. Altera est ex natura rei, scilicet distinctio, quae excludit summam identitatem et communicationem realem».

⁴² *Ibi*, f. 36r, n. 120 (p. 129b, n. 120): «Altera virtualis intrinseca. Heac reperitur inter extrema, quae non distinguuntur ex natura rei. Cum tamen sint apta, ut de illis secundum se sumptis a parte rei praedicentur praedicata opposita, ut de divina essentia praedicatur communicari tribus personis, de paternitate non communicari».

⁴³ *Ibi*, f. 36r, n. 120 (p. 129b, n. 120): «Seu iuxta alios, distinctio virtualis est ea, ratione cuius duae formalitates identificate ex natura rei possunt mutuo praescindi obiective, vel non mutuo, sed ex altera parte; aut saltem, si non omnino praescindi possunt, potest una directe mente designari, dum altera non directe, sed indirecte designatur: una expresse concipi, altera confusius; una in recto, altera in obliquo».

⁴⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 1, cap. 5, op. cit., OP II, p. 325a, n. 17: «Divina paternitas et essentia sunt perfecte realiter idem et tamen suscipiunt praedicata opposita seu affirmationem et negationem eiusdem praedicati. Cum essentia realiter sit Filius et paternitas non sit realiter Filius. [...] In creatis non potest reperiri identitas realis perfecta cum distinctione virtuali <intrinsecam seu sine identitate virtuali <intrinsecam>, cum tamen possit in divinis».

della logica. Dal punto di vista della perfezione, infatti, Dio gode di una unità maggiore rispetto alle creature, poiché è perfettamente identico alle Persone divine; e la somma delle tre Persone che sono insieme in Dio non è più grande o migliore di quanto lo sarebbe una sola Persona in Dio⁴⁵. Evidentemente qui si ragiona nell'ottica dell'infinito intensivo proprio di Dio, che l'introduzione della distinzione virtuale intrinseca non intacca.

Bisogna comunque precisare che la distinzione virtuale è assimilabile a una distinzione *ex natura rei* soltanto in senso metaforico. La distinzione *ex natura rei*, infatti, esclude due cose: 1) l'identità virtuale intrinseca; e 2) l'unità intrinseca, che comporta il consenso in tutti i predicati che esprimono una perfezione assolutamente semplice. La prima esclusione appartiene alla distinzione virtuale intrinseca, mentre la seconda non le appartiene⁴⁶.

D'altra parte, è escluso anche che la distinzione virtuale intrinseca sia una semplice distinzione di ragione in senso stretto:

Noto che la distinzione virtuale intrinseca è quella in ragione della quale, prima di ogni finzione dell'intelletto (*ante omnem fictionem intellectus*), due predicati opposti si trovano in due formalità realmente identificate in modo perfetto, come l'identità e la non-identità [rispettivamente] dell'Essenza e della Paternità divina con lo stesso Figlio. Per cui la priorità e la posteriorità virtualmente intrinsecamente sarà quella per la quale una formalità, prima di ogni finzione [dell'intelletto], esiste in forza di un'altra formalità distinta virtualmente intrinsecamente.⁴⁷

La distinzione virtuale, dunque, consiste nel fatto che i due distinti, oltre a subire predicazioni opposte, siano uno virtualmente primo rispetto all'altro. Ad esempio,

⁴⁵ *Ibi*, p. 325b, n. 19: «Licet autem primo aspectu videatur maior identitas virtualis <intrinsecam> seu unitas in omnibus formaliter, quam unitas in omnibus eminenter, tamen cum in his, quae magna sunt et non mole [...] illud sit maius, quod est melius et unitas in omnibus eminenter non sit minoris existimationis, quam unitas in omnibus formaliter. Non est dicenda maior unitas absolute identitas virtualis <intrinsecam>, sed solum logice et secundum rationem. Sicut etiam tres personae simul in Deo non sunt quid maius et melius, quam una sola».

⁴⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 3, cap. 4, ms. cit., ff. 413-414 (OP I, p. 89b, n. 145): «Sic distinctio virtualis intrinseca existens a parte rei non est proprie distinctio ex natura rei, sed metaphorice, quia distinctio ex natura rei non solum excludit identitatem virtualem intrinsecam, seu consensum in omni praedicato, sed etiam unitatem intrinsecam coniunctam cum consensu in omni praedicato dicente perfectionem simpliciter simplicem, prius convenit distinctioni virtuali intrinsecae, non vero posterius, solum ergo metaphorice est distinctio».

⁴⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, disp. 1, cap. 2, op. cit., OP I, p. 308a, n. 10: «Noto [...] distinctionem virtualem intrinsecam illam esse rationes cuius ante omnem intellectus fictionem insunt praedicata opposita duabus formalitatibus realiter perfecte identificatis ut essentiae et paternitati divinae identitas et non identitas cum eodem filio. Quare prioritas et posterioritas virtualiter intrinsece erit illa qua una formalitas ante omnem fictionem existit vi alterius formalitatis virtualiter intrinsece distinctae».

l'Essenza divina si distingue dal Padre, poiché, mentre la prima è identica al Padre e al Figlio, il secondo è identico all'Essenza divina, ma non al Figlio. È importante sottolineare che tale distinzione riguarda la costituzione ontologica di Dio e non una semplice finzione dell'intelletto. Ovviamente, la priorità che l'Essenza divina ha rispetto alle Persone, non è una priorità reale, ma virtuale. Anche su questo tema dovremo tornare, cercando di precisare il significato profondamente metafisico che la virtualità assume nel pensiero pereziano.

La distinzione virtuale intrinseca si può esprimere dicendo anche che l'affermazione e la negazione dello stesso predicato è vera non solo in quanto denominata dai concetti dell'intelletto umano, ma in quanto li precede. Infatti, il Padre e il Figlio sono verificati (*verificantur*) nel loro patire realmente predicazioni contraddittorie. I predicati contraddittori si enunciano con verità dei due distinti. Ad esempio, il Figlio è generato e non genera, mentre il Padre non è generato e genera. Inoltre, il Padre e il Figlio non convengono in Dio a causa dei nostri concetti, poiché sono il Padre e il Figlio a stare alla base di questi⁴⁸. Sembrerebbe profilarsi una situazione per la quale l'Essenza divina risulta essere qualcosa di irrimediabilmente autocontraddittorio, rendendo impossibile la difesa del dogma.

Ora, i casi sono tre: 1) l'Essenza divina patisce veramente predicazioni contraddittorie, il che è assurdo; 2) le predicazioni contraddittorie attribuitele sono tutte false, il che è ugualmente assurdo; 3) alcune predicazioni sono vere e altre sono false. Quest'ultimo caso esprime la dottrina accolta da Pérez⁴⁹. Ma cosa significa in concreto? Pérez comincia col distinguere una duplice negazione e divisione mentale. Ogni negazione e divisione mentale che riguarda le cose per come sono nella realtà esige una distinzione che colga la realtà delle cose. Si danno allora due tipi di negazione mentale.

⁴⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 1, cap. 2, op. cit., OP I, p. 442a-b, n. 15: «Probatum [...] affirmationem et negationem eiusdem praedicati veram esse de entitate Patris, non solum ut denominatur a nostris conceptibus, sed ut eos praecedat, nam de Patre et Filio, ut sunt a parte rei contradictoria verificantur. Nam in primis de duabus rebus distinctis a parte rei, eo ipso, quod distinctae sunt, contradictoria praedicata vere enuntiantur. Deinde hic verissime dixeris, Filius est genitus et non generat; Pater non est genitus et generat. Nec haec Patri et Filio conveniunt propter nostros conceptus, quibus subsint».

⁴⁹ *Ibi*, p. 442b, n. 15: «Quaero igitur ab adversariis, vel illa praedicata omnia de Deitate, ut est a parte rei, sunt vera, vel falsa, vel quaedam vera, quaedam falsa. Si primum, ergo praedicata contradictoria de essentia verificantur. Si secundum praedicata contradictoria de Deitate simul sunt falsa, quod non minus repugnat. Si tertium, ea est nostra sententia. Nam si vel unum ex illis praedicatum falso de essentia dici concedas, cum illud vere de Patre aut Filio, ut sunt a parte rei, affirmes, de essentia et persona divina, idem affirmabis atque negabis, ut sunt a parte rei».

La prima è quella “relativa a qualcosa di terzo” (*relativa ad tertium*) rispetto agli estremi distinti, mentre l’altra è “assoluta” (*absoluta*). Mentre quest’ultima richiede soltanto una distinzione degli estremi tra loro, la prima richiede che la distinzione sia fatta in relazione ad un terzo e non tra gli estremi che si intende distinguere. Per questa distinzione si può dire che la Paternità non sia intrinsecamente, virtualmente, secondo conversione e in modo adeguato l’Essenza divina⁵⁰. La Paternità, infatti, non dice tutta l’Essenza divina, sebbene l’Essenza divina dica tutta la Paternità, oltre alle altre Persone. Ciò significa che tra l’Essenza divina e il Padre non vi è rapporto di convertibilità e nemmeno vi è identità adeguata dal Padre all’Essenza. È vero che l’Essenza divina non si identifica virtualmente intrinsecamente con il Padre, in quanto entrambi esistono nella realtà (*a parte rei*), tuttavia questa negazione non coglie altra distinzione se non la negazione relativa a quel terzo che è il Figlio. Che l’Essenza divina si distingua virtualmente dal Padre significa soltanto che l’Essenza divina non si riduce al Padre, ma si identifica anche col Figlio, e questa identificazione non coincide con l’identità del Padre con l’Essenza divina⁵¹. Dal punto di vista di Dio, dunque, le Persone hanno la stessa natura, ma dal punto di vista delle Persone, le tre identità con l’Essenza, prese singolarmente, sono diverse.

Nell’ultima fase del suo magistero, Pérez darà un’ulteriore definizione di distinzione virtuale intrinseca che la avvicina alla distinzione di ragione:

La distinzione virtuale intrinseca si chiama distinzione metaforicamente ed è una distinzione soltanto di ragione che astrae in senso oggettivo [*praecisiva obiective*] per lo meno in qualche misura. È possibile, infatti, che la Paternità e l’Essenza divina possano differenziarsi in qualche caso di nominazione, per una tale distinzione. Il Figlio, infatti, è detto Figlio del Padre, non Figlio dell’essenza, così il Padre e l’Essenza divina si differenziano per quel caso genitivo⁵².

⁵⁰ *Ibi*, p. 444b, n. 26: «Fateor itaque, omnem negationem et divisionem mentalem, quae est de rebus ut sunt a parte rei, exigere ad suam veritatem distinctionem a parte rei. Sed est duplex negatio mentalis, altera relativa ad tertium, altera absoluta. Haec petit extremorum distinctionem inter se, illa in tertio, non inter se. Talis est quae dicit paternitas non est intrinsece, virtualiter, convertibiliter et adaequate essentia».

⁵¹ *Ibi*, p. 444b, n. 26: «Respondeo verissime negari essentiam ut identificatam virtualiter intrinsece de paternitate, quatenus ambae existunt a parte rei. Attamen hanc negationem non arguere aliam distinctionem, quam in tertio, quia est negatio relativa et comparativa utriusque extremi ad tertium, non vero solum inter se. Nam distingui virtualiter essentiam a paternitate est essentiam esse idem filiationi, cui non est idem paternitas identificata cum essentia».

⁵² ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 84 (OP I, p. 17a-b, n. 81): «Illam distinctionem virtualem intrinsecam metaphorice appellari distinctionem et solum esse distinctionem rationis praecisiva obiective saltem aliquo modo, fit enim ex tali distinctione ut paternitas et essentia discrepare possint in aliquo nominationis casu. Filius enim dicitur filius Patris non vero filius essentiae,

La distinzione virtuale intrinseca viene qui presentata come una distinzione di ragione, ma in qualche modo precisiva in senso oggettivo, dove per precisione oggettiva bisogna intendere un atto di astrazione che distingue due aspetti della cosa a partire da un fondamento reale. Dunque, sebbene la definizione di distinzione virtuale muti, non vi è un'oscillazione nel pensiero pereziano.

Alla distinzione virtuale intrinseca se ne aggiunge anche una "estrinseca". Mentre la prima, come sappiamo, si rinviene tra quelle formalità che non sono identiche virtualmente in senso intrinseco, la seconda, al contrario, riguarda quelle formalità tra le quali vi è identità virtuale intrinseca. La distinzione virtuale intrinseca è propria di Dio, mentre quella estrinseca è comune a Dio e alla creatura. La distinzione virtuale estrinseca propria di Dio è quella che si ritrova tra formalità che richiedono, affinché possano essere identiche, una perfezione infinita, come ad esempio la sostanzialità di Dio e la sua intelligenza. Tali formalità, che pure costituiscono insieme anche alcune creature, possono identificarsi soltanto in Dio, poiché soltanto in Lui si esprimono al grado infinito⁵³.

La distinzione virtuale in quanto tale (*distinctio virtualis ut sic*) si potrà quindi ulteriormente distinguere tra una distinzione virtuale che richiede l'infinità dei distinti e

itaque in illo casu genitivo discrepat». Per precisione oggettiva si intende una forma di astrazione che ha un fondamento nella realtà della cosa da cui si astrae. La dottrina delle precisioni oggettive è rifiutata dal maestro di Pérez, Pedro Hurtado de Mendoza, in ragione del suo orientamento verso le dottrine di Aureolo e Ockham. Cfr. J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., t. I, p. 372: «Le jésuite basque avait en effet été un lecteur assidu du *Doctor Facundus*, et on a vu à quel point le prétendu "nominalisme" de sa propre théorie des possibles devait en réalité tant à Pierre Auriol qu'à Guillaume d'Ockham. Antonio Pérez avait également relevé les traits clairement "auriolisants" de la théorie de la connaissance de son premier maître, en particulier sa négation du réalisme sous-jacent à la doctrine des précisions objectives, un point sur lequel il lui emboîte d'ailleurs volontiers le pas». Pérez, dal canto suo, precisa che il rifiuto delle precisioni oggettive da parte del proprio maestro è da ricondurre più alla lettura di Aureolo che a quella dei nominalisti. ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 8, op. cit., OP I, 529a, n. 36: «Praecisio obiectiva perfecta neque essentia a relatione, nec relatio ab essentia praescindi potest. Authorem huius sententiae dixi supra esse Aureolum, eandem est sequutus P. Hurtadus in *Metaphysica*».

⁵³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 1, op. cit., OP I, p. 225a, n. 11: «Dividitur tamen distinctio virtualis definita in distinctionem virtualem pure extrinsecam seu extrinsecam per antonomasiam et in virtualem intrinsecam. Haec reperitur inter formalitates carentes identitate virtuali intrinseca, ut inter essentiam et paternitatem. Illa inter eas, quae habent illam identitatem. Distinctio virtualis intrinseca propria est Dei, extrinseca vero non propria Dei, sed communis Deo et creaturis. Est tamen quaedam virtualis extrinseca propria Dei, illa scilicet, quae est formalitatum exigentium infinitam perfectionem, ut possint esse idem. Licet enim natura substantialis Dei et intellectio in communiore sententia non distinguantur virtualiter intrinsece, tamen negari non potest, conceptum naturae substantialis et intellectiois non posse nisi in solo Deo scilicet ente infinito identificari».

una che non la richiede; e la prima a sua volta potrà essere sottodistinta in distinzione virtuale intrinseca e in distinzione virtuale estrinseca⁵⁴.

Ci conforta che sia lo stesso Pérez a dire che «la dottrina dell'identità e della distinzione virtuale è di per sé oscurissima, poiché abbraccia le principali difficoltà del mistero della Trinità, a causa delle quali quel [mistero] supera l'ingegno degli uomini e degli angeli».⁵⁵ Bisogna, infine, sottolineare che ogni distinzione virtuale dev'essere ricondotta a una radice virtualmente indivisibile (*radix virtualiter indivisibilis*)⁵⁶, che nel nostro caso è l'Essenza divina.

2.3. L'ente reale e l'uno

Si può dedurre un'ulteriore definizione di ente reale a partire dalla riflessione sul concetto di “uno”, che abbiamo già visto essere sinonimo di “identico”. Per analizzare questa ulteriore definizione di ente reale, partiamo nuovamente dalle pagine manoscritte del *De Deo uno et trino*. Il loro contenuto è piuttosto intricato e il fatto che queste non compaiano nel piano dell'edizione a stampa potrebbe essere dovuto proprio a una difficoltà nella comprensione del testo da parte dei curatori. Ne diamo comunque conto perché riteniamo che siano pagine molto utili per comprendere la metafisica del gesuita navarrino, nel momento della sua massima elaborazione.

Pérez incomincia col notare che il termine *unum* è piuttosto equivoco⁵⁷. L'unità di cui il gesuita intende parlare non è quella propria del singolare semplice o del composto di parti semplici unite tra loro intrinsecamente – sia esso composto sostanziale o accidentale. Ciò che sta a cuore a Pérez è l'unità propria di ciò che è “principio e misura del numero” quale è l'«unità semplice o composta in tutti i modi» (*unitas in omnibus*

⁵⁴ *Ibi*, p. 225a, n. 11: «Quare posset etiam distinctio virtualis ut sic dividi in eam, quae requirit infinitatem et in eam, quae non requirit. Et illa rursus subdividi in intrinsecam et extrinsecam».

⁵⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 3, cap. 8, op. cit., OP I, p. 507a, n. 145: «Tota haec doctrina de identitate et distinctione virtuali est per se obscurissima, cum praecipuas mysterii Trinitatis difficultates, ob quas illud ingenia hominum et angelorum superat, complectaru». Il n. 145 costituisce anche un riassunto delle principali definizioni riguardanti l'identità e la distinzione delle quali abbiamo già dato conto.

⁵⁶ *Ibi*, p. 508a, n. 147: «Iuxta nostra principia, omnem distinctionem virtualem revocari debere ad unam radicem virtualiter indivisibilem».

⁵⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 15: «Vox autem unum est valde aequivoca»

modis simplex vel composita)⁵⁸. Tale unità si caratterizza per le seguenti proprietà. In primo luogo, i “modi” a cui l’espressione fa riferimento alludono, per Pérez, ai diversi tipi di distinzione cui possono andare incontro due aspetti della medesima unità: distinzione reale (*ex natura rei*) o distinzione virtuale intrinseca. Nel primo caso, si tratta della possibilità di distinguere all’interno della stessa unità due nature diverse. Nel secondo caso, invece, si tratta della possibilità di distinguere più formalità che non si distinguono per essenza, ma delle quali si predicano proprietà tra loro contraddittorie. In secondo luogo, l’“unità in tutti i modi” può essere detta non solo semplice, ma anche composta. Il numero 2, ad esempio, è considerabile come un’unità (composta) quando venga preso come unità di misura del numero 4. Rimane comunque vero che, come aveva affermato Aristotele in *Metafisica*, I, è diversa la definizione di ciò che è “unità semplice o composta in tutti i modi” e di ciò che gode di un’“unità numerica completamente semplice” (*unitas omnino simplex numerica*)⁵⁹. Pérez sembra, quindi, distinguere due accezioni diverse, ma non incompatibili, del significato di *unum*. In *Metafisica*, I, l’«essenza dell’uno» (τὸ ἐνὶ εἴναι)⁶⁰ sembra assumere di volta in volta uno o l’altro dei significati⁶¹. In generale, Pérez segue una linea interpretativa che ci trova d’accordo: l’“uno” come “indivisibile” tiene in sé il significato di “uno” come “misura”, che ne rappresenta una specificazione. Non tutto ciò che è indivisibile può essere misura, ma è pur vero che tutto ciò che fa da misura può essere considerato a vario titolo indivisibile.

⁵⁸ *Ibi*, ff. 15-16: «Ego hic intelligo unum numero, seu quod non solum est simplex singulare, aut compositum habens partes simplices substantialiter, aut accidentaliter inter se intrinsece unitas, sed est principium, et mensura numeri qualis est unitas omnibus modis simplex, vel composita». Un antecedente di questa espressione, nella forma *omnibus modis simplex*, si trova già in Tommaso d’Aquino e sempre riferita alla semplicità di Dio. Cfr. e.g. THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 15, a. 1; ID., *Summa theologiae*, I^a, q. 11, a. 4. Nelle *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* si trova anche l’espressione «omnibus modis simplex et unum» riferita sempre a Dio. Cfr. ID., *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, a. 5, in *Opera omnia*, t. 24/2, J. Cos, Commissio leonina-Les éditions du Cerf, Roma-Parigi 2000.

⁵⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., ff. 15-16: «Ut est aliquis numerus simplicium per modum unius et mensurans maiorem numerum, ut binarius bis sumptus mensurat quaternarium, non est autem idem secundum definitionem simplex omnibus modis et unitas omnino simplex numerica, quod mirabili subtilitate notavit Aristoteles X Met.». Riguardo all’origine della distinzione, che Pérez indica nel testo aristotelico, si considerino soprattutto i seguenti testi. ARISTOTILES, *Metaphysica*, X, 1, 1052b16-1054a10, 34.

⁶⁰ Per questa espressione, cfr. e.g. ARISTOTILES, *Metaphysica*, X, 1053b4.

⁶¹ Per nostro conto, siamo concordi con la lettura data da Bruno Centrone e alla quale rinviamo per ulteriori approfondimenti. Cfr. B. CENTRONE, *Introduzione al Libro Iota*, in ID. (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag Sankt Augustin 2005, pp. 37-64.

L'“unità semplice in tutti i modi”, spiega Pérez, è caratteristica di ciò che non possiede un'identità virtuale intrinseca con ciò che è da esso distinto (o non identificato) realmente oppure virtualmente intrinsecamente. L'unità dell'Essenza divina è tale che per quanto sia identica realmente (*ex natura rei*) con molte Persone divine tra loro realmente distinte, non è identica virtualmente intrinsecamente con quelle, né con una molteplicità di formalità aventi tra loro identità intrinseca⁶². Sono temi che abbiamo già affrontato. L'unità semplice in tutti i modi sembra essere l'equivalente di ciò che Pérez ha chiamato “identità reale perfetta”, poiché essa non è incompatibile con la distinzione virtuale intrinseca.

Pérez precisa anche che i “distinti (o non-identificati) realmente”, sono quelli che non possono essere affermati direttamente (*in recto*) l'uno dell'altro⁶³. In altre parole, si dà distinzione reale (*ex natura rei*) tra A e B quando uno dei due è soggetto, dunque al caso retto, e l'altro è predicato, ovvero è al caso obliquo. Questa considerazione logica è sufficiente a mettere in luce la differenza di natura tra A e B, in quanto distinti realmente. Se prendiamo il caso del termine “bianco” esso è definito come “qualcosa che possiede o che è informato dalla bianchezza”. In questo caso “qualcosa” e “bianchezza” si distinguono *ex natura rei*, poiché il termine “bianco” si predica *in recto* di “qualcosa” e *in obliquo* della “bianchezza”. “Qualcosa”, infatti, è soggetto, mentre “bianchezza” è predicato. A partire da questa definizione di distinzione *ex natura rei* è possibile comprendere in che cosa consista l'identità reale. Essa, è definita esplicitamente da Pérez come la stessa affermabilità della cosa (*affirmabilitas rei*), per la quale si può predicare una proprietà di un soggetto con un'affermazione vera⁶⁴.

Si ricorderà che, per Pérez, la verità trascendentale aveva pressappoco la stessa definizione: *affirmabilitas per iudicium*. Ed è di grande importanza ricordare anche che l'identità era stata descritta nei termini di una autoaffezione. In queste pagine, dunque, troviamo che esiste anche un senso trascendentale dell'identità che si definisce in

⁶² ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 16: «Simplex omnibus modis, id est non solum realiter sed etiam virtualiter intrinsece est id, quod non est idem virtualiter intrinsece cum multis ex natura rei, aut virtualiter intrinsece distinctis, seu non identificatis. Unde essentia divina est omnino simplex, quamvis sit idem ex natura rei cum multis Personis divinis realiter distinctis, quia non est idem virtualiter intrinsece cum illis, neque cum multitudinem aliqua formalitatum habentium identitatem intrinsecam».

⁶³ *Ibidem*: «Distincta ex natura rei seu non identificata ex natura rei sunt illa, quae non possunt invicem affirmari in recto».

⁶⁴ *Ibidem*: «Unde patet quid sit identitas ex natura rei est enim ipsa affirmabilitas rei, qua potest rectum alicuius nominis affirmatione vera».

relazione al giudizio. Se poi consideriamo che l'attività conoscitiva è eminentemente giudizio e consiste principalmente nel distinguere, possiamo senz'altro parlare di un senso trascendentale della "distinzione", come proprietà trascendentale speculare all'identità. Tanto è vero che, per comprendere l'una, occorre fare riferimento all'altra.

Le considerazioni appena svolte ci permettono di precisare pienamente la convertibilità tra i trascendentali "uno", "identico", "bene", "vero" e il giudizio. Si può riportare alla mente, infatti, che, secondo Pérez, ogni atto volontario è traducibile nei termini di un giudizio, tanto che sarebbe ipotizzabile la costituzione di una logica affettiva parallela alla logica tradizionale dell'intelletto. Del resto "verità" e "bontà" *in re* non differiscono, sebbene dicano i due aspetti per i quali l'ente è rispettivamente oggetto dell'intelletto e oggetto della volontà⁶⁵.

Se, da un lato, l'identità è autoappetizione, e, dall'altro lato, è l'affermabilità della cosa, possiamo dire che l'autoappetizione non è altro che un'affermabilità affettiva della cosa attraverso il giudizio; ma possiamo anche anticipare che è nella riflessione che l'Io fa su di sé che si concretizza pienamente il plesso dei trascendentali. È quello, infatti, il luogo privilegiato nel quale si fa esperienza dell'Io come identità con sé, dell'Io come verità di sé in quanto di esistente in modo innegabile e dell'Io come bene, in quanto appetizione di sé.

Se è vero, dunque, che ciò che gode di un'"unità semplice in tutti i modi" (l'indivisibile) è diverso dall'uno come "unità numerica del tutto semplice" (la misura), tuttavia si diceva che il secondo significato costituisce una specificazione del primo. Anche per Pérez, infatti, l'unità semplice in tutti i modi può essere insieme anche unità numerica. Il gesuita navarrino sostiene che un tale tipo di unità venga detta da Aristotele *unitas absoluta* e che anche ad essa si debba aggiungere la relazione di principio e di misura del numero. Infatti, qualsiasi numero si misura a partire dall'unità, ripetendola tante volte quante ne esige il numero considerato⁶⁶. Il riferimento pereziano è probabilmente al seguente passaggio della *Metafisica* di Aristotele:

⁶⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 239a, n. 79: «Dicere solemus ens propter bonitatem esse obiectum voluntatis, propter veritatem obiectum intellectus, non e contra; et tamen ex parte recti veritas et bonitas in ente non differunt».

⁶⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., ff. 16-17: «Distincta autem, vel non eadem virtualiter intrinsece sunt illa, quae discrepant in aliqua praedicatione, sive sint idem ex natura rei sive non sint idem ex natura rei. Patet ergo quid sit simplex omnibus modis, seu simplex realiter et virtualiter intrinsece. Unitas simplex omnibus modis, et numerica quae dicitur absoluta ab Aristotele, qui alio loco

in tutti i casi si ricerca qualcosa di *uno e indivisibile*, e questo è ciò che è *semplice* o secondo la qualità o secondo la quantità. Dunque, quella misura da cui è visibilmente impossibile togliere o aggiungere alcunché, è misura perfetta (ἀκριβής). Perciò la misura più perfetta (ἀκριβέστατον) di tutte è la misura del numero: infatti si pone l'unità come indivisibile in tutti i sensi; ed anche in tutti gli altri casi si cerca di imitare questa misura⁶⁷.

L'“indivisibilità” e “misura” vengono fatte convergere da Aristotele in una medesima definizione di “uno”, in piena coerenza con il progetto pereziano. L'attribuzione ad Aristotele dell'espressione “unità assoluta” per indicare innanzitutto l'indivisibilità non appartiene, tuttavia, al filosofo greco, ma piuttosto ad Averroè. Nicola Bonet attribuiva tale espressione all'ente in senso trascendentale (*ens transcendens*) per indicarne l'indivisibilità, rimandando nel medesimo tempo a un non meglio precisato commento di Averroè a *Metafisica I*.⁶⁸ In effetti, sebbene nelle traduzioni latine dei commenti alla *Metafisica* del filosofo arabo non ci sia stato possibile reperire l'espressione *unitas absoluta*, è presente tuttavia l'espressione “uno assoluto” (*unum absolutum*)⁶⁹ per indicare «l'uno indivisibile che è principio del numero»⁷⁰, esattamente dove il filosofo arabo parla della convertibilità dei trascendentali *ens, res e unum*.

Se non che, il dettato del testo di *Metafisica I*, sopra citato, si scontra per certi versi con le esigenze della metafisica pereziana. L'unità in senso numerico, infatti, rischia di far collassare l'uno, nel senso dell'unità assoluta, sulla semplice unità categoriale di tipo

addit relationem principij et mensurae numeri; quemlibet enim numerum unitate metimur, illam toties repetentes, quoties numerus datus exigit».

⁶⁷ Cfr. ARISTOTELES, *Metafisica*, X, 1, 1052b, 33-1053a, 2.

⁶⁸ NIKOLAUS BONETUS, *Metafisica*, Lib. I, cap. 6, Venezia 1505, f. 27vab: «Unitas entis in quantum ens est unitas absoluta, sicut videtur dicere Commentator 10 Metaphysice Aristotelis. Est enim divisio entis in se, ut non sit plures entitates vel plures quiditates entis. Negat enim divisionem entitatis a se ipsa. Unitas etiam transcendens simpliciter est unitas absoluta».

⁶⁹ AVERROES LATINUS, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome* (d'ora in poi *In Met.*), t. VIII, Apud Iunctas, Venezia 1562, tr. 3, f. 379rb: «Definitio ipsius unius absoluti est quod est mensura numeri et quod est indivisibili aliquo modo divisionum. Et unum numero est individuum in intellectu et indivisibile in quantitatem et quod synonymum ad nomen entis». Averroè aveva già introdotto nel primo trattato dell'*Epitome* alla *Metafisica* l'espressione *unum absolutum*: *ibi*, tr. I, ff. 359vb-360ra: «Intellectus non intelligit aliquid esse indivisibile per aliquam rem eius, nisi perceperit ipsum habere aliquid indivisibile absolute quaemadmodum non intelligit differentiam unius rei ab alia, nisi postquam intellexerit differentiam absolutam et cum intellectus iterat ipsum unum absolutum, generat quantitatem discreta absolute, et est ipse numerus, et quicquid connumeratur, patitur numerum, mediante numero absoluto, cum non concipiatur de ipsa unitate et uno nisi haec, quia non comprehenditur in prima cogitatione de ipsa unitate praeter haec, quae ab aliis rebus capiuntur, et de se sunt separatae, et ideo dicitur in definitione unitatis numeralis quod ipsa est, qua dicitur de unaquaque, re quod est una». I luoghi nei quali compare l'espressione *unum absolutum* potrebbero essere moltiplicati.

⁷⁰ *Ibi*, f. 359vb: «unum indivisibile, quod est principium numeri».

quantitativo. Così, infatti, Tommaso d'Aquino sembra aver inteso quel passo nel *Commento alla Metafisica*, distinguendo l'unità in senso numerico dall'unità come indivisibilità propria dell'uno trascendentale⁷¹.

Pérez ha cura di precisare che per *numerum* non si deve intendere soltanto ciò che è tale in senso strettamente matematico o percepibile per via immaginativa – in quanto l'immaginazione è la facoltà della scienza matematica, come si è detto precedentemente –, ma anche ciò che è “numero” in senso largo, come quando si parla del numero nelle questioni spirituali, riguardanti, ad esempio, la Trinità delle Persone divine. Le Persone divine sono in effetti tre e quel numero viene misurato in una qualche unità.

Quando Tommaso parla di quell'unità che è principio del numero, allude effettivamente al principio del numero aritmetico, che è il numero in senso stretto. Eppure Pérez ammette che si possa parlare di “numero” anche in Dio. Tuttavia, per comprendere in che modo si dia la distinzione tra le tre Persone divine e che cosa sia l'unità numerica *in divinis* è qualcosa che si può comprendere soltanto considerando non tanto i distinti, ma i loro rispettivi concetti contraddittori⁷². Se si considera la Paternità e l'Essenza divina, esse sono identiche per essenza e, tuttavia, i rispettivi concetti contraddittori si distinguono per essenza e non sono tra loro convertibili. Il contraddittorio dell'Essenza divina è “non-Essenza divina” o “non-Dio”. Questi concetti non si convertono con il contraddittorio della Paternità che è “non-Padre divino”, sebbene tutto ciò che è “non-Padre divino” sia anche “non-Dio”. La Paternità e l'Essenza divina si possono dire, dunque, unità virtualmente distinte e principi di nuove contraddizioni o della formazione di nuovi contraddittori⁷³. Questo perché qualsiasi

⁷¹ THOMAS DE AQUINO O.P., *In Met.*, L. X, l. VIII, op. cit., nn. 2090; 2093; 2096.

⁷² ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 17: «numerum vero intelligo non illum stricte dictum, qui est mathematicus et imaginatione perceptibilis, sed quemlibet etiam late dictum, quem etiam in rebus spiritualibus consideramus, et etiam in ipsa Trinitate Personarum divinarum. Dicimus enim Personas esse tres, quem numerum aliqua unitate metimur aliquo modo. Quando autem S. Thomas dicit unitatem, quae est principium numeri esse in genere quantitatis mathematicae locutus est de principio numeri arithmetico, qui stricte dicitur numerus, at non improprie, neque metaphorice tres Personas divinas esse tres, et indubitatum quid autem sit unitas numerica re, aut virtualiter distincta ab alia intelliges ex contradictorijs, quamvis per se ipsum satis clarum esse videatur. Dico ergo tales unitates esse quae habent contradictoria ex natura rei distincta ab ipsis, et non convertibilia inter se».

⁷³ *Ibi*, ff. 17-18: «V.g. Paternitas, et essentia divina re ipsa sunt idem sed tamen habent contradictoria distincta ex natura rei ab ipsis, et non convertibilia inter se. Contradictorium enim essentiae divinae est non essentia divina, seu non Deus, contradictorium, seu non Pater divinus; non convertuntur tamen non Deus, et non Pater, licet enim omne, quos est non Pater aeternus, est non Deus. Patet in Filio divino, et in Spiritu Sancto. Sunt ergo Paternitas, et essentia saltem virtualiter distinctae unitates, et principia novae contradictionis, seu formationis novi contradictorij in ratione contradictorij».

cosa è principio di distinzione e principio del proprio contraddittorio⁷⁴, in quanto identica a sé, e dunque immediatamente distinta dall'altro da sé.

Ciò che Pérez ha in mente, tenendo sullo sfondo, il testo aristotelico di *Metafisica*, I, è qualcosa di assolutamente funzionale, come vedremo, alla propria metafisica. Una pagina del *De visione Dei* – posta proprio a conclusione del lungo discorso sulla forma dell'intellezione in quanto tale – ci aiuta a esplicitare meglio quale sia il volto di quella unità numerica che Pérez chiama “unità assoluta”. Qui il gesuita spagnolo spiega che ogni atto di numerazione e di distinzione incomincia dall'unità numerica o precisa (*signata*) o non confusa⁷⁵. Abbiamo detto, infatti, che l'unità numerica e semplice in tutti i modi è l'analogato principale dell'essenza dell'uno, come misura prima. D'altra parte, l'unità numerica implica l'identità⁷⁶ – che Pérez in altro luogo ha accostato al numero numerante⁷⁷. Inoltre, dove vi è identità, vi è anche distinzione rispetto a ciò che è altro dall'identico.

Se non che, mentre la natura materiale è confusa con infiniti enti simili – dunque, dispersa nella confusione del *continuum* fisico –, la natura spirituale, nella sua sostanzialità individuale (*suppositum*), non è confusa, ma piuttosto indivisibile e, dunque, distinta per propria natura. Ebbene, spetta innanzitutto alla natura spirituale il fatto di essere un'ottima misura per numerare, poiché la misura dev'essere qualcosa di minimo (*minimum quid*), ossia qualcosa cui non si può più aggiungere o togliere nulla⁷⁸, secondo il senso nel quale Aristotele aveva introdotto il concetto di “misura perfetta”⁷⁹. Infatti, come si è visto, era stato proprio il filosofo di Stagira a indicare nella impossibilità di aggiungere e togliere alcunché il carattere fondamentale dell'unità di misura perfetta.

Caratteristica della natura spirituale è l'essere unità determinata per propria natura (*determinata ex se*) e l'essere distinta in modo manifesto da tutte le parti del proprio

⁷⁴ *Ibi*, f. 17: «Quilibet est principium distinctionis, et suae propriae contradictionis».

⁷⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, ms. cit., f. 229 (OP I, p. 50a, n. 150): «Omnis autem numeratio, et distinctio incipit ab unitate signata, et non confusa».

⁷⁶ ARISTOTILES, *Metaphysica*, X, 3, 1054a33-34: «In un primo significato diciamo talora identico ciò che è uno per numero».

⁷⁷ Cfr. *supra*, p. 182.

⁷⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, ms. cit., f. 229 (OP I, n. 150, p. 50a): «unitas rei materialis est confusa cum infinitis similibus. Natura autem spiritualis in suo supposito est inconfusa, et est penitus indivisibilis, ergo est optima mensura numerandi, quia mensura debet esse minimum quid; ideo mensura numeri est unitas, et ne confundatur mensura debet esse talis, cui nihil addi possit, neque detrahi in sua ratione».

⁷⁹ Cfr. ARISTOTILES, *Metaphysica*, X, 1052b33-10532.

supposito. Essa è, quindi, qualcosa di minimo e manifesto, ma grande in capacità (*minimum et manifestum, sed virtute magnum*), poiché proprio per la capacità di distinguere, che le deriva dall'essere identità in senso proprio, contiene, potremmo dire, incoativamente, l'ordine di tutte le cose. Pérez paragona la natura spirituale ad una gemma preziosa del mondo (*pretiosa mundi gemma*), poiché contiene nel poco una grande capacità. Per questo, ricorda il gesuita spagnolo, nel *De divinis nominibus*, Dionigi afferma che uno dei nomi di Dio è piccolo (*parvus*), ma anche grande (*magnus*), sebbene non nel senso di una grandezza fisica, ma di una grandezza prospettica, simile a quella di un punto luminoso che si trova in cielo, ma è visibile in terra⁸⁰, grazie alla propria capacità di irradiare la propria luce e di diffondersi.

In base alle cose dette in precedenza, il lettore attento non potrà che individuare, in queste affermazioni pereziane, l'Io, ovvero il supposito spirituale, come analogato principale dell'ente reale, e quindi anche dell'uno reale. L'identità con sé dell'Io, di cui esso ha consapevolezza per via riflessiva, è la stessa capacità di distinguere, grazie a quella *virtus intellectus* che consiste nella capacità intrinseca di porre qualcosa e insieme il proprio opposto contraddittorio, affermando l'identità di qualcosa e insieme la distinzione di quel qualcosa dall'altro da sé.

Quanto all'Essenza divina la dottrina dell'unità trascendentale si articola nel modo seguente. Nel caso in cui due formalità siano realmente identiche tra loro, ma virtualmente intrinsecamente distinte, i loro rispettivi contraddittori saranno distinti realmente (*ex natura rei*), ma una delle due formalità dovrà avere precedenza sull'altra: sarà dunque primo virtualmente intrinsecamente e anche nel denominare (*in denominando*) ciò che non è identico a sé né per essenza né virtualmente intrinsecamente, svolgendo la funzione di fondamento della distinzione numerica e di principio e misura del numero. L'altra formalità, invece, sarà da considerare come modo di rapportarsi (*modus se habendi*), o anche come affezione dell'unità numerica (*affectio*

⁸⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, ms. cit., ff. 229-230 (OP I, pp. 50ab, n. 150): «Talis autem est natura spiritualis in suo supposito, quia est unitas determinata ex se, et manifeste distincta a caeteris partibus suppositi. Est ergo minimum quid et manifestum, sed virtute magnum, quia virtute distinguendi continet omnium rerum ordinem, itaque pretiosa mundi gemma est natura spiritualis quia in parvo continet magnam virtutem, ideo Deus a Dyonisio in libro de Divinis nominibus vocatur parvus, et magnus, quia non magnus, ut saxum, nec ut longa umbra, sed magnus virtute, ut adamas, et ut punctum lucis existens in coelo, visibile in terra». Per una definizione di *suppositum*: ID., *De Trinitate*, disp. 4, cap. 1, op. cit., OP I, p. 517b, n. 2: «Suppositum, et hypostasis est substantia per se subsistens individua, idest incommunicabilis pluribus tanquam per se subsistentibus».

unitatis numericae). La ricerca di Pérez si dirige mano a mano verso un senso dell'unità numerica che possa essere del tutto aderente al proprio concetto di *Deitas*⁸¹.

A questo scopo è introdotta l'espressione «unità numerica semplice in senso virtuale intrinseco» (*unitas numerica simplex virtualiter intrinsece*) la cui definizione, stando al testo manoscritto, è di difficile decifrazione. Da quanto si può capire, l'unità numerica semplice in senso virtuale intrinseco non prevede alcuna natura (*ratio*) con la quale identificarsi per propria essenza e nemmeno dalla quale essere distinta virtualmente intrinsecamente. Se poi si considera la questione – come Pérez è solito fare, affrontando il tema dell'unità e dell'identità – dalla parte del contraddittorio dell'«unità numerica semplice in senso virtuale intrinseco» e dell'eventuale natura che da essa dovrebbe essere in qualche modo distinta, bisogna considerare che «ciò che è uno numericamente, assolutamente e in senso virtuale intrinseco» non ha contraddittorio, nemmeno se inteso come complemento semantico (*nomen infinitum*); e dunque non si trova in nessun rapporto di convertibilità con il contraddittorio di un'ipotizzabile, ma impossibile, natura distinta in senso virtuale intrinseco da ciò che è uno numericamente, assolutamente e in senso virtuale intrinseco⁸². In altro modo e più brevemente si può dire che la semplicità di questa unità numerica consista nel non avere qualcosa che la preceda e che sia convertibile con essa e col suo contraddittorio⁸³, secondo la modalità appena espressa.

Ciò indica un punto fondamentale guadagnato a prezzo di una complessa elaborazione teorica: la *Deitas* occupa concretamente tutto l'orizzonte trascendentale e il suo contraddittorio non è ipotizzabile, semplicemente perché non può esistere. Sarebbe, infatti, il nulla assoluto. Nel caso del contraddittorio di una qualunque determinazione diversa dalla *Deitas* è noto che il complemento semantico che dovrebbe esprimerlo sarebbe un certo infinito. Ma nel caso di un ipotetico contraddittorio della *Deitas* questo sarebbe nulla, quindi mancherebbe del tutto dell'infinità.

⁸¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 18: «Si autem accidat duas formalitates esse identificatas, ex natura rei, sed non identificatas virtualiter intrinsece habere contradictoria distincta ab ipsis ex natura rei, tunc videndum est, quae nam illarum sit prior virtualiter intrinsece, seu prima in denominando illa enim indubitanter est ratione sui formaliter principium et mensura numeri, et fundamentum distinctionis numericae. Altera vero potius est modus se habendi, seu affectio unitatis numericae».

⁸² *Ibidem*: «Dico ergo unitatem numericam simplicem virtualiter intrinsece non supponens rationem aliam simplicem identificatam ex natura rei secum, et non identificatam virtualiter intrinsece nec habentem contradictorium nominabilem, saltem nomine infinito distinctum ex natura rei ab ipso, et non convertibile in contradictorio posterioris».

⁸³ *Ibidem*: «Uno verbo, est simplex non habens prius convertibile in se, et in suo contradictorio».

Questa dottrina pereziana di un impossibile contraddittorio della *Deitas* è rintracciabile nel *De civitate Dei* di Agostino – nel contesto della polemica antimanichea – nello stesso luogo in cui viene fatto esplicito riferimento a *Esodo* 3, 14; il luogo testuale nel quale Dio dice di sé: “Io sono Colui che sono”⁸⁴. Scrive Agostino:

Dunque, fatta eccezione per ciò che non esiste, non esiste un essere contrario all’essere che è nel grado sommo e da cui sono tutte le cose che sono. All’essere è infatti contrario il non essere. E pertanto non esiste una essenza contraria a Dio, cioè alla somma essenza e creatore di tutte le essenze qualunque esse siano⁸⁵.

L’unità numerica semplice in senso virtuale intrinseco è quindi non soltanto l’unità propria dell’Io, ma anche l’unità propria dell’essere stesso nella sua somma perfezione. Soltanto l’essere, la cui istanziazione concreta è Dio stesso, non ha alcunché fuori di sé che possa costituirsi come un vero contraddittorio.

L’unità numerica semplice in senso virtuale intrinseco si compone sempre, per così dire, di una essenza prima e formale (*ratio prima et formalis*) e di uno o più modi distinti in senso virtuale intrinseco. Nel caso di Dio, la *Deitas* o un qualche suo attributo, come la sapienza, si rapportano alle Persone divine come l’unità si rapporta all’uno e l’essenza⁸⁶ si rapporta all’ente. Dunque, la sapienza di Dio, per usare l’esempio pereziano, non è formalmente una delle personalità divine, ma è la stessa Essenza divina⁸⁷.

Infine, Pérez giunge a indicare nella “unità numerica semplice in tutti i modi” che precede tutte le sue possibili affezioni (le Persone), il sinonimo di “entità reale semplice in senso virtuale intrinseco” (*entitas realis virtualiter intrinsece simplex*). Questa

⁸⁴ AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De civitate Dei*, XII, 3, op. cit.: «Haec dicta sint, ne quisquam, cum de angelis apostaticis loquimur, existimet eos aliam velut ex alio principio habere potuisse naturam, nec eorum naturae auctorem Deum. Cuius erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit, quoa per angelum Deus dixit, quando Moysen mittebat af filios Israel: *Ego sum qui sum*. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit».

⁸⁵ *Ibidem*: «Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est».

⁸⁶ Che in Dio coincide con l’essere stesso.

⁸⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., ff. 18-19: « Quod autem talis unitas sit evidenter prima ratio numeri, et distinctionis per se patet et quod haec sit prima ratio, et formalis unitatis numericae, patet manifeste, quia se habet essentia ad ens, ita se habet prima formalis ratio unitatis ad unitatem, sive ad unum; at essentia semper consideratur ut prima ratio opposita contradictorio. Unde sapientia in Deo formaliter non est ipsa personalitas, sed essentia divina, seu sapientia divina communis tribus Personis; quia haec primo opponitur in sapientiae».

sinonimia è istituita a partire dall'idea che i principî del distinguere e del costituire gli enti reali sono i medesimi e l'atto entitativo, ossia l'atto che rende qualcosa un ente, distingue, secondo l'assioma per cui ciò che è atto distingue⁸⁸. Dalle cose dette si comprende che vi è una certa differenza tra l'“unità numerica semplice e reale” e l'“unità semplice in senso virtuale intrinseco”, poiché la prima non possiede una identità virtuale intrinseca con i molti distinti realmente (*ex natura rei*)⁸⁹.

A questo punto, la definizione di “uno” serve a sua volta a definire l'ente reale, deriva da ciò che si è detto riguardo all'unità e al concetto di “semplice”⁹⁰. Qui le distinzioni tornano a toccare anche il piano dell'ente intenzionale che riguarda propriamente la vita dell'intelletto e della volontà. Si può distinguere, infatti, ciò che è “uno in senso intrinseco”, quando le parti distinte sono intrinsecamente unite⁹¹, oppure si può parlare di “uno in senso estrinseco”. Questo secondo caso riguarda l'universale, il quale è detto “uno” grazie all'atto dell'intelletto che di per sé è indivisibile, per l'unità che caratterizza la natura spirituale. Anche nel caso dell'atto di pensiero che costituisce l'universale intelligibile come tale, infatti, si ha a che fare con una qualche unità numerica semplice. Inoltre, sotto questo atto indivisibile di pensiero, mediante il quale si pensa l'universale, sono contenute anche le chimere, sebbene queste non siano in grado di possedere una qualche unità in ragione della loro natura autocontraddittoria⁹².

L'ente reale, ciò che gode di una unità numerica semplice, può essere definito, a questo punto, come l'opposto della chimera. Questa, infatti, non consiste in un intelligibile semplice, ma piuttosto in un intelligibile composto da parti che vengono affermate come non ripugnanti, pur essendolo. La chimera, infatti, è formata dallo

⁸⁸ *Ibi*, f. 19: « Prima nam, quae confuerit prima sed posterior vocanda est formalitas per modum affectionis in genere ipsius id igitur quod fuerit virtualiter intrinsece, et non per modum affectionis, erit unitas simplex omnibus modis, et numerica, et talem unitatem debere esse entitatem realem virtualiter intrinsece simplicem, patet, quia est commune axioma principia distinguendi, et constituendi entia realia, ut talia esse penitus eadem, et actum entitativum distinguere, patet ex illo axiome, actus est, qui distinguit».

⁸⁹ *Ibi*, ff. 19-20: «Ex dictis etiam patet quid sit unitas simplex realiter, et numerica: haec enim non differt a simpliciter virtualiter, nisi in eo, quod solum habet negationem identitatis virtualis intrinsecae cum multis ex natura rei distinctis».

⁹⁰ *Ibi*, f. 20: «Explicata ratione simplicis non est difficile explicare rationem unius. Unum enim dicitur, quod denominatur ab unitate simplicis».

⁹¹ *Ibidem*: «Unde saepe plura dicuntur unum sive intrinsece, veluti quando multae partes distinctae uniuntur intrinsece inter se, tunc enim facile est reperire aliquod esse simplex unum enim intrinsecum omnibus partibus».

⁹² *Ibidem*: «Simili ratione dicitur aliquid unum extrinsece, veluti universale dicitur unum imo, et omnia intelligibilia per denominationem a cognitione indivisibili, quae est quaedam unitas simplex numerica, qualis est illa cognitio constituens universale intelligibilis, ut sic, in quo et ipsae chimaerae continentur. Sed hinc advertendum est chimeram ex sua ratione esse incapacem certe cuiusdam unitatis».

stesso e dal *non-stesso* e ha la proprietà di non poter essere intesa come un'unità delle sue parti in una linea di eternità (*in una linea aeternitatis*), attraverso qualcosa di semplice connesso (*per aliquod simplex connexum*) con quelle parti⁹³.

È bene precisare subito che il ricorso di Pérez alla linea dell'eternità per indicare il sottrarsi della chimera a qualunque tipo di unità deriva da una posizione dottrinale che già il giovane Tommaso d'Aquino esprime nel modo seguente: «*aeternitas est unitas, et unitas est indivisio*»⁹⁴. Anche Pérez sa che il modello sul quale parametrare la distinzione tra ciò che è ente e ciò che è semplicemente chimerico è l'eterno e non il temporale.

Inoltre, il gesuita navarrino precisa che quel “connesso semplice” che dovrebbe unire le parti ripugnanti di cui si compone la chimera, potrebbe essere un'intuizione oppure una memoria che connette il presente col passato, come accade nelle cose che si susseguono. In ogni caso, come già sappiamo, si tratterebbe sempre di una presenza attuale, ovvero di un atto spirituale. Per Pérez, la presenza nell'atto intenzionale, è sempre una connessione tra le parti, o meglio tra i predicati, della cosa intenzionata, ma su questo torneremo in modo più approfondito.

Per Agostino, la memoria è la facoltà di ciò che permane⁹⁵. L'unione, senza contraddizione, delle estasi temporali nell'atto del ricordare è possibile soltanto grazie al permanere sempre uguale a se stesso dell'Io che ricorda. La chimera, al contrario, non è qualcosa di possibile che possa permanere, né qualcosa di possibile e successivo che possa esistere e che possa essere assunto come qualcosa di “posto in atto” (*positum in actu*). Per questi motivi l'ente reale opposto alla chimera potrà essere inteso o come un'unità semplice numerica o come molte unità semplici, ma unibili a loro volta in una linea di eternità, per lo meno in ragione di un atto di memoria⁹⁶.

⁹³ *Ibidem*: «In primis chimaera numque est simplex, sed intelligibile compositum ex partibus repugnantibus affirmatis, ut non repugnantibus; omnis enim chimaera est conflata ex ipso, et non ipso, et habet hanc proprietatem, ut non possint eius partes in una linea aeternitatis uniri per aliquod simplex connexum cum illis».

⁹⁴ THOMAS DE AQUINO O.P., *Commentum in primum librum Sententiarum*, d. 8, q. 2, a. 1, ad 1, op. cit., vol. I, p. 202.

⁹⁵ Su questo tema si vedano le pagine fondamentali di Michele Federico Sciacca: M. F. SCIACCA, *Sant'Agostino* (1949), in *Opere di Michele Federico Sciacca*, a cura di N. INCARDONA, vol. I.4, L'Epos, Palermo 1991, cap. V.

⁹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., ff. 20-21: «Chimaera autem neque est possibile permanens, neque possibile successivum potens existere, et sumi, ut positum in actu. Igitur ens reale oppositum chimaerae, vel erit unitas simplex numerica, vel multae unitates simplices unibiles tamen in una aeternitatis linea saltem ratione unius memoriae».

Di nuovo troviamo l'accostamento tra Dio che intuisce eternamente e l'Io che trattiene permanentemente ciò che è comunque attualmente presente, ma come passato, connettendolo con ciò che è nel presente⁹⁷. Quando, dunque, vi è qualcosa di unitario che sia vero e desiderabile per un giudizio vero si ha a che fare con un ente reale, in quanto l'ente reale prescinde dal semplice e dal composto, permanente o successivo, sia in senso intrinseco sia in senso estrinseco⁹⁸.

L'ente reale è il luogo di convergenza dei trascendentali "uno", "vero" e "bene" e il suo analogato principale è l'Io, ovvero la sostanza spirituale. È quest'ultima, infatti, il luogo della presenza attuale di ciò che è attualmente presente, di ciò che è presente nella memoria e di ciò che è presente nell'attesa del futuro.

2.4. *L'ente reale e l'intenzionalità*

Abbiamo detto che l'ente reale è interno all'orizzonte dell'ente intenzionale, ma Pérez ci invita anche a considerarlo in un modo più preciso come l'ente individuale opposto in qualche modo all'universale, ovvero all'ente di ragione. Gnoseologicamente, il concetto di ente reale indica la specie che per prima e immediatamente si imprime nell'intelletto grazie al concorso dell'intelletto agente, ma non dell'intelletto possibile, ovvero dell'intelletto percettivo di tutto ciò che entra sotto tale specie⁹⁹.

La specie impressa propria dell'ente reale non è quella specie per mezzo della quale l'intelletto possibile conosce l'universale, ma è piuttosto la specie intenzionale della cosa stessa presente all'intelletto, originata nell'immaginazione e prodotta dall'intelletto agente. Noi sappiamo già che la specie impressa è semplicemente il modo passivo e oggettivo di esprimere l'atto dell'intellezione. L'ente reale, dunque, è ciò che è capace di apparire all'intelletto, perché per propria natura è intelligibile.

⁹⁷ I riferimenti testuali al tema della *memoria* negli scritti di Agostino sono numerosi. Ricordo in particolare: AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, Lib. X. Lo studio più recente su questo tema è il seguente: B. CILLERAI, *La memoria come "capacitas Dei" secondo Agostino. Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008.

⁹⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 21: «Tale igitur unum, quod simul sit verum et volibile ex iudicio vero, vocari potest ens reale, prout ens reale praescindit a simplicibus, et composito intrinsece, aut extrinsece permanente, aut successivo».

⁹⁹ *Ibidem*: «Voco reale conceptum illum, quem formamus immediate, et primo per speciem illam impressam genitam a phantasia, et intellectu agente non intellectu possibili, seu percettivo omnium per tale species».

In ogni caso, questi nuovi accenni alla specie impressa come altra dalla specie per la quale l'intelletto conosce l'universale, ci danno modo di approfondire la questione, ravvisando una probabile influenza sul pensiero di Pérez delle pagine del *De anima* di Suárez dedicate alla conoscenza del singolare materiale.

In effetti, anche per Suárez, nell'atto di conoscenza del singolare sono implicati soltanto l'intelletto agente e l'immaginazione. Quest'ultima non è sufficiente alla conoscenza del singolare, poiché è necessario sempre che ciò che è conosciuto dall'intelletto sia conosciuto mediante una specie, cioè rappresentato per azione dell'intelletto. Anche nel caso si accogliesse la dottrina di Tommaso d'Aquino, che ammette soltanto una conoscenza del singolare mediata da una *conversio* o *reversio ad phantasmata*¹⁰⁰, ci si dovrebbe chiedere attraverso quale specie possa avvenire questa *conversio*. Suárez sostiene che la sola immagine, ovvero il fantasma, non è sufficiente alla conoscenza immediata dell'oggetto, cioè affinché l'oggetto singolare sia immediatamente presente all'intelletto¹⁰¹. È, infatti, contro la stessa esperienza – spiega Suárez – che si debba passare dall'universale prima di ritornare sull'immagine del singolare¹⁰². La conoscenza del singolare è, invece, ciò che vi è di più immediato nelle operazioni spirituali.

Il concetto di ente reale, cui Pérez fa riferimento sta ad indicare tutti quei singolari che possono essere oggetto di conoscenza immediata. Si tratta dunque di un significato di "realtà" come individualità attualmente esistente, nel senso di quella che Christian Wolff chiamerà *Wirklichkeit*¹⁰³. Se non che, in Pérez vi è una consapevolezza in più rispetto a Suárez. Sappiamo, infatti, che ente reale è prima di tutto la sostanza spirituale e solo secondariamente il singolare materiale. Non solo. L'altra condizione necessaria affinché qualcosa si possa dire "ente reale" è che si dia la presenza in esso di tutte le proprietà trascendentali. Quindi: se è vero che il primo sinonimo di ente reale è "uno in senso numerico", tuttavia l'unità numerica (perezianamente intesa) non può mai essere disgiunta dalla bontà vera e non semplicemente apparente, come può essere l'universale o il falso. Infatti, precisa Pérez, l'universale non è ente reale, ma piuttosto ente di

¹⁰⁰ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 86, a. 1; ID., *De Veritate*, q. 2, a. 6.

¹⁰¹ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De anima*, Lib. IV, cap. 3, in *Opera omnia*, t. III, ed. D. M. ANDRÉ, Vivés, Paris 1855, pp. 723b-724b. Su questo tema si veda T. RINALDI, *Cognitio singularis materialis. De anima*, Levante, Bari 1998.

¹⁰² FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De anima*, Lib. IV, cap. 3, op. cit., p. 724b.

¹⁰³ CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, § 14, Renger, Halle 1751¹¹ (1^a edizione del 1720).

ragione¹⁰⁴; e sebbene anche l'ente reale sia a proprio modo ente intenzionale, sappiamo che sotto l'orizzonte dell'intenzionalità si può annidare anche il falso: non solo ciò che realmente è, ma anche ciò che è soltanto in apparenza senza un corrispettivo reale che lo renda vero.

Vi è, poi, un'ulteriore definizione di ente reale che va nella direzione di ciò che si era detto precedentemente riguardo all'implicazione tra intellettualità e intelligibilità. Infatti, spiega Pérez, si dice ente reale «il principio di distinzione, motivo formale della potenza intenzionale»¹⁰⁵. Per comprendere a fondo i termini di questa definizione sarebbe necessario avere a disposizione i trattati sulla logica e sull'anima. Possiamo, dunque, basarci semplicemente su alcune indicazioni presenti nei testi a nostra disposizione. Per “principio di distinzione” si intende quel positivo a partire dal quale è possibile costruire il negativo contraddittorio. Pérez chiama tale positivo «primo fondamento della nominazione contraddittoria»¹⁰⁶. Infatti, nella predicazione autocontraddittoria ‘Pietro, non-Pietro’ il fondamento del negativo è il positivo ‘Pietro’. Detto in altro modo, il principio di distinzione è anche ciò a partire da cui è possibile iniziare a numerare. Si tratta, di una ripresa di temi già esposti: l'ente reale è convertibile con ciò che gode di una unità numerica (*unum numero*)¹⁰⁷. In questo modo Pérez sostiene l'originarietà del positivo sul negativo come condizione di consistenza semantica anche del negativo. Ora, questo positivo che è principio di distinzione è di nuovo l'io, secondo l'avvertenza fondamentale del *De visione Dei*.

Chiarito che cosa significhi principio di distinzione, rimane da spiegare cosa intenda Pérez per “motivo formale” (*motivum formale*) e per “potenza intenzionale” (*potentia intentionalis*). La prima espressione indica “ciò per cui qualcosa è amato o

¹⁰⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 23: «Cum ergo entitas, et bonitas vera proportionaliter crescat et tantum sit ens, quantum est bonum, quod est proprietas entis. Patet si nullum sit bonum et intelligibile, nullam veram bonitatem habeat dicendum esse iuxta communem hominum conceptionem, nullam entitatem realem habere. Quod autem unitas numerica requiratur patet etiam manifeste, nam universalis, quae non reducitur ad singularitatem, non censetur entia realia, sed rationis».

¹⁰⁵ *Ibi*, disp. 1, cap. 2, f. 24 (OP I, n. 17, p. 4a): «Dico *ens reale esse principium distinctionis motivum formale potentiae intentionalis*».

¹⁰⁶ *Ibidem*: «Principium distinctionis ex se patet quid sit, est enim primum fundamentum nominationis contradictoriae».

¹⁰⁷ *Ibidem*: «[Principium distinctionis] uno verbo, est id a quo possumus incipere numerationem. Quis autem est, qui nesciat numerationem itaque hoc est quod diximus § praecedenti *unum numero*, quamvis expresse non dicitur, sed inferatur».

conosciuto”¹⁰⁸. In altri termini, il motivo formale è ciò che muove all’atto di amore o all’atto di conoscenza. Per potenza intenzionale, invece, si intende qualunque facoltà capace di rivolgersi ad altro. Questa può essere una potenza conoscitiva, come lo sono il senso o l’intelletto, ma anche una potenza appetitiva, come lo sono la volontà e l’appetito sensitivo¹⁰⁹.

L’aspetto più rilevante del pensiero pereziano su questo punto consiste nell’intuizione per cui si può dire ente soltanto ciò che è intenzionato da un intelletto e da una volontà. Pérez parla dell’ente reale come del soggetto assoluto (*subiectum absolutum*), sottointeso dalla definizione di potenza intenzionale, poiché è il correlato necessario di ogni potenza intenzionale, la quale è sempre qualcosa di relativo a un assoluto. I termini relativi, infatti, si fondano sempre su un termine assoluto. Il gesuita navarrino precisa che la relazione in quanto tale è qualcosa di misurabile e intelligibile attraverso una misura, e la misura è qualcosa di sciolto nella conoscenza di sé da una relazione di misura¹¹⁰. Dire “potenza conoscitiva” o “potenza appetitiva”, quindi, significa sempre implicare la relazione con l’ente reale, diversamente verrebbe meno la stessa potenza. È l’ente reale, infatti, che è la misura mediante la quale è possibile conoscere anche la potenza intenzionale, ed è una misura non misurabile.

Se volessimo dare un volto al “motivo formale” dovremmo di nuovo ricorrere all’Io. È infatti l’Io ad essere oggetto formale di qualunque intelletto e di qualunque volontà. Il complesso della dottrina pereziana sull’ente reale costituisce uno sviluppo piuttosto originale della dottrina dei trascendentali contenuta nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1. Come è noto, in quel luogo Tommaso d’Aquino considera tutti quei nomi dell’ente che non aggiungono nulla ad esso, ma ne esprimono semplicemente un particolare modo di essere. In un primo modo di considerazione

¹⁰⁸ *Ibidem*: «Quid autem sit motivum formale, ex proemio logicae est notum omnibus; nam est id, propter quod aliquid amatur, aut cognoscitur».

¹⁰⁹ *Ibidem*: «Dixi *potentiae intentionalis*, nullam determinando: est autem potentia intentionalis, quae vel est cognoscitiva, ut sensu aut intellectus, vel est appetitiva ex cognitione, ut voluntas, et appetitus sensitivus».

¹¹⁰ *Ibi*, ff. 24-25 (OP I, p. 4a-b, n. 18): «Dico ergo subtractum huius definitionis, et quasi subiectum absolutum esse ens reale, ut sic, quod formata hac definitione statim occurrit quin possit formatio illius conceptus impediri. Haec enim est regula generalis in intellectu humano conceptum relativum, et entitativum nunquam esse primum supponere aliquid absolutum, seu absolute conceptum cui relatio, seu connotatio incumbat, et innitatur. Relatio enim ut relatio est quid mensurabile et intelligibile per mensura, mensura autem est quid absolutum in sui cognitione a relatione mensurationis, qui enim mensurat pannum, de cuius quantitate dubitatur sumit mensura prius nota, alioqui non esset mensura ergo necesse est ad conceptum relativum supponi aliquem absolutum re aut ratione distinctum».

l'ente si divide nelle diverse categorie; mentre, in un secondo modo, l'ente è studiato attraverso dei nomi generici che dicono tutto l'ente, ma secondo un certo aspetto. Quest'ultimo modo di considerazione si distingue a sua volta, a seconda che l'ente venga considerato di per sé – e allora si ottengono i trascendentali *res, unum, aliquid* –¹¹¹, oppure

secondo la convenienza di un ente all'altro e questo certamente non può essere a meno che non si prenda ciò che è nato per convenire con ogni ente. Ebbene questo è l'anima che è “in qualche modo tutte le cose”, come è detto nel Libro III del *De anima*. Nell'anima, infatti, vi è una potenza conoscitiva e una appetitiva. Quindi, questo nome bene esprime questa convenienza all'appetito, per questo all'inizio dell'*Etica* si dice che “il bene è ciò che tutte le cose desiderano”. Questo nome vero, invece, esprime la convenienza dell'ente all'intelletto¹¹².

La ragione del convenire dell'ente e dell'anima è la stessa trascendentalità dello spirituale, ovvero quella tendenza realizzata o soltanto formale verso l'*omnitudo* che ogni Io possiede. Se, infatti, volessimo dare all'*ens* di cui parla Tommaso un nome più determinato, dovremmo ricorrere – in accordo con le indicazioni complessive pereziane – innanzitutto all'Io. È quest'ultimo, infatti, ad essere 1) *unum*, ovvero indiviso in sé; 2) *aliquid*, ovvero distinto dall'altro da sé; 3) *verum*, ovvero oggetto formale dell'intelletto; 4) *bonum*, ovvero oggetto formale della volontà. A ben vedere, l'Io è anche il corrispettivo dell'*ens* come *res*, ossia dell'ente in quanto dotato di un'essenza che si possa dire affermativamente che è¹¹³. L'Io è, infatti, ciò la cui esistenza è innegabile ed evidente quanto quella del PDNC, dunque è *res*.

¹¹¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 1, a. 1, op. cit., pp. 4b-5a.

¹¹² *Ibi*, p. 5a: «Secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae “quodammodo est omnia”, ut dicitur in III *De anima*: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio *Ethicorum* dicitur quod “bonum est quod omnia appetunt”, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum».

¹¹³ *Ibi*, p. 5a: «Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res».

PARTE QUARTA

La Deitas

L'Io non è prerogativa soltanto dell'uomo, ma principalmente di Dio. L'Io è, infatti, l'oggetto formale di qualsiasi sostanza spirituale, la quale può esercitare la propria intelligenza secondo modalità particolari. Rimane vero, tuttavia, che vi sono dei tratti in comune tra l'intelligenza divina, angelica e umana: 1) la capacità di dire Io; 2) l'essere in qualche modo tutte le cose. Ora, questa capacità di essere tutte le cose, nel caso di Dio si realizza in modo perfetto, non solo formalmente, come nelle creature, ma anche materialmente.

Dopo aver approfondito lungamente il tema dell'intenzionalità umana, non senza qualche riferimento alla conoscenza in generale, e dopo aver ricostruito la posizione pereziana quanto ai trascendentali dell'essere che sono insieme trascendentali dell'Io. Possiamo finalmente iniziare a parlare dell'Essenza divina e lo facciamo innanzitutto introducendo alcune chiarificazioni terminologiche e alcune avvertenze riguardanti il linguaggio teologico, che ci aiutano fin da subito a comprendere che il pensiero pereziano rappresenta una presa di distanza dalla tradizione nominalistica e un ritorno a posizioni teoriche che trovano nel francescano Pietro Aureolo una delle loro fonti primarie. Il generale, questa Parte del presente lavoro verranno affrontati diversi temi che si inseriscono in tre direzioni fondamentali: 1) le possibilità del linguaggio teologico; 2) gli attributi divini e la possibilità di distinguerli in Dio; 3) la conoscenza necessaria che Dio ha di sé e dei possibili.

1. Note sui limiti del linguaggio teologico nel pensiero pereziano

Quando Pérez si chiede se il teologo attraverso la ragione naturale possa dimostrare che Dio è conoscente e intelligente, egli affronta diversi argomenti sfavorevoli a questa tesi. In effetti, sembra che tutto ciò che si predica di Dio lo si possa enunciare o attraverso la via della teologia affermativa o attraverso quella della teologia negativa. Nel primo caso, ad esempio, predichiamo la sapienza di Dio a partire dalla nostra esperienza, ma ne parliamo metaforicamente, poiché la sapienza di Dio è al di là della sapienza umana. Nel secondo caso, invece, il riferimento immediato è alla teologia negativa di Dionigi, secondo la quale tutto ciò che si predica di Dio, a partire dalle creature, lo si può dire soltanto avendo cura di rimuovere tutte le imperfezioni che si riscontrano nel mondo. Per esprimersi con maggiore precisione, si dovrà dire, allora,

che rispetto all'intelligenza e alla sapienza umane, Dio è superintellettuale (*superintellectualis*) e supersapiente (*supersapiens*)¹. A questo argomento Pérez risponde nel modo seguente:

Noi, cioè gli uomini e gli angeli, non possiamo intendere con le forze della natura l'essenza o una qualche formalità divina, ma soltanto con concetti impropri e mutuati dalle creature, le quali sono conosciute negli stessi [concetti] e a somiglianza delle quali percepiamo imperfettamente e in modo diminuito le cose divine. Questo fa sì che non possiamo con un concetto proprio dire di Dio che cosa [Egli] sia, ma che cosa non sia e sopra che cosa, o meglio di che cosa sia causa, quale amore porti alle creature, ecc. Queste, infatti, sono dei connotati creati, manifesti a noi in se stessi. Questo vero non prova in alcun modo che non possiamo concepire Dio imperfettamente e attribuire a quello dei predicati comuni a Dio e alla creatura, e anche alcuni [predicati] propri di Dio. Tuttavia, crediamo sempre che Dio sia oltre e sia diverso da ciò che pensiamo con le forze della natura, non certamente secondo una ragione concepita (spesso, infatti, concepiamo e pensiamo Dio), ma secondo un modo di conoscere. Dionigi e i Padri non meditarono altro².

La sproporzione delle forze del nostro intelletto non elimina la possibilità di un discorso razionale su Dio. Certo, i concetti che le creature intellettive elaborano sono assolutamente impropri perché tratti da ciò che è a loro maggiormente manifesto, ovvero le altre creature, ma non da una conoscenza diretta dell'Essenza divina. Le creature sono soltanto connotati creati di Dio, che permettono di conoscerlo soltanto in modo imperfetto. Tuttavia, rimane possibile parlare di Dio attraverso dei concetti comuni a Dio e alle creature, benché non del tutto adeguati per concepire l'Essenza divina. Ciò che i Padri e Dionigi Pseudo-Areopagita intendevano esprimere è la possibilità di continuare a parlare di Dio facendo attenzione a non ridurlo al nostro modo limitato di concepire.

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., f. 6r, n. 10 (OP I, p. 111b, n. 10): «Quicquid de Deo enuntiare possumus vel est per theologiam affirmativam vel per theologiam negativam. Si per negativam solum possumus removere ea quae imperfectionem dicunt, dicentes Deum nec esse colorem neque saporem neque corpus neque angelum. Si per affirmativam non possumus attribuire Deo aliquid repertum in creaturis, sed Deum esse super illud, ut passim loquitur D. Dionysius dicens, Deum esse superintelligibile, superintellectuale, supersubstantiale, etc. Igitur non possumus demonstrare Deum esse sapientem, sed supersapientem».

² *Ibi*, n. 112, ff. 34-34bis (OP I, n. 112, p. 128): «Respondeo nos scilicet homines et angelos proprio conceptu non posse naturae viribus intelligere essentiam aut formalitatem aliquam divinam, sed solum alienis conceptibus mutuatisque a creaturis, quas in se ipsis cognoscimus et ad quarum similitudinem divina percipimus imperfecte, atque diminute. Hinc fit non posse nam proprio conceptu dicere de Deo quid sit, sed quid non sit et supra quid sit, imo cuius causa sit, quarum creaturarum amor etc. Haec enim sunt creata quaedam connotata nobis in se ipsis conspicua. Verum hoc minime efficit, ne Deum possimus imperfecte concipere et illi tribuere praedicata communia Deo et creaturis et quaedam etiam Dei propria, Deum tamen semper creadamus esse supra et diversum ab eo, quod naturae viribus cogitamus; non quidem secundum rem conceptam (saepe enim Deum concipimus et cogitamus) sed secundum cognoscendi modum. Neque aliud voluere Dionysius et Patres».

I Padri della Chiesa avevano spesso ricordato che nessun nome affermativo di Dio significa la Sua natura, ma soltanto quelle proprietà che si approssimano (*circumstant*) alla natura divina. Giovanni Damasceno nel suo *De fide orthodoxa* era stato uno dei più decisi sostenitori di questa tesi: «qualunque cosa – afferma il Padre greco – diciamo di Dio per teologia affermativa, non ci fa conoscere la sua natura, ma quelle cose che riguardano la natura (περὶ τὴν φύσιν). Infatti, anche se tu dicessi buono, giusto, sapiente e qualsiasi altro [attributo], non diresti la natura di Dio, ma quelle [proprietà] che riguardano la natura»³. Da ciò alcuni contemporanei di Pérez hanno creduto di inferire legittimamente che gli attributi di Dio, come la sapienza e la bontà, potessero essere distinti virtualmente intrinsecamente da Dio, poiché non ne dicono la natura; sebbene – ancora Pérez – da una tale tesi scaturirebbero diverse assurdità che nemmeno questi autori sarebbero disposti ad accettare⁴.

La tesi in parola porterebbe a distinguere la natura di Dio dalla natura intellettuale e dalla natura vivente e da tutti quei nomi che per teologia affermativa vengono predicati di Dio. Secondo Pérez, quando i Padri della Chiesa dicono che nomi quali “sapienza”, “bontà”, “volontà” non ci fanno conoscere la natura di Dio, non vogliono far riferimento a una qualche distinzione virtuale tra Dio e i suoi attributi⁵. Bisogna, infatti, tener presente che Dio è il Primo ente ed è illimitato, mentre le creature sono enti in senso secondario e sono limitate. Dunque, qualunque concetto possiamo formare a somiglianza delle creature, necessariamente patirà una certa limitazione. Tutto ciò che si predica di Dio per teologia affermativa sarà allora qualcosa di limitato, poiché il nostro

³ IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, Lib. I, 4, Migne PG 94, coll. 789-1227.

⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, dist. Disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 237a, n. 71: «Alia interpretatio Patrum est, ipsis esse familiare, afferere nullum nomen Dei affirmativum eius naturam significare, sed solum ea, quae naturam circumstant. Ita esprese Damascenus lib. I *Orthodoxae fidei: Quaecumque*, inquit, *per theologiam affirmativam de Deo dicimus, non naturam eius, sed ea, quae sunt circa naturam insinuant. Nam etsi bonum, iustum, si sapiens, si quodvis aliud dixeris, non naturam dicis Dei, sed ea, qua circa naturam.* Ex qua doctrina Patrum, si velint inferre adversarij, sapientiam et bonitatem non constituere naturam Dei, sed ab ea virtualiter intrinsece distingui, infinita sequentur absurda, quae ipsi adversarij non concedent».

⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 237a-b, n. 71: «Sequetur enim, conceptum naturae intellectualis et naturae viventis distingui virtualiter intrinseca a natura Dei, quia sunt nomina, quae per theologiam affirmativam de Deo enuntiantur. Patet ergo manifeste, dum Patres dicunt nomen sapientiae, bonitatis, aut voluntatis non insinuare naturam Dei, noluisse significare distinctionem virtualemente intrinsecam.

modo di concepire è limitato. Per questo non ci farà conoscere l'Essenza divina, ma sarà una sorta di affezione che si approssimerà a tale essenza⁶.

È Gregorio di Nissa a ispirare molte delle considerazioni pereziane sui limiti del linguaggio teologico, ma anche un certo impianto ontologico platonico, nella misura in cui il Padre greco può essere considerato, come evidenziato da Claudio Moreschini, «uno dei maggiori rappresentanti del cosiddetto 'platonismo cristiano'»⁷. Il gesuita navarrino ricorda che nell'opera intitolata *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, Gregorio di Nissa aveva sostenuto che i nomi che imponiamo a Dio non ne significano la sostanza e la natura, sebbene ciò non voglia dire che non la significhino per lo meno confusamente *ex parte obiecti*. Eppure la nostra mente non è mai in quiete rispetto alla conoscenza di Dio, sollecitata continuamente dal desiderio di conoscere. Molti nomi, poi, si limitano a dire semplicemente che cosa Dio non è, come “incorruttibile” e “immortale”. Altri nomi, invece, indicano soltanto l'efficacia della natura divina, come “onnipotente” o “onnisciente”. Vi sono, infine, dei nomi che esprimono l'eminenza di Dio rispetto al creato, come i termini “supersostanziale” e “superintellettuale”. In ogni caso si tratta di nomi elaborati per rimuovere eventuali imperfezioni che riscontriamo nelle creature, ma che logicamente parlando (*logice loquendo*) non sono nomi essenziali di Dio né esprimono la natura di Dio in senso assoluto a partire dal nostro modo di concepire⁸.

⁶ *Ibi*, p. 237b, n. 71: «Quid ergo significarunt? [...] Respondeo naturam Dei hoc habere proprium ut sit penitus primum ens et illimitatum, cum tamen creaturae omnes sint entia quaedam secundaria et limitata. Quare quicquid concipitur ad similitudinem creaturae, necessario concipitur instar entis secundarii et limitati. Cum ergo Deum concipere per theologiam affirmativam aliter non possimus, quam instar creaturae, sit profecto, omnem conceptum positivum de Deo a nobis in hac vita efformabilem esse ex modo concipiendi secundarium et quasi limitatum. Ergo propter limitationem non significabit plene divinam naturam et propter consequentem rationis consideratam in conceptu ut secundario, neque ex modo concipiendi erit essentia, sed tanquam affectio circumstans naturam».

⁷ Cfr. C. MORESCHINI, *Introduzione*, in GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, pp. 15-16.

⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap., 5, op. cit., p. 237b, n. 72: «Respondeo ex Nysseno in libro, quo probat, non posse esse tres Deos, nomina quae imponimus Deo non significare substantiam et naturam divinam, non quia aliquo modo multa nomina illam ex parte obiecti non significant saltem confuse. [...] sed quia ita significant, ut non reliquatur locus quaestioni, *quid Deus in se?* Mente nostra non obtinente quietem a desiderio illud sciendi quaedam enim nomina sunt negativa, ut incorruttibile et immortale, quae ut ipse Nyssenus afferit non tam dicunt quid sit Deus, quam quid non sit. Quaedam significant efficaciam divinae naturae, ut omnipotens, omnisciens etc. Quaedam vero eminentiam, ut supersubstantialis et <super>intellectualis, quorum nominum notio, cum sumatur vel ab imperfectione, quam a deo removemus nobis per se notam aut ab operatione aliqua creata aut a creatione, cui Deus praeminet [...] non sunt logice loquendo ea nomina essentialis, neque absolute ex modo concipiendi naturam Dei significant». Per il testo di Gregorio di Nissa, cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, 5, 7-8, Migne PG 45, coll. 116-136. Al paragrafo 7 è espressa in modo esplicito la dottrina di Gregorio, secondo la quale i nomi che attribuiamo a Dio non significano l'Essenza divina, ma

Quando i Padri – e con loro Gregorio di Nissa – dicono che, ad esempio, il nome “onnipotenza” non significa la natura, non negano questo *ex parte obiecti*, come se Dio non fosse capace effettivamente di fare tutto ciò che è possibile dal punto di vista fisico⁹ e metafisico, ma negano soltanto che quel nome significhi l’Essenza divina dal punto di vista logico. In questo modo, non possiamo smettere di interrogarci su che cosa sia Dio e sul perché Dio possieda l’attributo dell’onnipotenza. I nostri nomi non dicono direttamente che cosa Dio sia, ma soltanto che cosa possa fare, che cosa veda, a che cosa sia superiore e che cosa non sia. Non vi è un nome che permetta di dire che cosa sia Dio secondo l’ultima risoluzione logica, poiché questo non è possibile finché Dio non sarà visto¹⁰. L’ultima risoluzione logica è l’*esse apparens*, di questo di occupa la logica, ma fintanto che Dio non appaia, l’uomo sarà costretto a formulare nomi impropri per parlare di Dio, sebbene tali nomi siano utilizzabili in sede metafisica. In questo l’*homo viator* differisce dai Beati, poiché questi vedono in Dio, l’efficacia, la rimozione dell’imperfezione e l’eminenza; nomi che noi assumiamo dalle creature e con i quali denominano imperfettamente e confusamente l’Essenza divina¹¹.

Dio è, dunque, ineffabile e non vi è alcun nome che possa esprimerlo, se non dicendo qualcosa dal punto di vista logico riguardo all’essenza; e tuttavia Pérez rifiuta l’idea che non si possa attingere *ex parte obiecti* l’Essenza divina con alcun nome¹².

La posizione pereziana è di equilibrio tra l’ammissione dei limiti della mente umana nel pensare Dio e la possibilità di coglierne in qualche modo alcuni aspetti essenziali. Il discorso teologico, anche della teologia razionale, è limitato, poiché Dio

soltanto quelle caratteristiche che la riguardano: «Noi, invece, seguiamo i suggerimenti della Scrittura, e quindi abbiamo appreso che la natura di Dio non ha nomi e non la si può indicare e che, qualunque nome possa essere trovato dalla consuetudine umana o possa esserci stato tramandato dalle Scritture, esso sta ad indicare una di quelle caratteristiche che sono pensate a proposito della natura di Dio, ma non ne può certo comprendere il significato» (*Ibi*, 5, 7).

⁹ Riguardo a questa espressione diremo in seguito. Secondo Pérez, infatti, Dio vive una vita fisica. L’utilizzo dell’aggettivo *physicus* dunque non è ristretto soltanto alla creazione.

¹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De volutante Dei*, disp 2, cap. 5, op. cit., p. 237b, n. 72: «Quare cum dicunt Patres, nomen omnipotentiae, v.g. non significare naturam, non negant ex parte obiecti, omnipotentiam esse naturam physice et metaphysice, sed solum negant significare naturam logice et ita ut relinquatur locus quaestioni, quid est Deus? Et quare Deus habet hoc attributum? Potius enim significant haec nomina, quid possit Deus, quid videat, quibus emineat et quid non sit, cum tamen interim aliquantulum dicatur, quid sit Deus, non tamen secundum ultimam, ut ita loquar, resolutionem logicam. Haec enim videntibus Deum est penitus impossibilis».

¹¹ *Ibidem*: «In re a Beatis differimus, qui eminentiam, efficaciam et remotionem imperfectionis cognoscunt in Deitate clare visa, non Deitatem ut nos a creaturis imperfecte et confuse denominantes, ab illisque sumentes».

¹² *Ibidem*: «Quare merito Deus dicitur ineffabilis et eius essentiam nullo nomine posse exprimi, sed solum quae logice loquendo circumstant essentiam. Cum tamen falsissimum sit nullo nomine ex parte obiecti posse attingi essentiam divinam».

non appare, ovvero non può essere il contenuto di quella forma che è l'*esse apparens*: questo è il senso dell'impossibilità di cogliere Dio *logice loquendo*. Ciò nonostante, il discorso teologico è capace di cogliere aspetti del suo oggetto di indagine dal punto di vista metafisico.

1.1. *La perfectio simpliciter simplex*

Il conoscere, come la volontà, la sapienza, la giustizia e gli altri attributi divini, è una perfezione assolutamente semplice (*perfectio simpliciter simplex*). L'espressione risale probabilmente a Duns Scoto, ma la sua fonte remota è il *Monologion* di Anselmo d'Aosta, nel quale il maestro benedettino aveva descritto le perfezioni assolute, e non relative, come quelle la cui presenza nell'ente è meglio della loro assenza. Colui che possiede la sapienza, questo uno degli esempi anselmiani, è migliore rispetto a colui che *simpliciter* non la possiede¹³.

Duns Scoto, riprendendo il testo anselmiano, scrive che la perfezione in senso assoluto (*perfectio simpliciter*) è quella il cui esserci è migliore rispetto al suo non esserci¹⁴. Inoltre, il teologo francescano spiega che ogni perfezione in senso assoluto è perfezione assolutamente semplice. Si tratta, infatti, di una vera e propria irriducibilità di quella perfezione a due perfezioni più semplici che eventualmente dovrebbero ricoprire una il ruolo di atto e l'altra il ruolo di potenza¹⁵.

¹³ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, P. III, cap. 15, in *Opera omnia*, t. I, ed. F. S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et filios, Edimburgo, 1966, p. 28: «Illis itaque quae relative dicuntur omissis, quia nullum eorum simpliciter demonstrat alicuius essentiam, ad alia discutienda se convertat intentio. Equidem si quis singula diligenter intueatur: quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. 'ipsum' autem et 'non ipsum' non aliud hic intelligo quam verum, non verum; corpus, non corpus; et his similia. Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens, id est: melius est sapiens quam non sapiens. [...] Omne quippe non sapiens simpliciter, in quantum non sapiens est, minus est quam sapiens; quia omne sapiens melius esset, si esset sapiens».

¹⁴ I curatori dell'edizione critica di Duns Scoto segnalano la definizione di *perfectio simpliciter* e il riferimento ad Anselmo come *textus a Duns Scoto cancellatus*. Tuttavia, tale testo risulta nelle edizioni più antiche dell'*Opera omnia* di Scoto. IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, in *Opera omnia*, ed. C. Balić et alii, Typis polyglottis Vaticani, Civitas Vaticana 1950, p. 347, n. 384: «'Perfectio simpliciter' est quae "melius est ipsum esse quam non esse", Monologion cap. 1; quod sic intelligitur, quod 'perfectio simpliciter' est melius, quocumque sibi impossibili in quocumque supposito absolute considerato, hoc est, non determinando in qua natura sit illud subsistens».

¹⁵ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Quaestiones quodlibetales*, q. 1, n. 4, in *Opera omnia*, vol. XXV, Vivès, Parigi 1895, p. 10a: «Omnis perfectio simpliciter est simpliciter simplex. Probat, si est aliquo modo resolubilis in distincta, sint A et B, neutrum potest esse perfectio simpliciter simplex, quia tunc

Più di un secolo dopo Scoto, Gabriel Biel (1415-1495) affronta la questione delle perfezioni assolutamente semplici nel Libro I del suo *Commento alle Sentenze*, d. 7, q. 3, a. 3. La disamina di Pérez riguardo alla natura della perfezione assolutamente semplice parte proprio da qui¹⁶.

Secondo Biel, la *perfectio simpliciter* può essere intesa, in primo luogo, nel senso di una perfezione assolutamente somma e infinita, non compatibile con alcuna imperfezione. Le relazioni divine, ovvero le Persone trinitarie, e qualsiasi cosa sia in Dio si dice perfetta in senso assoluto in questo primo modo¹⁷. In secondo luogo, si dice “perfezione in senso assoluto” quella che compete a qualsiasi cosa assolutamente perfetta. In questo senso, nessuna relazione divina è perfetta in senso assoluto, poiché non compete a tutte le altre Persone trinitarie; sebbene non si possa dire nemmeno che sia imperfetta¹⁸.

La posizione di Biel è accolta da Pérez soltanto parzialmente. Essa è vera soltanto se si parla della perfezione in senso assoluto considerata nei singolari, ma poiché si parla di perfezioni in senso assoluto anche nei riguardi di alcune ragioni comuni (*rationes communes*) a Dio e alla creatura, è necessario spiegare in che cosa consista la perfezione in senso assoluto, astratta dalla perfezione presa in senso singolare e dalla perfezione in genere¹⁹.

A questo proposito, Pérez nota anche che Biel aveva proposto, in altro luogo, una distinzione diversa tra due sensi di *perfectio simpliciter*. Il primo senso sta per la perfezione considerata nella cosa, e poiché nella realtà non ci sono universali, esso

unum non faceret per se unum cum reliquo, quia non est per se unum ex quibuscumque distinctis, nisi unum sit sicut actus et aliud sicut potentia».

¹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 114a, n. 26: «Gabriel in I dist. 7, q. 3, a. 3, docet perfectionem simpliciter bifariam usurpari posse. Primo ut significet perfectionem summam, infinitam et impossibilem cum omni imperfectione, quo sensu etiam <relationes> divinas, ait posse dici perfectiones simpliciter. Secundo ut significet perfectionem, quae inest omni supposito simpliciter perfecto, idest habenti perfectionem simpliciter in prima acceptione explicatam. Quo sensu sola essentia divina et essentialia Dei sunt perfectiones simpliciter, non vero relativa».

¹⁷ GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, I, d. 7, q. 3, a. 3, ed. W. Werbeck-U. Hofmann-J.C.B. Mohr, Tubinga 1979, vol I, p. 305: «Perfectio simpliciter dupliciter accipit. Uno modo pro perfectionem, quae est simpliciter summa et infinita, impossibilis omni imperfectioni. Isto modo relationes et quicquid est in Deo, est simpliciter perfectum, seu perfectio simpliciter».

¹⁸ *Ibidem*: «Alio modo perfectio simpliciter dicitur, quod competit cuilibet simpliciter perfecto et sic nulla relatio in divinis est perfecta simpliciter. Nec tamen imperfecta quia nulla relatio competit omnibus personis».

¹⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 114b, n. 27: «Haec sententia Gabrielis vera est, si loquamur de perfectione simpliciter in singulari accepta. Attamen quia de nonnullis rationibus communibus Deo et creaturis saepe dici solet esse perfectiones simpliciter, oportet explicare quid sit perfectio simpliciter abstracta a perfectione singulariter et in genere accepta».

coincide esattamente con la prima accezione di *perfectio simpliciter* della prima distinzione ricordata sopra. Biel scrive, infatti, che la perfezione in senso assoluto nella cosa è quella che di per se stessa non include alcuna imperfezione, attribuendo questa perfezione soltanto a Dio²⁰. Vi è poi un secondo senso di *perfectio simpliciter*, sebbene improprio, per il quale la perfezione è considerata come perfezione predicabile, cioè come concetto universale che non include l'imperfezione e nemmeno permette di inferirla. A questo secondo senso di *perfectio simpliciter* appartiene ogni ragione comune a Dio e alla creatura²¹.

Pérez non è soddisfatto nemmeno di questo secondo tipo di distinzione poiché risulta piuttosto imprecisa. Non tutte le ragioni comuni a Dio e alla creatura sono, infatti, perfezioni in senso assoluto. L'essere padre, ad esempio, è una di queste ragioni comuni²². Secondo Pérez, l'errore di Biel consiste nel non aver distinto adeguatamente la *perfectio simpliciter* dalla *perfectio simpliciter simplex*²³ e nell'essere stato poco aderente alla definizione di Anselmo che è invece approvata da tutti i teologi²⁴.

La definizione di *perfectio simpliciter* che Pérez fornisce, tenendo conto del magistero di Anselmo, è dunque la seguente:

²⁰ GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 2, a. 1, op. cit., pp. 147-148: «Perfectio attributalis dupliciter accipitur. Uno modo pro re ipsa, quae est perfecta. Alio modo pro signo praedicabili de re perfecta et sic etiam perfectio simpliciter [...] aliquando proprie accipitur pro aliqua re una perfecta nullam includente imperfectionem essentialiter, nec necessario aliquam imperfectionem annexam habente. Et illo modo sola essentia divina est perfectio simpliciter». ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 114b, n. 28: «Quare idem Gabriel in I dist. 2 ait, perfectionem simpliciter posse accipi dupliciter. Primum pro perfectione ut in re accepta; et quia in rebus nullum est universale, fere coincidit cum prima acceptione n. 26 dicta, ait enim, perfectionem simpliciter in re esse illam quae re ipsa nullam includit imperfectionem et hanc perfectionem ait esse propriam Dei».

²¹ GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 2, a. 1, op. cit., p. 148: «Accipitur etiam improprie pro conceptu vel signo rem simpliciter perfectam significante. Videlicet ad quem non sequitur illud de quo praedicatur esse imperfectum, ut haec dictio, sapiens, bonum, vivens, et huiusmodi, quae conveniunt tam Deo quam creaturae». ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 114b, n. 28: «Secundo pro perfectione praedicabili, idest conceptu universali non includente imperfectionem et ex quo per bonam et formalem consequentiam non potest inferri imperfectio et hanc addit esse quamlibet rationem communem Deo et creaturis».

²² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit., OP I, pp. 114b-115a, n. 29: «Haec secunda Gabrielis explicatio non declarat satis quod quaerimus, quia non omnis conceptus Deo et creaturis communis est perfectio simpliciter simplex. Esse enim Patrem Filii naturalis commune est Deo et creaturis et tamen non perfectio simpliciter simplex».

²³ *Ibi*, p. 115a, n. 29: «Oportebat ergo explicare discrimen perfectionis simpliciter qualis est esse Patrem a perfectione simpliciter simplici».

²⁴ *Ibi*, p. 115a, n. 31: «Est praeter dicta alia Gabrielis impugnatio quia non curavit ille suas definitiones accomodare Anselmi definitioni, quam omnes theologi approbarunt».

Perfezione in senso assoluto è quella per la quale ogni ragione opposta secondo l'essenza [*ratio opposita secundum essentiam*] – presa singolarmente [*singulariter*] o secondo qualche suo singolare [*pro singulari*] – include un'imperfezione²⁵.

La *perfectio simpliciter* è quindi quella particolare perfezione che, se istanziata in un qualche singolare, conferisce a quello una certa caratteristica (*ratio*) il cui opposto comporta l'imperfezione. *Singulariter* o *pro singulari* sta ad indicare che o la perfezione è già di suo qualcosa di singolare oppure, se è universale, è considerata secondo una supposizione personale, ovvero a indicare un qualche inferiore nel quale la perfezione viene istanziata²⁶. In ogni caso la perfezione dev'essere istanziata in un individuo affinché si possa parlare di *perfectio simpliciter*.

Rationes oppositas sono quelle caratteristiche che si oppongono tra loro per contraddizione; non possono dunque inerire allo stesso né essere predicate insieme dello stesso. *Rationes oppositas secundum essentiam*, invece, sono quelle caratteristiche che non possono essere predicate insieme di quelle cose che hanno la stessa essenza e natura²⁷, sebbene tra loro si dia un qualche tipo di opposizione come avviene per il Padre e il Figlio²⁸. Dunque, si può parlare di *perfectio simpliciter* soltanto nel caso di una caratteristica la cui caratteristica opposta abbia in comune con la prima la stessa essenza.

Infine, Pérez enuncia la definizione di *perfectio simpliciter simplex*: «perfezione assolutamente semplice è la perfezione in senso assoluto per la quale, presa singolarmente o secondo il singolare, ogni opposta include l'imperfezione»²⁹. Questo tipo di perfezione richiede non soltanto di non avere alcuna ragione opposta alla perfezione secondo l'essenza, ma di non avere alcuna imperfezione in senso generale³⁰.

Pérez dirà anche che l'infinità e la perfezione assolutamente semplice sono lo stesso, non solo realmente, ma anche in senso virtuale intrinseco, e quindi ogni

²⁵ *Ibi*, p. 115b, n. 35: «Perfectio simpliciter est cui singulariter acceptae aut pro aliquo singulari suo omnis ratio secundum essentiam opposita includit imperfectionem».

²⁶ *Ibidem*: «Singulariter aut pro singulari perfectionem accipi est aut eam esse singularem, et ut est, sumi, aut si est universalis, accipi suppositione personali pro aliquo inferiori suo».

²⁷ *Ibidem*: «Rationes oppositas appello, quae eidem simul inesse aut de eodem simul praedicari non possunt. Rationes oppositas secundum essentiam appelli quae non possunt praedicari de habentibus eadem essentiam et naturam».

²⁸ *Ibidem*: «Paternitas ergo et filiatio divinae rationes sunt inter se oppositae, at non sunt oppositae secundum essentiam, habet enim eadem».

²⁹ *Ibi*, p. 115b-116a, n. 35: «Perfectio simpliciter simplex est perfectio simpliciter, cui singulariter acceptae aut pro singulari omnis opposita includit imperfectionem».

³⁰ *Ibi*, p. 116a, n. 35: «Itaque petit haec perfectio nullam habere oppositam secundum essentiam, sed et generali illa ratione non includentem imperfectionem».

perfezione assolutamente semplice deve coincidere con tutte le altre in virtù dell'infinità che le è propria³¹.

Dalla distinzione pereziana tra *perfectio simpliciter* e *perfectio simpliciter simplex* derivano diverse conseguenze. Una di queste comporta che ogni perfezione assoluta necessaria a Dio e comune alle tre Persone sia una perfezione assolutamente semplice, infatti ciò che si oppone a quella perfezione può convenire alla sola creatura e quindi comporta un'imperfezione. Inoltre, nella stessa conseguenza è implicato il fatto che ogni ragione comune alle creature e all'Essenza divina, o assoluta, e necessaria alla perfezione di Dio, è una perfezione assolutamente semplice. Questo è dovuto alla stessa divinità che è un singolare di quella ragione comune. Se quella perfezione è vera di quel singolare, allora il suo opposto include l'imperfezione³². Del resto, ogni perfezione assolutamente semplice è indistinta, anche in modo virtuale intrinseco dall'Essenza divina³³.

Essere cosciente ed essere intelligente sono perfezioni assolutamente semplici, per il fatto che il loro opposto è un'imperfezione, un qualche male e un difetto. Del resto Aristotele aveva notato qualcosa di simile nel libro Λ della *Metafisica*, dicendo che ciò che non è dotato di conoscenza è come se dormisse o fosse quasi morto. Aristotele faceva derivare da questa constatazione l'idea che il non essere cosciente e il non essere intelligente sono imperfezioni. Facciamo notare che Pérez tiene distinti il conoscere dall'intendere, poiché l'intendere è un certo tipo di conoscenza. Gli animali bruti, infatti, pur non intendendo, conoscono per conoscenza sensibile³⁴.

³¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 238a, n. 76: «Quaedam esse, quae titulo infinitatis <et> perfectionis simpliciter simplicis sunt idem, non solum realiter, sed virtualiter intrinsece. Imo omnia, quae hoc titulo sunt idem realiter, sunt etiam idem virtualiter intrinsece».

³² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 116a, n. 38: «Infertur [...] omnem perfectionem absolutam Dei necessariam communemque tribus personis esse perfectionem simpliciter simplicem, nam omnis opposita ipsi creaturae soli convenire potest, ac proinde imperfectionem afferret. Atque hinc infertur, omnem rationem communem creaturis et essentiae divinae seu absolutae, et necessariae perfectioni Dei esse simpliciter simplicem, quia scilicet ratione divinitatis, quae est unum singulare illius rationis communis verum erit de ipsa omnem ei oppositam includere imperfectionem».

³³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 4, cap. 3, op. cit., OP I, p. 272b, n. 15: «Omnem perfectionem simpliciter simplicem esse indistinctam virtualiter intrinsece a divina essentia, patet ex nostra doctrina esse manifestum pro eo priori, in quo existit divina essentia ante caetera omnia».

³⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 4, op. cit. OP I, p. 116b, n. 47: «Primo quia esse cognoscentem et intelligentem est perfectio simpliciter simplex. Ergo Deus est cognoscens atque intelligens. [...] Quia esse non cognoscentem et etiam esse non intelligentem est imperfectio, cum tamen esse cognoscentem et intelligentem sit perfectio. Ergo esse intelligentem est perfectio simpliciter simplex [...]. Nulla autem indiget probatione antecedens, cum sit per se notum, esse non intelligentem esse malum quid, defectum et imperfectionem. Quod enim non cognoscit est quasi mortuum et dormiens, ut egregie

In che cosa consistano l'essere conoscente e l'essere intelligente è già stato detto precedentemente analizzando proprio le pagine che seguono l'elaborazione della dottrina pereziana della *perfectio simpliciter simplex*. Si tratta però di comprendere in che modo si possa predicare l'essere intelligente di Dio e dell'uomo. In altri termini, ci dobbiamo chiedere se l'essere intelligente si predichi di Dio e dell'uomo secondo analogia o secondo univocità.

1.2. Univocità e analogia della *perfectio simpliciter simplex*

La questione dei limiti del linguaggio teologico tocca, come è lecito attendersi, anche il modo di predicazione delle perfezioni assolutamente semplici. Queste possono essere considerate come una caratteristica comune a Dio e alla creatura; ma, poiché l'essenza divina è assolutamente più perfetta dell'essenza di qualsiasi creatura, in che modo la perfezione assolutamente semplice si predicherà di Dio e della creatura? Un'opinione che circolava a partire da Scoto, e poi ripresa da Ockham e dalla corrente nominalista, sosteneva che, ad esempio, ogni sapienza e ogni intelletto sembrano convenire in una ragione comune univoca (*ratio communis univoca*). Eppure, si replicava – in linea con l'insegnamento di Tommaso d'Aquino – la sapienza divina e umana non sembrano poter convenire in senso univoco, bensì per analogia³⁵.

A questa difficoltà Pérez risponde risolutamente che non vi è alcun concetto comune a Dio, secondo la Sua entità, e alle creature che sia univoco per un'univocità di tipo aristotelico e propriamente detta. L'unico senso di univocità che può essere accettato è quello dei nominalisti (*Nominalium*) e di alcuni autori a lui contemporanei, i quali chiamano "univoca" ogni ragione comune predicabile di molte cose e costituita in un concetto mentale, mediante il quale sono concepite molte cose confusamente,

notavit Aristoteles 12 *Metaphysicorum* cap. 9, ubi ex imperfectione manifesta et per se nota non intelligentis et non cognoscentis, intulit Deum, qui est optimum ens et proinde nullo modo imperfectum esse cognoscentem. Id autem, quod cognoscitur et non intelligitur est brutum, quod manifesta praesertim imperfectionem». ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 9, 1074b15-18: «Per quanto concerne l'intelligenza, sorgono alcune difficoltà. Essa pare, infatti, la più divina delle cose che, come tali, a noi si manifestano; ma, il comprendere quale sia la sua condizione per essere tale, presenta alcune difficoltà. Infatti, se non pensasse nulla, non potrebbe essere cosa divina, ma si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme».

³⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 2, ms. cit., ff. 6r-6v, n. 11 (OP I, p. 111b, n. 11): «Videtur omnes sapientias et intellectiones convenire in una ratione univoca. At fieri non potest, ut aliquid divinum et creata sapientia conveniant univoce; solum enim conveniunt analogice».

sebbene diverse tra loro³⁶. L'univocità nominalisticamente intesa è assimilabile a un concetto universale che tiene in sé altri concetti, diversi tra loro, in modo confuso.

Certamente occorre ascrivere Guglielmo di Ockham tra i nominalisti evocati da Pérez. Nel suo *Commento alle Sentenze* egli aveva spiegato che in senso proprio il termine “univoco” si riferisce a ciò che si oppone al termine “equivoco” e al termine “denominativo”. Tuttavia, non bisogna chiedersi se “ente” sia un concetto univoco a Dio e alla creatura in questo senso proprio o aristotelico, poiché non può esserlo; piuttosto, ci si deve domandare se vi sia un concetto predicabile essenzialmente (*in quid*) di Dio e della creature. Solo estendendo il nome “univoco”, e prendendolo impropriamente in questo secondo senso, si può dire che qualche concetto è univoco a Dio e alla creatura³⁷.

Secondo Aristotele, le realtà che stanno in relazione con il concetto univoco hanno in comune tra loro, non solo il termine (*nomen*) che le significa, ma anche la definizione o *ratio substantiae* (λόγος τῆς οὐσίας)³⁸. Dio e la creatura non potranno avere in comune un concetto univoco preso in questo senso, poiché l'essere di Dio e l'essere dell'uomo non hanno la stessa definizione. Potranno averlo, invece, nel senso allargato, elaborato da Scoto: l'*ens* come concetto unitario predicabile di molte cose, diverse tra loro, ma contenute in modo confuso sotto quel concetto il cui significato proprio è, come è noto, l'incontraddittorietà. Ockham accetta l'univocità in senso scotista, sebbene critichi molti argomenti portati dal proprio maestro a favore di quella dottrina, oltre a rifiutarsi di sostenere che l'univocità non si estenda alle differenze ultime e alle passioni dell'ente³⁹.

³⁶ *Ibi*, n. 115, f. 36r (OP I, n. 115, p. 129a): «Respondeo nullum esse conceptum communem Deo secundum suam entitatem et creaturis univocum univocatione aristotelice et proprie dicta; esse tamen univocatione late dicta iuxta nominalium et recentium quorundam stilum, qui omnem rationem communem praedicabilem de pluribus et constitutam uno conceptu mentali confundentem plura quantumvis diversa, vocant univocam».

³⁷ GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 2, q. 9, in *Opera theologica*, edd. S. BROWN – G. GAL, t. II, Ex officina typografica Collegii S. Bonaventurae, S. Bonaventure (N. Y.) 1970, pp. 306-307: «Circa primum dico quod 'univocum' proprie accipitur pro voce univoca, quia accipitur secundum quod distinguitur contra aequivocum vel denominativum. Et isto modo nihil est quaerere an ens dicat conceptum univocum Deo et creaturae, sed debet quaeri an sit aliquis unus conceptus praedicabilis in quid de Deo et creaturis. Et ita, extendendo nomen univoci, potest improprie dici quod aliquis conceptus est univocus, quia aliquis conceptus est unus». ».

³⁸ ARISTOTELES, *Categoriae*, I, 1a7-9: «Si dicono sinonimi quegli oggetti, che hanno tanto il nome in comune quanto il medesimo discorso definitorio».

³⁹ GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 2, q. 9, op. cit., p. 298: «Quamvis ista opinio quantum ad conclusionem principalem quam tener sit vera, videtur tamen in duobus deficere. Primo, quia illae rationes illo modo quo nunc fiunt non videntur concludere, saltem aliqua. Secundo, est falsum quod dicit

Secondo Ockham, il concetto univoco in senso largo e improprio si definirà nel modo seguente:

Un qualsiasi concetto predicabile di più cose – o *per se primo modo* o *per se secundo modo* o per accidente o necessariamente o in modo contingente – è un concetto univoco, poiché nessun concetto predicabile di più cose è un concetto proprio di una cosa, predicabile di quella e di nient'altro⁴⁰.

Il concetto univoco in senso largo è un concetto che gode di un'unità tale da tenere in sé confusamente più cose, essendo predicabile dei molti, e non esclusivamente di una cosa sola⁴¹.

Si capisce, allora, perché Pérez parli del concetto univoco dei Nominalisti come di un concetto mentale che confonde i molti, sebbene siano diversi. Ad ogni modo, la soluzione pereziana richiamata precedentemente non è molto diversa da quella di Ockham. Scrive, infatti, il maestro francescano:

C'è un concetto predicabile quidditativamente e per sé alla prima maniera di Dio e delle creature. Da ciò deriva ancora che il termine convenzionale (*vox*) corrispondente a quel concetto è assolutamente univoco. Affermo pertanto che, pur non dandosi alcuna composizione reale, c'è qualcosa di univoco a Dio e alla creatura, poiché come ciò che è univoco a tutti gli individui di qualsiasi specie specialissima non entra in composizione con gli altri individui stessi, né con alcunché esistente in essi, così nemmeno ciò che è univoco a Dio e alla creatura importa qualche composizione in Dio. La ragione di ciò è che, universalmente parlando, nessuna cosa che esista realmente è univoca a qualsiasi altra cosa. Affermo tuttavia che nulla è univoco a Dio e alla creatura se univoco viene preso in senso stretto, poiché non esiste nulla nella creatura, né di essenziale né di accidentale, che abbia una perfetta somiglianza con qualche cosa che esista realmente in Dio. E questa è l'univocità che i

quod ens aliquibus est commune univocum et non omnibus existentibus a parte rei». Per la “conclusione principale” di Scoto sulla dottrina dell'univocità, cfr. IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, op. cit., pp. 85-86, n. 137. Riguardo al rapporto tra Ockham e Scoto sulla questione dell'univocità dell'*ens* si veda: D. C. LANGSTON, *Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being*, «Franciscan Studies», 39 (1979), pp. 105–129; O. BOULNOIS, *Une métaphysique nominaliste est-elle possible? Le cas d'Occam*, «Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen», 38–39 (2002), pp. 187–228; L. HONNEFELDER, *Wilhelm von Ockham. Die Möglichkeit der Metaphysik*, in T. KOBUSCH (a cura di), *Philosophen des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 250–268.

⁴⁰ GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 2, q. 9, op. cit., p. 307: «Primo modo quilibet unus conceptus praedicabilis de pluribus – sive per se primo modo sive per se secundo modo sive per accidens, sive necessario sive contingenter – est conceptus univocus, quia nullus conceptus praedicabilis de pluribus est conceptus proprius uni rei, de illa praedicabilis et de nullo alio».

⁴¹ Scrive Jenny Pellettier: «The concept of being must necessarily be predicated of whatever it signifies by its very nature. To say that the concept of being is univocally predicably of God and creatures indiscriminately by one common, confused concept» (cfr. J. E. PELLETTIER, *Ockham on Metaphysics. The Science of Being and God*, Brill, Leiden 2013, p. 170).

santi padri e gli studiosi escludono a riguardo di Dio e delle creature, mentre non escludono altri tipi di univocità.⁴²

L'univocità dei termini che si predicano di Dio e della creatura non ha alcuna corrispondenza nella realtà di ciò di cui si predicano. L'univocità scotista sembra essere radicalmente depotenziata del proprio carico metafisico e ridotta all'ambito che oggi diremmo semantico. È questo il significato complessivo che Ockham attribuisce alla predicazione *in quid* o quidditativa⁴³. Bisogna, infatti, ricordare che, sebbene Ockham utilizzi in alcuni casi, come quelli riportati sopra, il termine *conceptus* come sinonimo di *vox*, egli è interessato esclusivamente alla predicazione dei termini, i quali suppongono per le cose stesse, ma non sono le cose.

La dottrina dell'univocità riguarda dunque la possibilità del discorso teologico, ma con essa non si sostiene che l'essere di Dio sia l'essere delle creature. Predicare univocamente il concetto di *ens* per Dio e per la creatura non può significare in alcun modo l'esistenza reale di qualche parte o elemento comune a Dio e alla creatura che sia espresso dal concetto di *ens*⁴⁴. Tanto più che, come si esprime un discepolo di Ockham come Gabriele Biel, un tale concetto è un segno che non ha alcun corrispettivo nella cosa significata.

L'univocità tra Dio e la creatura ammessa da Ockham e, in generale, dai nominalisti, è soltanto quella "larga", diversa da quella aristotelica che il *Venerabilis inceptor* indica come univocità in senso stretto (*stricte*). L'univocità in senso stretto è quella per la quale il soggetto e il predicato significano per le cose per le quali suppongono, per un'unica imposizione, mediante un unico concetto e un solo modo di

⁴² *Ibi*, pp. 316-317: «Quod est aliquis conceptus unus praedicabilis in quid et per se primo modo de Deo et de creatura. Ex quo sequitur ultra quod vox correspondens illi conceptui est simpliciter univoca. Et ideo dico quod sine omni compositione a parte rei aliquid est univocum sibi et creaturae, quia sicut univocum quibuscumque existentibus in individuis, ita nec univocum Deo et creaturae facit aliquam compositionem in Deo; et causa est quia universaliter nihil quod est a parte rei est univocum quibuscumque. Dico tamen quod nihil Deo et creaturae est univocum accipiendo univocum stricte, quia nihil est in creatura, nec essenziale nec accidentale, quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod realiter est in Deo. Et istam univocationem Sancti Auctores negant respectu Dei et creaturae et nullam aliam».

⁴³ GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Expositio in libro Porphyrii De praedicabilibus*, in *Opera philosophica*, vol. II, ed. E. A. Moody, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1978, p. 22: «Notandum quod illud quod praedicatur de pluribus differentibus specie non est aliqua res quae sit de essentia illorum de quibus praedicatur, sed est una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res de quibus praedicatur, sicut vox ad placitum significat illas res de quibus verificatur. [...] Et ideo omnes propositiones dicentes quod genus est pars speciei, genus est de essentia sui inferioris, genus est de intellectu quidditativo sui per se contenti, et omnes tales, simpliciter falsae sunt».

⁴⁴ Per una ricostruzione complessiva del tema dell'univocità dell'*ens* nei testi di Ockham, si veda J. E. PELLETTIER, *Ockham on Metaphysics*, op. cit., pp. 149-205.

significare logico e grammaticale. In questo senso, ‘animale’ si predica dell’asino e dell’uomo univocamente. ‘Animale’ si predica allo stesso modo, cioè *in recto* e primariamente dell’uomo e dell’animale. Al contrario, l’univocità in senso largo (*large*) non è una predicazione *in quid*. Qui, qualche cosa viene predicato *in recto* e primariamente del soggetto è solo *in obliquo* del predicato che è un connotato a partire dal soggetto. Si tratta di una predicazione denominativa. È ciò che accade col termine ‘ente’ che si può predicare univocamente in senso largo dell’‘uomo’ e del ‘bianco’, ma mentre ‘ente’ e ‘uomo’ poiché mentre l’uomo è sostanza e, dunque, ente in stretto così, questo non avviene con il ‘bianco’ che è soltanto un accidente e significa *in recto* la sostanza e soltanto *in obliquo* la bianchezza⁴⁵.

Ockham ha distinto tre modalità dell’univocità propriamente detta: 1) una che coinvolge gli individui appartenenti alla stessa specie specialissima; 2) una che coinvolge le specie appartenenti al medesimo genere e, infine, quella implicata nella teologia trinitaria. Come vedremo tra poco, in ognuna di queste modalità il concetto univoco possiede un corrispettivo reale nell’essenza o nell’individuo di cui quel concetto si predica.

Nel primo caso, il concetto univoco in senso stretto è quello che si predica di molte cose realmente distinte e molto simili (*simillima*) tra loro. Qui, l’univocità si dà solo a livello dell’ultima specie che precede l’individuo, ovvero a livello della specie specialissima. Questa, secondo Boezio, è una forma e non un genere, poiché la specie specialissima non è ulteriormente specificabile, e si predica di più individui. Questi ultimi possono rappresentare assolutamente una forma, in modo che il tutto risultante sia veramente un’unità numerica e un individuo interamente della stessa essenza (*eiusdem rationis omnino*) con qualsiasi individuo che costituisce la specie. Inoltre,

⁴⁵ GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Quodlibet IV*, q. 12, in *Opera theologica*, vol. IX, ed. J. C. Wey, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1980, p. 356-357: «Pro istis et aliis distingo de univoco; quia aliquando accipitur strict, quando scilicet subiectum et praedicatum significant illa pro quibus supponunt, unica impositione et mediante uno conceptu et uno modo significanti logicali et grammaticali. Et sic omnis praedicatio univoca est praedicatio in quid. Sic enim ‘animal’ significat omnia sua significata unica impositione mediante uno conceptu, et in recto significat omnia aequae primo et non unum in recto et aliud in obliquo, non unum principaliter et aliud connotando, ita per omnia eodem modo significat ‘homo’ omnia sua significata, et ‘asinus’ similiter; et ideo est praedicatio univoca et in quid. Aliquando accipitur ‘univocum’ large, quando scilicet subiectum et praedicatum significant illa pro quibus supponunt, unica impositione mediante uno conceptu, et hoc indifferenter uno modo significanti vel diverso. Et sic praedicatio univoca non est praedicatio in quid, sed est denominativa. [...] Sic etiam ‘ens’ praedicatur univoce, large loquendo, de homine et albo, quia licet ‘ens’ et ‘homo’ significant omnia sua significata eodem modo significanti logicali et grammaticali, non tamen ‘album’».

qualsiasi costituente di quegli individui, tanto parte quanto tutto, può essere un individuo di quella specie specialissima. Questo può avvenire soltanto per più individui appartenenti alla stessa specie specialissima, ma non per ciò che è semplicemente sotto lo stesso genere⁴⁶. In questo senso, quando si predica la specie di un individuo si predica qualcosa che è realmente presente nell'individuo, il quale istanzia non solo la specie, ma tutte le parti dell'individuo che sono implicate dalla specie, come l'animalità e la razionalità per Socrate che istanzia la specie "uomo".

Nel secondo caso di univocità in senso stretto vi è un concetto predicabile di più cose differenti realmente, che non sono una cosa sola, e nemmeno sono molto simili (*simillima*), così che un concetto si possa predicare *in quid* di esse. In questo modo si dice che il genere è univoco⁴⁷.

Infine, si dice univoco anche ciò che è predicabile di molti che tuttavia sono una cosa sola. È ciò che accade per il termine "relazione" che si dice univocamente delle relazioni divine, poiché sono un'unica essenza.⁴⁸

Tra Dio e la creatura non vi è alcunché di univoco in alcuno di questi tre modi. Come spiega Pérez, facendo eco in qualche modo al testo di Ockham, l'univocità aristotelica richiede alcune condizioni restrittive. Intanto, non ogni concetto universale è univoco in senso aristotelico, ma soltanto quell'universale che secondo un significato primario, formale e denominante implica il riferimento alla parte, al grado oppure a qualcosa d'altro, che in quanto esiste realmente, si trova in tutti gli inferiori che appartengono del tutto alla stessa natura (*eiusdem omnino rationis*) o alla stessa specie

⁴⁶ GIULIELMUS DE OCKHAM, *Ordinatio*, I, d. 2, q. 9, op. cit., pp. 310-311: «Distinguo de univoco – sive dicatur improprie de conceptu sive proprie de voce vel quocumque signo ad placitum instituto – quod tripliciter accipitur: uno modo secundum quod praecise praedicatur de pluribus realiter distinctis – quae non sunt una res realiter – sibi simillimis; et isto modo non invenitur univocatio nisi in specie specialissima quia sola individua speciei specialissimae sunt sibi simillima. Et propter hoc forte aliqui antiqui Doctores dixerunt quod species specialissima dicit unam formam, non autem genus; quia in aliquibus species specialissima praedicatur de pluribus individuis quae possunt facere simpliciter unam formam, ita quod totum resultans ex eis vere erit unum numero et individuum eiusdem rationis omnino cum quolibet individuorum constituentium; et quodlibet eorum – tam pars tam totum – potest esse unum individuum illius speciei. Non est autem hoc possibile de quibuscumque contentis sub eodem genere, praecise quia talia contenta sub eodem genere et distincta specie non possunt facere per unum eiusdem generis per se cum illis».

⁴⁷ *Ibi*, p. 311: «Secundo modo dicitur univocum omne praedicabile de pluribus differentibus realiter, quae non sunt una res, nec etiam sunt simillima, ita quod conceptus unus in quid praedicatur de eis; et isto modo genus est univocum».

⁴⁸ *Ibi*, p. 311: «Tertio modo dicitur univocum omne praedicabile de pluribus, quae tamen sunt una res; et hoc modo relatio dicitur univoce de relationibus divinis, quae tamen sunt una res quia sunt una essentia numero».

infima⁴⁹. Si tratta della riformulazione dei primi due modi dell'univocità propriamente detta descritti da Ockham.

Un esempio ci aiuta a chiarire la definizione pereziana e, quindi, anche quella di Ockham. Se consideriamo il concetto di “corpo” (*corpus ut sic*), esso è univoco in senso aristotelico, poiché, secondo un significato esplicito, primario e denominante, implica il riferimento alla materia prima la quale è del tutto della stessa natura e della stessa specie infima in tutti i corpi. Il concetto di corpo implica anche la forma e la sussistenza, non in modo espresso e formale, come nel caso della materia prima, ma in modo implicito e materiale, comprendendo confusamente tutte le varie componenti del composto corporeo⁵⁰. In altri termini, l'univocità aristotelica prevede che al concetto corrisponda qualcosa di realmente esistente – sia esso un grado, una parte o altro – negli individui della stessa natura o della stessa specie infima (o specialissima) di cui quel concetto si predica.

Questo tipo di univocità, sostiene Pérez, in linea con Ockham, non si dà per la creatura e Dio, poiché in qualunque grado di creaturalità ci si ponga, la creatura sarà sempre diversa da Dio e da qualsiasi formalità divina, dunque non si darà alcun concetto univoco in senso aristotelico comune a Dio e alla creatura che faccia riferimento a qualcosa di realmente esistente in Dio e nella creatura, e ad essi comune⁵¹.

Pérez non nega che si possa dare una qualche univocità per la quale alcuni connotati intrinseci e alcune denominazioni, ricavati formalmente dalle creature, possano dar luogo a un convenire di Dio e della creatura in un concetto univoco. I

⁴⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 7, ms. cit., n. 115, f. 35r (OP I, p. 129a, n. 115): «Cum tamen non omnis conceptus universalis proprie et aristotelice sit univocus, sed ille solus, qui pro formali et praecipuo atque denominante significato importat partem aut gradum seu aliud quidpiam quod, ut existit a parte rei, est in cunctis inferioribus eiusdem omnino rationis seu speciei infimae». La *species infima* è sinonimo di *species specialissima*. Essa indica l'ultima specie prima dell'individuo e non può, dunque, essere genere di alcunché, non essendo ulteriormente specificabile.

⁵⁰ *Ibi*, f. 35r, n. 115 (OP I, p. 129a, n. 115): «Ut si materia prima est eiusdem omnino rationis et speciei infimae in cunctis corporibus (ut ego arbitror), corpus ut sic erit conceptus univocus, quia pro expresso et praecipuo significato denominante quem importat materiam primam. Formas autem et subsistentias pro materiali et implicite importat, eas (cum sit diversissimae) confundendo». Il concetto di corpo è stato studiato da Pérez delle *Disputationes in octo libros Physicorum*. Qui troviamo la seguente definizione: ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 2, cap. 1, ms. cit., f. 26r, n. 1: «Corpus diximus supra sume per materia prima, per composito ex materia, ex quamvis forma subsistentiaque, licet non sint ultimae, et per composito ex essentia physica completa et subsistentia ultima quod etiam corpus naturale dici solet»).

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 7, ms. cit., f. 35r, n. 115 (OP I, p. 129a, n. 115): «Cum igitur tota creatura secundum quemlibet gradum ipsius sit a parte rei, seu obiective diversa a Deo et a quavis formalitate divina, patet nullum esse conceptum proprie et aristotelice univocum Deo secundum suam entitatem et creaturis communem».

connotati e le forme denominanti possono essere, infatti, del tutto della stessa essenza (*omnino eiusdem rationis*) quanto alle creature; ma un eventuale concetto univoco, simile al concetto o al grado costitutivo della creatura – quindi univoco in senso aristotelico –, si può attribuire a Dio soltanto metaforicamente e in modo improprio. Se, invece, si astrae una ragione comune univoca, non in senso proprio, ma soltanto nel senso dei nominalisti, questa può essere attribuita a Dio senza metafora⁵²; ma in questo caso si tratta di un'univocità metafisicamente assai debole, come si è visto.

Pérez ci tiene a sottolineare – prendendo le distanze dalla tradizione scotista – che non vi è alcun nome con il quale nominiamo Dio che possa esprimere un concetto quidditativo della sostanza divina, ma soltanto di diversi connotati di Dio, i quali sono creati⁵³.

Nonostante il rifiuto di ammettere concetti univoci in senso aristotelico tra Dio e la creatura, rimane vero che tra Dio e l'uomo, vi sono degli elementi in comune quanto a quella *perfectio simpliciter simplex* che è l'*intelligere*. In Dio, spiega Pérez, vi sono due formalità distinte in senso virtuale estrinseco, ovvero per il nostro modo di concepire, e non in senso virtuale intrinseco, delle quali una è simile alla nostra natura intellettuale, mentre l'altra è simile al nostro atto di intellesione, sebbene in noi la natura intellettuale e l'atto di intellesione si distinguano realmente tra loro. La nostra essenza e l'Essenza divina convergono nel fatto che a nessuna delle due ripugna la denominazione di "intelligente", come del resto quella di "natura sostanziale": entrambe, si noti, sono perfezioni assolutamente semplici⁵⁴. Tuttavia, in noi, l'intellessione attuale differisce dalla nostra natura intellettuale, ciò che invece non accade in Dio⁵⁵.

⁵² *Ibi*, n. 115, ff. 35r-35v (OP I, p. 129a, n. 115): «Non negamus tamen secundum connotata intrinseca et secundum aliquas denominationes sumptas formaliter a creaturis posse Deum et creaturas convenire univoce. Possunt enim connotata et formae denominantes esse eiusdem omnino rationis. Ex his fit, omnem conceptum omnino similem conceptui aut gradui constitutivo creaturae seu convenientes cum ipso univoce prorie solum metaphorice tribui posse Deo. Si tamen abstrahatur ratio communis non proprie univoca, sed solum univoca iuxta nominalium stilum posse absque metaphora tribui Deo».

⁵³ *Ibi*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 53r, n. 174 (OP I, p. 141a, n. 174): «Certum est nullum nomen, quo Deum nominamus, exprimere conceptum quidditativum substantiae Dei, sed ut plurimum connotatorum, quae creata sunt».

⁵⁴ *Ibi*, f. 16v, n. 49 (OP I, p. 117b, n. 49): «Habere naturam substantialem perfectio est simpliciter simplex».

⁵⁵ *Ibi*, f. 53v, n. 177 (OP I, p. 141b, n. 177): «in Deo esse duas formalitates virtualiter extrinsece, seu ex modo concipiendi, non autem virtualiter intrinsece distinctas quarum una est similis naturae intellectuali nostrae, altera nostrae intellesioni secundum rationes proprias, quibus hae in nobis ad invicem distinguuntur. Nam essentia divina et essentia nostra conveniunt in eo quod neutri repugnet denominatio intelligentis, tanquam naturae substantiali, et per hoc praedicatum natura nostra intellectualis differt ab intellesione actuali nostra, quae non potest esse substantia».

Inoltre, la nostra intellesione e l'intellesione divina convengono nel fatto di essere ognuna una perfezione vitale (*perfectio vitalis*), capace di rendere formalmente intelligente una qualche natura sostanziale. Ciò significa, di nuovo, che la nostra intellesione differisce, quindi, dalla natura sostanziale intellettuale⁵⁶.

In Dio l'atto primo e l'atto secondo coincidono, in altre parole l'Essenza divina e le sue operazioni si identificano perfettamente, anche in senso virtuale intrinseco. Non vi è un'intellesione formale, prodotta realmente dall'Essenza divina, che renda quest'ultima formalmente intelligente. Diversamente, bisognerebbe ammettere una distinzione reale in Dio, poiché l'atto primo reale è sempre produttivo realmente dell'atto secondo⁵⁷. Non esiste nemmeno un principio virtuale intrinseco distinto dall'intellesione in modo virtualmente intrinseco⁵⁸.

Le argomentazioni a favore di questa tesi, che esclude qualsiasi tipo di composizione e distinzione nell'Essenza divina, ci introducono al discorso sul concetto di *Deitas*, e alla sua assolutezza e somma semplicità.

⁵⁶ *Ibidem*: «Praeterea intellectio nostra et intellectio divina conveniunt in eo, quod utraque est perfectio vitalis reddens formaliter aliquam naturam substantialem intelligentem, et per hoc praedicatum nostra intellectio differt a natura substantiali intellectiva».

⁵⁷ *Ibi*, ff. 53r-v, n. 175 (OP I, p. 141a, n. 175): «in Deo non esse actum primum realem intelligendi comparatione intellectionis formalis, a qua natura divina formaliter denominatur intelligens. Ratio perspicua, quin actus primus realis est productivus realiter sui actus secundus».

⁵⁸ *Ibi*, f. 53v, n. 176 (OP I, p. 141a, n. 176): «in Deo nullum esse actum virtualem intrinsecum comparatione eiusdem intellectionis. Nam actus primus virtualis intelligendi intrinsecus est principium virtuale intrinsecum distinctumque virtualiter intrinsece ab ipsa intellectione».

2. Il concetto oggettivo metafisico di *Deitas*

La ricerca di Pérez si orienta, in prima battuta, verso l'Essenza divina presa oggettivamente in senso metafisico (*metaphysice obiective sumpta*). In un secondo tempo, Pérez approfondisce la questione dell'Essenza divina presa formalmente in senso metafisico (*metaphysice formaliter sumpta*). Come è piuttosto evidente, la ricerca pereziana si orienta secondo la distinzione, volgarizzata da Suárez, tra concetto oggettivo e concetto formale. Per prima cosa, si dovrà parlare dell'Essenza divina in modo oggettivo, senza fare riferimento al nostro modo di concepirla. Successivamente, invece, si dovrà considerare l'Essenza divina secondo il nostro modo di concepirla, cioè secondo una precisione formale dal nostro modo di concepire (*secundum praecisionem formalem ex modo concipiendi*). In entrambi i casi, l'Essenza divina è il Primo, ovvero ha una priorità su tutto il resto, ma secondo considerazioni diverse delle quali diremo rispettivamente in questo e nel prossimo capitolo¹.

Secondo una precisione oggettiva (*secundum praecisionem obiectivam*), invece, ciò che fa problema della posizione di Scotò è proprio l'aver introdotto in Dio una qualche forma di non-identità che ne minaccerebbe irreparabilmente la natura. Da questa non-identità formale scaturisce, come diremo a breve, il dibattito sulla possibilità di introdurre tra Dio e i suoi attributi, compresi i suoi atti necessari, quella *distinctio virtualis* di cui si è detto precedentemente. Pérez nega risolutamente una tale possibilità.

L'Essenza divina è ente *a se* – secondo un vocabolario scolastico ormai consolidato –, e lo è, spiega il gesuita, anche virtualmente (*ens a se etiam virtualiter*).

La natura divina non può essere messa a confronto con alcunché di virtualmente distinto come [se fosse] qualcosa di perfettibile [*perfectibile quid*]. La natura divina è infatti un atto purissimo contenente in sé la pienezza di tutte le perfezioni. Per questo sembra non poter accadere di intendere che quella sia perfezionata da un altro atto ulteriore. Come infatti un vaso completamente pieno d'acqua non può certamente ricevere un'altra goccia di acqua, così la natura piena in perfezione non sembra poter

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 37r, n. 121 (OP I, p. 130a, n. 121): «In hoc capite quaerimus de essentia in priori sensu a nobis explicato. Instituimus ergo quaestionem de essentia metaphysice obiective sumpta; postea vero agemus de essentia sumpta non obiective metaphysice, sed formaliter formalitate se tenente ex parte conceptus nostri. Itaque agemus de essentia, et primo conceptu Dei, secundum praecisionem obiectivam, et prioritatem obiective virtualem; acturi postea de ipsa essentia secundum praecisionem formalem ex modo concipiendi, et secundum prioritatem in tali praecisione fundatam».

ricevere un'ulteriore perfezione, per la quale sia perfezionata e completata. Infatti, si considera una qualche vacuità in ogni perfettibile. In ciò che è pieno invece non si intende alcuna vacuità. E all'incirca è possibile lo stesso argomento secondo la sentenza di coloro i quali insegnano che l'intellezione divina si distingue virtualmente dalla natura divina. La natura divina è invece quel primo concetto che è supposto virtualmente dalle altre formalità divine, poiché lo stesso non suppone alcunché e si può chiamare ente da sé anche virtualmente [*ens a se etiam virtualiter*].²

Indicativamente, possiamo cominciare a dire che l'essere *ens a se etiam virtualiter*³ significa che Dio non ha alcuna causa reale di sé, ma nemmeno un principio o una radice virtuale di sé. Si consideri, infatti, una certa formalità divina, cioè un certo aspetto dell'Essenza divina. Si tratterà di chiedersi se essa sia o meno adeguata a designare l'essenza di Dio nella sua natura propria; ma per rispondere affermativamente sarà necessario che essa, non solo non abbia una causa reale di sé (sia, cioè, *a se*), ma che manchi anche di una radice o principio virtuale di sé⁴. Ad esempio, la Paternità è una certa formalità divina, poiché esprime una dimensione di Dio, ma non ne designa la natura intima, connotata compiutamente, invece, dal termine *Deitas*. La Paternità, infatti, sebbene sia *ens a se*, in quanto coincide con Dio, possiede un principio virtuale dal quale si distingue, appunto, virtualmente.

La *Deitas*, ovvero la natura divina, ha dunque una priorità virtuale e non soltanto reale. Pérez si è soffermato su questa priorità virtuale in molte delle sue opere, fin dai tempi del corso sulla *Fisica* di Aristotele, tanto è vero che ad esso rimanda anche al

² *Ibi*, OP I, p. 112a-b, n. 14: «Natura divina ad nihil virtualiter distinctum comparari potest tanquam perfectibile quid. Est enim natura divina actus purissimus in se continens omnium perfectionum plenitudinem. Quapropter videtur fieri non posse, ut intelligamus illam perfici ab alio ulteriori actu. Sicut enim vas penitus aqua plenum, nec guttam quidem ulteriorem aquae potest recipere, ita natura perfectione plena non videtur posse recipere ulteriorem perfectionem, qua magis perficiatur repleaturque. Vacuitas enim quaedam in omni perfectibile consideratur. In pleno autem nulla vacuitas intelligi potest. Atque fere idem argumentum fieri potest iuxta sententiam illorum, qui docent, intellectionem divinam virtualiter distingui a natura divina. Est autem natura divina primus ille conceptus, qui supponitur virtualiter a caeteris formalitatibus divinis, cum ipse nullam supponat, et vocari potest *ens a se etiam virtualiter*».

³ Un testo parallelo a quelle del *De scientia Dei* dal quale trarremo le prossime considerazioni sulla dottrina pereziana dell'*ens a se etiam virtualiter* è il seguente: ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 2, cap. 7.

⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, op. cit., f. 36r, n. 120 (OP I, p. 129b, n. 119): «Respondeo essentiam divinam esse *ens a se etiam virtualiter*. *Ens a se* est illud, quod nullam habet causam realem sui, quare ut aliqua formalitas divina sit Dei essentia, non est satis illam esse *ens a se* realiter omnis enim formalitas divinam sive sit absoluta, sive relativa, caret causa reali sui, nec tamen omnis in suo conceptu formali est essentia divina. Ut igitur aliqua formalitas divina sit in suo conceptu formali essentia requiritur ut careat non solum causa reali sui; sed radice, et principio virtuali sui». I termini "principio" e "radice" sono utilizzati da Pérez come sinonimi, secondo un utilizzo che rimanda a Proclo. Cfr. PROCLUS DIADOCHUS, *Elementatio theologica*, 11; ma che remotamente è già presente in Plotino. Cfr. PLOTINUS, *Enneades*, III, 4, 6. Su questi testi ritorneremo in seguito.

momento di affrontare la questione dell'assolutezza anche virtuale dell'Essenza divina⁵. Bisognerà allora dare conto brevemente della dottrina della "priorità virtuale" (*prioritas virtualis*) per come viene esposta nelle *Disputationes in octo libros Physicorum*.

«Virtualmente primo – precisa Pérez – è ciò che realmente (*a parte rei*) è la ragione per la quale (*ratio quare*) esiste qualcosa, soltanto virtualmente distinto dallo stesso»⁶. Ciò che è virtualmente primo è la condizione reale dell'esistenza di ciò che è virtualmente posteriore. Come già sappiamo, i distinti soltanto virtualmente sono sommamente identici, sebbene senza identità logica o formale o, detto in altri termini, senza quella identità su cui si fonda l'impossibilità di ricevere predicati contraddittori⁷.

Si possono distinguere tre tipi di priorità: virtuale, reale e di ragione. Come si vede, la classificazione dei tipi di priorità ricalca la classificazione dei tipi di distinzione, poiché è proprio il tipo di distinzione che intercorre tra *prius* e *posterius* a fare da criterio di riconoscimento per una determinata priorità. In particolare, dalla priorità virtuale e dalla priorità reale può essere astratta una ragione comune univoca, ma soltanto in modo imperfetto, come avviene con la *ratio entis* che confonde i suoi inferiori a causa dell'unità del suo concetto⁸.

Il termine "primo" [*prius*] preso come comune a "realmente primo" e a "virtualmente primo" si può definire o piuttosto può essere esposto e descritto [come] ciò che è ragione per la quale (*ratio quare*) qualcosa esiste, non identificato in senso logico o virtualmente o formalmente (molti, infatti, prendono queste denominazioni come sinonimi) con lo stesso. Ciò che è virtualmente primo differisce dal reale poiché il virtualmente primo è distinto soltanto virtualmente. Ciò che è realmente primo [si distingue] *a parte rei* o *ex natura rei*, esclusa l'identità somma.⁹

Dunque si capisce che la distinzione virtuale è fondamentale per comprendere la natura di ciò che è virtualmente primo. Il virtualmente primo è la stessa Essenza divina.

⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 36r, n. 120 (OP I, p. 129b, n. 120): «Sed roga quid sit radix et principium virtuale? Hoc fuse exposui in physicis, hic breviter respondeo».

⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. II, disp. 7, cap. 2, ms. cit., f. 153r, n. 60: «Prius virtualiter est id quod a parte rei est ratio quare existat aliquid virtualiter tantum distinctum ab ipso».

⁷ *Ibi*, n. 60, f. 153r: «Unde verissime dixeris de posteriori virtualiter si existit tale ideo existit hoc quia existit illud quod est prius. Virtualiter tantum distingui ut modo usurpo est esse summe idem a parte rei sine identitatem tamen logica seu formali seu fundante incapacitatem praedicatorum contradictorium».

⁸ *Ibi*, n. 61, f. 153r: «A priori virtualiter et a priori realiter abstrahi potest quaedam ratio communis quae licet [...] non sit perfecte univoca tamen est imperfecte seu quasi univoca sicut ratio entis ob unitatem conceptus inferiora confundentis».

⁹ *Ibi*, n. 61, f. 153r: «Prius ergo communiter sumptum ad prius realiter et virtualiter ita definiri seu potius exponi et describi potest, est id quod est ratio quare existat aliquid non identificatum logice seu virtualiter seu formaliter (multi enim haec accipiunt ut sinonima) cum ipso. Differt virtualiter prius a reali quod virtualiter prius solum distinguitur virtualiter; realiter prius a parte rei seu ex natura rei esclusa summa identitate».

Molti teologi, spiega Pérez, sostengono che formalmente parlando – non materialmente, poiché, da questo punto di vista, tutto ciò che è in Dio coincide identicamente con l'Essenza divina – la natura divina e l'Essenza divina sono ciò che in Dio è prima radice virtuale di tutto ciò che si trova in Esso; oppure dicono che l'Essenza divina è ciò che è a tal punto *ens a se* da non essere virtualmente posteriore ad altro¹⁰. Se, infatti, si considera l'*ens a se* come ciò che è indipendente da ogni causa, esso è una qualche ragione comune trascendente (*ratio communis transcendens*), e anche logicamente identificata con l'Essenza divina e con le singole proprietà. Se non che, riguardo all'*ens a se* preso secondo il significato appena esposto non si può dire che sia radice virtuale più di quanto non sia qualcosa di radicato (*radicatum quid*). Gli stessi teologi che usano l'espressione *ens a se* secondo quel significato dicono che l'attributo e la proprietà dell'essenza sono qualcosa di radicato, e sono virtualmente distinti da quella prima radice e virtualmente fluenti dalla stessa. Molti enumerano tra questi attributi anche l'atto di volere (*volitio*); molti, ma in numero inferiore inseriscono tra quegli attributi anche l'atto di intendere (*intellectio*), che altri teologi non distinguono dall'Essenza divina nemmeno virtualmente. Da qui, spiega Pérez, è sorta quella questione celeberrima che chiede se l'Essenza divina consista in un atto primo virtuale di intendere o se consista piuttosto in un atto secondo, cioè nella stessa intellesione¹¹.

La critica pereziana è rivolta a un certo modo di intendere l'espressione *ens a se* che non consentirebbe di sottolineare adeguatamente l'assolutezza dell'Essenza divina. Le critiche vengono rivolte anche a coloro che intendono introdurre una distinzione virtuale tra l'Essenza divina e l'atto di intellesione, oppure tra l'Essenza divina e l'atto di volontà.

A questo proposito, il gesuita navarrino chiarisce che “virtualmente primo” può assumere tre diversi significati. In un primo significato, virtualmente primo è ciò che si distingue virtualmente dal posteriore in modo che i due si distinguano reciprocamente in

¹⁰ *Ibi*, f. 153r, n. 62: «Multi theologi naturam et essentiam divina formaliter loquendo (naturam materialiter et identice quidquid est in Deo est essentia divina) asserunt esse id quod in Deo est prima radix virtualis caeterorum quae sunt in ipso seu id quod ita est ens a se ut non sit posterius virtualiter alio».

¹¹ *Ibidem*: «Si enim ens a se usurpetur pro independente ab omni causa, ens a se est quaedam ratio communis transcendens. Ens imo et logice identificata cum essentia et singulis proprietatibus nec potest de ente a se in hac significatione dici esse radix virtualis magis quam esse radicatum quid. Attributum vero et proprietatem eidem theologi aiunt esse quid distinctum virtualiter a prima illa radice fluensque ab ipsa virtualiter. Inter haec attributa plerique numerant volitionem multi sed pauciores intellectionem quam alii ne virtualiter quidem distinguunt ab essentia divina. Unde quaestio illa celeberrima fluexit utrum essentia divina consistat in actu primo virtuali intelligendi an in secundo, id est ipsa intellectione».

senso virtuale. In un secondo caso, è virtualmente primo ciò che si distingue da ciò che è posteriore, in modo che i due non si escludano reciprocamente, ma il primo sia tutto incluso in ciò che è posteriore, mentre ciò che è posteriore non sia incluso nel primo. È questo ciò che accade tra l'essenza necessaria dell'atto libero divino e lo stesso atto libero, ma su questo torneremo approfonditamente nel prosieguo. Infine, ciò che è virtualmente primo si può distinguere da ciò che è posteriore in modo che i due in parte si includano e in parte si escludano. Si rapportano così, ad esempio, due volizioni divine libere, una imperante e un'altra imperata. La stessa entità divina necessaria, in quanto trascendente (*transcendens*) può includere in modo formalissimo entrambe le volizioni nel suo concetto; e tuttavia la volizione imperante in quanto tale non includerà la volizione imperata, così come la volizione imperata in quanto tale non includerà la volizione imperante. In particolare, se la volizione imperante per sua natura non è efficace, la volizione imperata potrebbe esistere in modo assoluto senza la volizione imperante¹².

Come si può notare, la dottrina della priorità virtuale possiede una sua articolazione interna che rispecchia le esigenze teologiche legate non solo all'Essenza divina nella sua costituzione metafisica, ma anche l'Essenza divina nella propria attività *ad extra*, che dev'essere intesa, da un lato, come attività eterna e necessaria e, dall'altro lato, come attività libera. Su quest'ultimo tema si concentrerà la parte finale di questo lavoro.

Ora, la nozione reale di priorità significa in senso proprio una divisione tra ciò che è primo realmente e ciò che è primo virtualmente. Tale divisione, spiega Pérez, è analogica e fondata su una metafora. Tuttavia, se si trovasse un nome in senso proprio significante quella ragione comune a ciò che è primo realmente e a ciò che è primo virtualmente, esso potrebbe adeguarsi in modo assolutamente adeguato a entrambi e sarebbe se non univoco, a causa di ciò che si è detto, per lo meno quasi univoco¹³.

¹² *Ibi*, ff. 153r-v, n. 63: «Nota prius virtualiter esse triplex aliud est quod ita distinguitur virtualiter a posteriori ut mutuo se tota excludant virtualiter; aliud quod ita distinguitur virtualiter a posteriori ut non mutuo se excludant se totum prius includatur in posteriori non autem totum posterius in priori ita se habent entitas necessaria actus liberi et actus ipse liber divinus. Tandem aliud est quod ita distinguitur a posteriori ut se partim includant partim excludant seu potius quasi partim. V.g. ita se habent duae volitiones divinae liberae, altera imperans altera imperata, eandem entitatem divinam necessariam tanquam transcendentem utraque potest in suo conceptu includere formalissime nec tamen imperans ut imperans includere imperatam ut imperatam, nec imperata imperantem. Praesertim si imperans ex sua ratione non sit efficax et imperata potuisse et absolute existere sine tali imperante».

¹³ *Ibi*, f. 153v, n. 64: «Ex dictis inferes quia nominem prioritatis realem proprie significat divisionem prioris in realiter et virtualiter prius esse analogicam fundatam in metaphora. [...]. Attamen si inveneretur nominem proprie significans ut potest illam rationem communem priori realiter et virtualiter quis dubitet

La priorità virtuale è soltanto un nome metaforico, ovvero traslato dal rapporto di priorità reale. Esso dice qualcosa di vero, ossia dice di una qualche precedenza della *Deitas* rispetto a tutto il resto, ma senza implicare una distinzione reale tra un *prius* e un *posterius*.

Pérez utilizza il caso assai significativo della distinzione virtuale tra Paternità ed Essenza divina per criticare la tesi di coloro i quali sostengono che si dia una distinzione reale (*ex natura rei*) tra l'essenza di Dio e i suoi attributi. Il gesuita spagnolo spiega, infatti, che se le formalità relative (le Persone divine) dell'essenza di Dio non si distinguono realmente da Dio, a maggior ragione non si distingueranno le formalità assolute di Dio (gli attributi divini). La formalità relativa del Padre, parlando in senso assoluto, è identica all'Essenza divina tanto quanto l'Essenza divina è identica a se stessa. Quindi: non si può dare alcuna distinzione tra l'essenza dell'una e l'essenza dell'altra. Grazie alla capacità di comunicare se stessa, la *Deitas* conferisce alla Paternità la propria perfezione, per una capacità che attiene alla propria potenza essenziale di “rendere Dio” (*reddere Deum*) l'altro da sé. Tale perfezione consiste principalmente nell'infinità e nella somma unità che sono attributi propri della *Deitas* stessa¹⁴. Si tratta di quella di quella identità che abbiamo chiamato, con Pérez, identità di infinita comunicazione. Se non che, non essendo sufficiente la comunicazione di perfezione, è necessario che la formalità che riceve la perfezione sia intrinsecamente congiunta, in una somma identità, alla formalità che comunica la perfezione. Se non vi fosse questa somma identità tra perfezionato e perfezionante, si avrebbe come

proprissime illud posse utriusque accomodare et fore si non univocum ob rationem dictam saltem quasi univocum».

¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 39v, n. 130 (OP I, p. 131b, n. 130): «Formalitates relativae divinae nullo modo ex natura rei distinguuntur ab essentia, ergo nec attributa a fortiori, consequentia est perspicua, antecedens probatur, formalitas relativa Patris v.g. tantam habet simpliciter loquendo identitatem cum essentia divina, quantam habet ipsa essentia secum; ergo nullam habet distinctionem ab essentia ex natura rei. Consequentia est evidens antecedens probatur, tantam habet unitatem ex natura rei cum essentia Paternitas, quantam ipsa essentia secum ergo tantam habet identitatem; probo antecedens tam est perfecta Paternitas per deitatem, seu divinitatis perfectionem formaliter sibi communicatam quam est perfecta ipsa essentia per eiusdem essentiae perfectionem; ergo tantam unitatem habet cum essentia, quantam essentiam secum, probo antecedens huius entimematis Paternitas a parte rei est simpliciter, et in omni genere infinite perfecta per divinitatem sibi communicatam (est enim a parte rei paternitas per divinitatem Deus, et esse Deum est esse infinite perfectum; ergo per divinitatem sibi formaliter communicatam est infinite perfecta) sed essentia divina per suam perfectionem non est magis, quam infinite perfecta, ergo etc.». Per l'espressione “rendere Dio”, cfr. *ibi*, f. 40r, n. 131 (OP I, p. 132a, n. 131): «Essentia divina ob infinitatem suam perfectionem vim habet se communicandi infinite alteri formalitati virtualiter distinctae illamque reddendi Deum, ac proinde infinite in omni genere perfectum; est ergo ea communicatio summa in proprio genere, at haec est identitas summa, ut iam diximus, quae ratio non potest in creatis formari».

conseguenza una disparità di perfezione tra i due, che risulterebbe contraria al dogma trinitario¹⁵.

Per gli stessi motivi, è da rigettare anche la nota opinione di Duns Scoto e della sua scuola, secondo la quale gli attributi divini si distinguono formalmente ed *ex natura rei* dall'Essenza divina¹⁶. Basti qui fare riferimento a un testo ben noto di Duns Scoto, al quale anche Pérez rimanda, come *Ordinatio*, I, d. 8, q. 4 che Suárez, ad esempio, invitava a leggere in parallelo con *Ordinatio*, I, d. 2, q. 7. In entrambi i testi, infatti, viene introdotta la distinzione formale, che Scoto concepiva come media tra la distinzione reale e la distinzione di ragione¹⁷.

Il primo testo scotiano riguarda la possibilità o meno di distinguere in Dio l'essenza dalle Persone, mentre il secondo testo riguarda la possibilità o meno di distinguere Dio dai propri attributi, come la sapienza e la bontà, la giustizia e la misericordia. Il senso della tesi di Scoto sembra essere il seguente. Tra le perfezioni essenziali non vi è soltanto una differenza di ragione (*differentia rationis*), poiché questa riguarda semplicemente i diversi modi di concepire lo stesso oggetto formale; né si tratta di distinguere diversi oggetti formali nell'intelletto, poiché questa distinzione non è visibile per *cognitio intuitiva*, a meno che non appartenga già all'oggetto conosciuto intuitivamente. Si tratterà, allora, di una distinzione che precede il nostro modo di concepire, e quindi l'intelletto, ma che pure non nega l'identità *in re* degli attributi divini¹⁸. D'altra parte, nemmeno la peculiare situazione della bontà e della sapienza *in*

¹⁵ *Ibi*, ff. 39v-40r, n. 130 (OP I, pp. 130b-131a, n. 130): «Consequentia vero dicti entimematis probatur, nam impossibile est per aliquam perfectionem formaliter sibi communicatam aliquid esse tam perfectum, quam est perfectum per ipsam aliud eam intrinsece, et formaliter habens, nisi habeat eam tam perfecte sibi coniunctam communicatam et intrinsecam, si enim esset minus intrinseca, minusque communicata, et una, iam eo ipso careret aliqua ratione ea perfectione, illamque haberet imperfectiori modo. Hac igitur regula fixa sit, ad probandam duarum formalitatum identitatem summam, videlicet quoties una formalitas alicui formalitati tam perfecte se communicat, quam sibi ipsi, seu per sui communicationem tam perfectam illam reddit, quam est ipsa per se ipsam, nec plus, nec minus eo ipso utraque formalitas habet perfectam, et summam identitatem, nec est excogitabilis distinctio ex natura rei inter illas. Intercedit enim summa communicatio in genere communicationis illius formalitatis communicatae».

¹⁶ *Ibi*, f. 37r, n. 123 (OP I, p. 130a, n. 123): «Secunda sententia docet non distingui realiter inter se, et ab essentia intellectionem atque volitionem sed ex natura rei, atque formaliter, ita Scotus in primum, distinctione 8 q. 3 quem tamen aliqui ab ea sententia vendicant».

¹⁷ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De divina substantia*, Lib. I, cap. 10, in *Opera omnia*, vol. I, ed. D. M. André, Vivès, Parigi 1856, p. 31a-b, n. 2: «Hoc ergo supposito, est celebris sententia Scoti, in I, d. 8, q. 4 et sumitur a simili ex his, quae tractat de distinctione inter essentiam et relationem divinam in I, d. 2, q. 7. Ille ergo asserit, attributa distingui ab essentia, non quidem realiter actualiter, nec ratione tantum, sed formaliter, quam voluit esse distinctionem mediam inter reale et rationis».

¹⁸ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 8, q. 4, in *Opera omnia*, vol. IV, edd. C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticani, Città del Vaticano 1956, pp. 260-261, nn. 191-192: «Inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem obiectum

divinis, ossia il loro grado infinito, distrugge la loro distinzione, poiché il grado di intensità (finito o infinito) di una perfezione *in communi* non ne muta l'essenza (*ratio*), in quanto anch'esso non appartiene formalmente a quella perfezione, pur essendone un modo intrinseco. Quindi: si dirà che, ad esempio, la sapienza è *in re* a partire dalla natura stessa della cosa (*ex natura rei*) e così la bontà, sebbene formalmente la sapienza *in re* e la bontà *in re* non siano identiche. Questa conclusione è dovuta a un'argomentazione di carattere avicenniano secondo la quale tutto ciò che non appartiene alla definizione di qualcosa – e, quindi, alla sua essenza – si distingue in qualche modo da essa¹⁹. È lo stesso intelletto, spiega Scoto, a riconoscere – e non a produrre – una tale distinzione. Poiché, dunque, la definizione di bontà non include formalmente il riferimento alla sapienza, si tratterà di ammettere la necessità di una qualche non-identità formale che concerne la cosa stessa (*non-identitas formalis ex parte rei*) anche tra le perfezioni infinite di Dio²⁰.

2.2. *Distinctio rationis ratiocinatae e distinctio rationis ratiocinantis*

Sul senso della tesi scotiana è interessante registrare l'invito alla cautela da parte di Suárez, autore che Pérez dice di seguire quanto alla tesi secondo la quale l'intellezione e la volizione, così come gli attributi divini non si distinguono in modo virtuale intrinseco

formale (talibus enim distinctio est inter sapiens et sapientiam, et utique maior est inter sapientiam et veritatem), nec est ibi tantum distinctio obiectorum formalium in intellectu, quia [...] illa nusquam est in cognitione intuitiva nisi sit in obiecto intuitive cognito. [...] Est ergo ibi distinctio praecedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas in re ex natura rei, – sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re».

¹⁹ *Ibi*, p. 261-262, nn. 192-193: «Quod probatur, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi. Infinitas enim non destruit formalem rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio (qui tamen 'gradus' est gradus illius perfectionis), non tollitur formalis ratio illius perfectionis propter istum gradum, et ita si non includit formaliter 'ut in communi, in communi', nec 'ut infinitum, infinitum'. Hoc declaro, quia 'includere formaliter' est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis; sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita infinitam: est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles».

²⁰ *Ibi*, p. 262, nn. 193-194: «Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quiditatem rei: est ergo non-identitas formalis ex parte rei, et intelligo sic, quod intellectus componens istam 'sapientia non est formaliter bonitas', non causat actu suo collativo veritatem huius compositionis, sed in obiecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus. Et istud argumentum 'de non formali identitate' dixerunt antiqui doctores ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem quae tamen non esset formalis: ita concedo ego, per identitatem bonitatem esse veritatem in re, non tamen veritatem esse formaliter bonitatem».

in Dio²¹. La distinzione formale di Scoto – annota Suárez – è presentata con parole equivoche, sebbene si debba certamente considerare come distinzione media tra la distinzione reale in senso attuale (*realiter actualiter*) e una distinzione di semplice ragione. D'altra parte, però, il gesuita granadino insiste sulla possibilità di intendere la distinzione formale non necessariamente come precedente il lavoro dell'intelletto umano, sebbene su questo punto le parole di Scoto sembrano andare in direzione diametralmente opposta a questa interpretazione. D'altra parte è lo stesso Suárez a riconoscere che una tale interpretazione alternativa non è comunemente accettata dai seguaci di Scoto (*eius Sectatores*)²².

Non che Suárez non veda la radice e il “peccato originale” della soluzione scotista che infatti sobriamente contesta. La soluzione della scuola scotista non sembra risolvere, ma piuttosto complica il problema del rapporto tra i diversi attributi con l'unica Essenza divina. La soluzione suareziana, implicitamente antiscotista, consiste nel sostenere un'identità reale e di ragione tra Dio e i suoi attributi, per via della somma perfezione e dell'infinità della natura divina. Se, infatti, attributi come la sapienza, non fossero inclusi nel concetto essenziale di Dio, quell'ente non sarebbe sommamente perfetto in forza della sua essenza, né sarebbe un ente infinito, poiché non includerebbe nel suo essere essenziale ogni perfezione possibile²³.

Non è sufficiente, infatti, paragonare l'Essenza divina a qualcosa che contiene *in radice* gli attributi come se fossero sue passioni (*passiones*), ovvero perfezioni ricevute estrinsecamente. Si tratterebbe di un modo imperfetto di concepire quelle perfezioni che

²¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, op. cit., OP I, p. 130b, n. 126: «Quinta sententia docet, intellectionem divinam neque ab essentia, neque a volitione distingui virtualiter intrinseca. Haec est omnium authorum negantium virtualem distinctionem intrinsecam inter attributa divina invicem atque inter essentiam Dei; et affirmantium omnia attributa includi in singulis et singula in essentia et hanc in illis. Princeps huius sententiae inter authores recentiores est Pater Suárez, I pars, liber *De essentia*, cap. 11 et sequentibus et disp. 30, <*Disputationes*> *metaphysicae*, sec. 6, a n. 5».

²² FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De divina substantia*, Lib. I, cap. 10, op. cit., p. 31b, n. 2: «[Scotus] ergo asserit, attributa distingui ab essentia, non quidem realiter actualiter, nec ratione tantum, sed formaliter, quam voluit esse distinctionem mediam inter realem, et rationis. Verumtamen de sensu Scoti incertum est, qualem posuerit hanc distinctionem formalem, nam verba quibus utitur, aequivoca sunt, et possent ad sensum meliorem trahi, quo communiter intelliguntur. Eius tamen Sectatores communiter nolunt aliquam interpretationem admittere, sed omnino volunt, hanc esse actualem distinctionem ante omne opus intellectus, ut verba Scoti interdum sonant».

²³ *Ibi*, Lib. I, cap. 11, p. 34a, n. 5: «Hoc declarari potest ex summa perfectione et infinitate divinae naturae. Nam sapientia v.g. vel includitur in essentiali conceptu Dei, vel non. Si includitur ergo praedicatur essentialiter de illo, eademque ratio est de quolibet alio attributo, vel perfectione absoluta, quae in Deo formaliter existat. Si vero non includitur, ergo illud ens, quod essentialiter est Deus, ex vi suae essentiae non summe perfectum, neque infinitum ens, quia non includit in suo esse essentiali omnem perfectionem possibilem».

sono solitamente chiamate *perfectiones simpliciter simplices*. Queste, infatti, sono ciò che è meglio avere piuttosto che non avere; dunque non è possibile trattarle come qualcosa di anche soltanto formalmente estrinseco all'Essenza divina, in ragione della sua perfezione assoluta. L'unico modo di concepirle è intenderle come incluse essenzialmente e formalmente nell'Essenza divina²⁴: esattamente ciò che Scoto aveva escluso.

Si potrebbe obiettare alla posizione suareziana che gli attributi divini si provano della cosa stessa, ma non nel modo in cui è concepita da noi, introducendo così un sottile dualismo tra la realtà dell'essenza e il nostro modo di concepirla. Ciò significa che gli attributi divini competono all'Essenza divina essenzialmente, ma non per come l'essenza viene concepita dall'uomo, il quale è costretto a concepirla in modo distinto (*precise*) dai suoi attributi. Se non che, nota Suárez, questo argomento è invece ottimo per dimostrare che è possibile il passaggio dalla cosa stessa, ovvero dall'Essenza divina, alla stessa essenza in quanto oggetto di un nostro concetto. Se supponiamo, infatti, di concepire veramente l'Essenza divina, non è possibile che essa sia pensata non includendo tutte le sue perfezioni, che nella realtà sono la stessa essenza, poiché, escluso da essa qualcosa di essenziale, non rimarrebbe nemmeno l'essenza. Quindi, se nell'Essenza divina concepita secondo verità *non* si includessero gli attributi, senza dubbio con questa negazione sarebbe vero il dire che queste perfezioni non riguardano l'essenza di una tale natura così concepita; ma allora: o non si concepirebbe la vera natura divina; oppure, si potrebbe dire lo stesso della divinità per come è in se stessa. Se quest'ultima conseguenza è falsa, sarà falsa anche la premessa secondo la quale concepire l'Essenza divina secondo verità significa poterla concepire senza i suoi attributi essenziali²⁵.

²⁴ *Ibi*, pp. 34a-35b, n. 5: «Dices, satis esse, quod includat, quasi in radice, sicut essentia includit passionem. Sed contra, nam in primis hic modus imperfectus est respectu earum perfectionum, quae dicuntur simpliciter simplices, quia melius est habere illas formaliter, quam illo alio modo [...] ergo dicimus de essentia Dei, quatenus essentia est et quoad ea quae essentialiter includit, ergo omnes hae perfectiones essentialiter de Deo dicuntur».

²⁵ *Ibi*, p. 35a, n. 6: «Sed dicet aliquis, hae omnia recte probare de re ipsa, secundum quod est in se, non vero prout a nobis concepta. Itaque in essentia Dei includit attributa, non vero, ut a nobis concepta praecise ab attributis. Respondeo, in his esse optimum argumentum a re ipsa, ad eadem, ut obiectum nostro conceptui. Suppono enim vere nos concipere Divinam naturam veram et non fictam. Quia fieri non potest, ut in re sic concepta non includantur omnia, quae in re sunt de essentia eius, quia secluso aliquo essentiali non manet essentia. Unde si in essentia sic concepta non includerentur attributa, etiam negando esset verum dicere, has perfectiones non esse de essentia talis naturae sic conceptae, ergo vel ibi non concipitur vera divina natura vel idem dici potest de divinitate in se, si ergo hoc posterius falsum est, etiam illud prius».

Questo significa che o si pensa l'Essenza divina insieme ai suoi attributi in quanto essenziali ad essa, oppure non si sta veramente pensando l'Essenza divina. Quando si predica di Dio l'essere sapiente, l'essere giusto e altri attributi simili, sebbene dalla parte del soggetto si concepisca qualcosa nel quale si intende che lì vi è tutta l'essenza, tuttavia quel predicato che si aggiunge nel giudizio non attribuisce all'Essenza divina qualcosa che sia esterno ad essa o che, non essendo concepito immediatamente nello stesso soggetto, non sia incluso in esso essenzialmente. Al contrario, la predicazione spiega ed enuncia distintamente ciò che in prima battuta è concepito soltanto confusamente nell'essenza del soggetto²⁶.

Quando, ad esempio, diciamo che "l'uomo è razionale", non predichiamo qualcosa che sia fuori dall'essenza dell'uomo, ma predichiamo esplicitamente qualcosa che in prima battuta è contenuto nel concetto essenziale del soggetto soltanto confusamente. Ad esempio, la distinzione che passa tra il predicato "razionale" e il soggetto "uomo", dovuta alla diversa ampiezza dei loro significati, ha un fondamento maggiore rispetto alla differenza che passa tra gli attributi divini e Dio; dunque, ciò che si è detto per "uomo" e "razionale" sarà ancora più vero per gli attributi divini²⁷. Quindi, ciò che alcuni dicono, ovvero che questi attributi non si predicano al modo delle differenze specifiche, dev'essere chiarito, poiché nella differenza specifica possono essere implicati due aspetti, non sempre compresenti: 1) la limitazione e l'imperfezione, che non convengono ai predicati degli attributi divini; 2) l'essere qualcosa *per se* (*perseitas*) e l'inclusione intima nell'essenza del soggetto, di cui la differenza si predica. Soltanto questo secondo aspetto conviene ai predicati nei riguardi di Dio, come avviene per la differenza specifica nei riguardi della specie²⁸.

²⁶ *Ibi*, p. 35a, n. 7: «Cum de Deo praedicamus esse sapientem, iustum et similia, licet ex parte subiecti concipiamus aliquid, in quo intelligamus, esse totam essentiam Dei, nihilominus per praedicatum non ei attribuere aliquid, quod sit extra essentiam eius vel quod in ipso subiecto non concepto, essentialiter non includatur, sed explicari et distincte enunciari, quod in essentia subiecti confuse tantum concipiebatur».

²⁷ *Ibidem*: «Sicut cum dicimus *homo est rationalis*, non praedicamus aliquid, quod sit extra essentiam hominis, sed explicite praedicamus aliquid, quod in conceptu essentiali subiecti confuse continebatur. [...] Hoc exemplum soluit omnia, quae hic dubitari possent, nam etiam homo et rationalis distinguuntur ratione et in latitudine distinctionis rationis magis, seu cum maiori fundamento, quam sapientia et essentia Dei».

²⁸ *Ibidem*: «Unde quod quidam aiunt, haec attributa non praedicari ad modum differentiarum, distinguendum est, nam in differentia sunt duo, unum est limitatio et imperfectio, et hoc non convenit his praedicatis, aliud est perseitas (ut sic dicam) et intima inclusio, et hoc excellentiori modo convenit his praedicatis respectu Dei, quam differentiae respectu speciei».

Anche Suárez aveva accolto la distinzione del Damasceno tra conoscenza della natura di Dio e ciò che si dice circa la natura di Dio. Gli attributi che predichiamo di Dio secondo il nostro modo di concepire (*secundum nostrum modum concipiendi*) non dicono tutta la natura divina, ma spiegano, quasi per parti, che cosa essa sia. L'espressione del Damasceno περί τὴν φύσιν (*circa naturam*) non va intesa come se gli attributi fossero fuori dall'essenza e dalla natura, ma in quanto sono inclusi in essa²⁹.

Se, riguardo al rapporto tra la natura divina e i suoi attributi, Suárez e Pérez marcano una certa distanza da Scoto, tuttavia, come ha messo in luce Jacob Schmutz, il riavvicinamento tra il tomismo gesuita e la scuola scotista è stato possibile interpretando la distinzione formale scotista come *distinctio rationis ratiocinatae*³⁰ o *distinctio virtualis*³¹. Del resto, Scoto aveva già espresso qualcosa di simile parlando della distinzione formale come di una "differenza virtuale" (*differentia virtualis*) tra due "realità" (*realitates*) presenti virtualmente o in modo preeminente (*praeeminenter*) in un'unica cosa³². L'argomentazione di Scoto per introdurre una tale differenza ci permette di smarcare il virtuale dal potenziale. Parlando della distinzione delle Persone trinitarie dall'Essenza divina, Scoto spiega che, se un intelletto potesse vedere intuitivamente questi contenuti, potrebbe concludere, dalla differenza degli oggetti formali – nessuno dei quali è contenuto in modo eminente nell'altro –, che vi sia una qualche differenza tra quelle cose conosciute intuitivamente, che precede l'atto

²⁹ *Ibi*, p. 35b, n. 8: «Tandem cum Damasceno in dicto cap. 4 dixit. Haec attributa positiva, non dicere naturam Dei, sed quae sunt circa naturam Dei exponere, ideo dicit, quia singula ex his attributis secundum modum concipiendi nostrum, non praedicant totam Dei naturam sed explicant, quasi per partes (nostro modo loquendi) quid illa sit. Et illa appellat circa naturam, non quia sint extra essentiam et naturam, sed quia in ea essentialiter includuntur».

³⁰ Per *distinctio rationis ratiocinatae* si intende una distinzione di ragione *cum fundamento in re*. L'accostamento tra una tale distinzione e la *distinctio virtualis* è reperibile in FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Trinitate*, op. cit., p. 627a, n. 15: «Atque hinc intelligi potest [...] si semel concedatur, ut re ipsa non esse actualement distinctionem inter relationem et essentiam, neque etiam in re ipsa personalitatem esse proprium modum, quatenus a vera entitate distingui solet: in aliis solum esse differentiam in locutione, sive illa distinctio vocetur rationis, sive formalis, sive virtualis, aut fundamentalis: nam ad hanc distinctionem omnia haec suo modo concurrunt: et ideo a quolibet illorum denominari potest. Proprie tamen et ad tollendam omnem aequivocationem, dicitur, *rationis ratiocinatae*. Non videtur autem simpliciter appellanda, *ex natura rei*, nisi cum addito *virtualis*, seu *fundamentalis ex natura rei*, quia vere habet fundamentum in ipsa re ex natura ejus, non tamen completam, aut veram distinctionem».

³¹ J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., p. 98: « Un rapprochement entre le thomisme jésuite et le scotisme a donc été possible en interprétant la distinction formelle du Docteur Subtil comme une telle *distinctio rationis ratiocinatae* ou *distinctio virtualis*, un terme qui avait d'ailleurs déjà été utilisé par Duns Scot lui-même». Per avere un quadro dell'evoluzione dei tipi di distinzione, anche in riferimento al passaggio dalla *distinctio formalis* di Scoto alla *distinctio virtualis* gesuitica, cfr. *ibi*, t. I, cap. 2.

³² IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, op. cit., pp. 355-356, n. 402: «Potest vocari 'differentia virtualis', quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeeminenter quasi duas realitates».

dell'intelletto³³. Ma questa differenza non si dirà “reale attuale” (*realis actualis*), poiché non è una differenza tra cose in atto, ma nemmeno è una differenza reale potenziale (*realis potentialis*), poiché ciò in cui si dà tale differenza, ovvero l'Essenza divina, è in atto e non in potenza³⁴.

Si potrà allora parlare di differenza di ragione (*ratio*), ma prendendo il termine *ratio* come sinonimo di essenza (*quidditas*), sfruttando così la felice ambivalenza del termine. In quanto, poi, la *quidditas* è l'oggetto dell'intelletto, una tale distinzione di ragione sarà da intendere come tale da riguardare l'essenza stessa di ciò in cui si dà la differenza³⁵. Questo tipo particolare di distinzione di ragione è ciò che Scoto chiama anche differenza virtuale, secondo la definizione sopra esposta.

Per Suárez la distinzione virtuale e la *distinctio rationis ratiocinatae* sono la stessa distinzione. Anche Pedro da Fonseca (1528-1599) riprende la divisione tra *distinctio rationis ratiocinantis* e *distinctio rationis ratiocinatae*³⁶, intendendo quest'ultima come sinonimo di distinzione virtuale. Il gesuita portoghese, infatti, distingue, sulla base di alcuni testi di Tommaso d'Aquino e di alcuni commentatori, due tipi di distinzione di ragione. La prima non ha alcun fondamento nella realtà. Essa è dovuta a un lavoro dell'intelletto che produce i molti, laddove non vi è una molteplicità reale. Il secondo tipo di distinzione è, invece, quello che ha un fondamento nelle cose³⁷ a causa di una

³³ *Ibi*, p. 355, n. 399: «Ex differentia obiectorum formalium quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus eorum quae cognoscuntur intuitive».

³⁴ *Ibi*, p. 355, n. 400: «Sed numquid haec distinctio dicitur realis? Respondeo: non est realis actualis, intelligendo sicut communiter dicitur, 'differentia realis actualis' illa quae est differentia rerum et in actu, quia in una persona non aliqua differentia rerum, propter simplicitatem divinam; et sicut non realis actualis, ita non est realis potentialis, quia nihil est ibi in potentia quod non est in actu».

³⁵ *Ibi*, p. 355, n. 401: «Potest autem vocari 'differentia rationis', sicut dixit doctor quidam; - non quod 'ratio' accipitur pro differentia formata ab intellectu, sed ut 'ratio' accipitur pro quidditate rei secundum quod quidditas est obiectum intellectus».

³⁶ PEDRO A FONSECA S.J., *In libro Metaphysicorum Aristotelis stagiritaе* (d'ora in poi, *In Met.*), Lib. V, cap. 6, q. 7, sec. 3, Ex officina Iacobi Tornerij, Roma 1589, p. 356: «Unde quia Scotus perspicuitati consulens, eam solam distinctionem, quam solus intellectus facit, capit appellare rationis; consulto recentiores quidam Thomistae, quasi controversiam hanc componentes, sic explicare caeperunt distinctionem rationis, ut eam quae sola operatione intellectus efficitur, rationis ratiocinantis vocandam existimaverint; eam vero quae ex ipsa conditione rerum nascitur, rationis ratiocinatae, quasi dicas naturae rerum conformatae».

³⁷ Alcuni testi segnalati da Fonseca sono piuttosto espliciti come fonti della *distinctio rationis ratiocinatae*: THOMAS DE AQUINO O.P., *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 2, q. 1, a. 5, op. cit., t. I, p. 70: «Sic ergo patet quod pluralitas nomini venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficiente se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum

virtus o *eminentia* propria della natura delle cose stesse, per la quale, sebbene queste siano identiche, tuttavia si possono distinguere. Si pensi, ad esempio, alla capacità che ha la luce di scaldare ed essiccare. Sono capacità diverse, identiche nella realtà, ma distinguibili con la ragione, secondo un fondamento che si colloca nella stessa natura della luce³⁸. Fonseca chiamava il primo tipo “distinzione di ragione pura” (*distinctio rationis pura*), mentre il secondo si trova con il nome di “distinzione in modo eminente dalla natura della cosa” (*distinctio eminenter ex natura rei*) o anche come “distinzione virtuale”, facendo risalire una tale espressione al Gaetano.³⁹

Anche nelle opere teologiche di Antonio Pérez ritroviamo messo a tema il doppio modo di intendere la distinzione di ragione. Il gesuita navarrino rimanda esplicitamente alla propria *Logica*, nella quale dice di aver trattato diffusamente dell’argomento. Noi possiamo soltanto ricostruire questo aspetto del pensiero pereziano in modo frammentario, a partire da alcuni passi dei corsi di teologia tenuti tra il 1630 e il 1632.

Nel *De scientia Dei*, Pérez dice di aver definito la *distinctio rationis ratiocinatae* a partire dalle *Disputationes de animae et corporis beatitudine* di Egidio della Presentazione (1539-1626). Secondo l’autore agostiniano la *distinctio rationis* non è nient’altro che una negazione di identità, secondo l’essere di ragione, con quella cosa dalla quale la *ratio* si distingue; dove il termine *ratio* mantiene quella ambiguità che già

rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur»; ID., *Quaestione disputate de potentia Dei*, q. 7, a. 6, in *Quaestiones disputatae*, ed. P. M. Pession, t. II, Torino-Roma, Marietti 1949, pp. 201b- 202a : «Si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones huiusmodi attributiones significantes; quod est inconueniens. [...] Ideo dicendum est quod istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cuius omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. [...] Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto: sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones»; THOMAS DE VIO CAIETANUS, *Commentaria in de Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis*, c. 6, q. 13, ed. M.-H. Laurent, Marietti, Torino 1934, p. 184, n. 115: «Dici quod in divinis est ante omnem actum intellectus distinctio formalis non formaliter sed virtualiter, id est eminenter contenta hoc modo quia quodlibet divinum propria exequitur ac si esset distinctum formaliter ab alio»; ID., *Commentaria in Primam partem Summae theologiae*, q. 39, a. 1, *Editio leonina*, p. 397b: «Ita in ordine formali seu rationum formalium, secundum se, non quoad nos loquendo, est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta nec pure respectiva, non pure communicabilis nec pure incommunicabilis; sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est». Si veda anche J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., t. I, pp. 91-97.

³⁸ PEDRO A FONSECA S.J., *In Met.*, Lib. V, cap. 6, q. 6, sec. 3, op. cit., t. II, p. 351: «Distinctio rationis est quae sola intellectus operatione fit [...]. Est autem distinctio haec suplex: una, quae nullum habet in rebus fundamentus, sed intellectus, id quod nullo modo est multa, aut eo repetendo, aut eius conceptu nomine transformando efficit multa. [...] Altera, quae in rebus aliquid fundamenti habet propter earum virtutem sive eminentiam naturae rei, propter quam etsi sola ratione distinguuntur, tamen idem valent».

³⁹ *Ibi*, p. 352: «Potest autem prior distinctionis forma dici distinctio rationis pura; posterior autem eminenter ex natura rei (si magis placet Caietani appellatio) virtualis».

Scoto aveva sfruttato. Una certa negazione di identità si manifesta quando, ad esempio, si consideri la proposizione di identità “Pietro è Pietro”. Pietro-soggetto non è identico a Pietro-predicato⁴⁰. Questa non-identità si situa soltanto a livello dell’essere di ragione, poiché l’essere soggetto e l’essere predicato sono tradizionalmente considerati come enti di ragione. Pérez riprende questo esempio di *distinctio rationis*, portato da Egidio della Presentazione, considerandolo equivalente a un caso di *distinctio rationis ratiocinantis*. Questa, nelle parole del gesuita navarrino, è quella che consegue dagli atti riflessi che rappresentano la cosa in quanto denominata per diverse conoscenze, come quando si consideri Pietro, ora come soggetto di una proposizione, ora come predicato di un’altra proposizione. “Predicato” e “soggetto” sono denominazioni che convengono formalmente in Pietro a partire da concetti dell’intelletto⁴¹. Sappiamo già che gli atti riflessi sono per Pérez gli enti di ragione o seconde intenzioni. Predicato e soggetto sono, dunque, enti di ragione e la distinzione di ragione tra Pietro-soggetto e Pietro-predicato non sarà altro che una distinzione posta dall’intelletto tra seconde intenzioni, senza che la distinzione sia fondata nella cosa stessa⁴².

Al contrario, la *distinctio rationis ratiocinatae* viene definita da Pérez come quella che consegue da atti non sinonimi che tendano direttamente nella cosa e che rappresentino loro stessi i predicati di quella, senza essere denominati da altri atti. Una tale distinzione viene dalla ragione, ma gli estremi distinti sono tali realmente (*a parte rei*) e non conseguono dalla ragione; mentre gli estremi della *distinctio rationis ratiocinantis* sono costituiti dalla stessa ragione così come la loro distinzione. Per questi motivi, spiega Pérez, la *distinctio rationis ratiocinatae* è detta “oggettiva” per

⁴⁰ AEGIDIUS DE PRESENTATIONE O.E.S.A., *Disputationes de animae et corporis beatitudine*, Lib. V, q. 6, a. 6, § 3, [3 tt.], Ex officina Didaci Gomez Loureyro Academia Architypographi, Coimbra 1609, t. I, p. 831, 23: «Distinctionem rationis nihil aliud esse, quam negationem identitatis secundum esse rationis cum illa re, a qua ratione distinguitur. Hoc inductione probari potest. Nam distinctio raionis, qua Petrus ut praedicatum, distinguitur a se ipso, ut est subiectum in hac propositione *Petrus est Petrus*, non est aliud, quam negatio identitatis, quam Petrus, ut subiectum, habet respectu sui, ut est praedicatum. Ideo distinguitur a se, quia quatenus est praedicatum, non idem secum, quatenus est subiectum».

⁴¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, op. cit., OP I, p. 140b, n. 172: «Nam ipse Aegidius docet lib. 5, articul. 9, § <3> distinctionem rationis ratiocinantis esse illam, quae fit per actus reflexos repraesentates rem ut denominatam per alias cognitiones, ut si consideres Petrum iam ut subiectum unius propositionis, iam ut praedicatum alterius. Hae enim <denominationes> praedicati et subiecti conveniunt Petro formaliter a conceptibus intellectus. Atque ita ego in logica explicui distinctionem rationis ratiocinantis».

⁴² ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 242b, n. 95: «Distinctionem rationis ratiocinantis esse illam, quae versatur inter terminos secundae intentionis, seu quae fundatur inter terminos secundae intentionis [...], in qua non solum distinctio formatur a ratione, sed ipsa extrema distincta supponuntur esse formata a ratione».

distinguerla dalla *distinctio rationis ratiocinantis*, sebbene non coincida con quella *praecisio* che gli autori recenti chiamano *obiectiva*.⁴³

Se la *distinctio rationis ratiocinantis* si fonderà su termini o concetti di seconda intenzione, la *distinctio rationis ratiocinatae* riguarderà i termini o i concetti di prima intenzione⁴⁴. Nel pensiero pereziano non viene meno l'identificazione tra *distinctio virtualis* e *distinctio rationis ratiocinatae*, tipica del tomismo gesuitico. Il gesuita navarrino giudica probabile la dottrina secondo la quale la *distinctio rationis ratiocinatae* è qualunque distinzione reperibile tra formalità virtualmente distinte sia in senso intrinseco sia in senso estrinseco. Ciò significa che si può dare *distinctio rationis ratiocinatae* sia nell'ente infinito sia in ciò che l'infinito ha di comune col finito⁴⁵. Che la *distinctio rationis ratiocinatae* sia identica alla *distinctio virtualis* anche intrinseca è testimoniato dal fatto che se la si considera in ambito trinitario essa consente di affermare con verità i contraddittori, ad esempio, riguardo al Padre e all'Essenza divina. La contraddizione in realtà non si dà, allo stesso modo nel quale non si verifica quando si predicano conoscenza diverse e contrarie della stessa cosa, in quanto quest'ultima è conosciuta chiaramente per un certo atto di conoscenza, ma è conosciuta in modo oscuro per un altro atto di conoscenza⁴⁶.

2.2. Pietro Aureolo e la distinzione connotativa

⁴³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 9, op. cit., p. 140b, n. 72: «Distinctio vero rationis ratiocinatae est quae fit per actus non synonymos tendentes directe in rem et repraesentantes illius praedicata secundum se et non ut denominata ab aliis actibus. Itaque haec distinctio fit a ratione, sed extrema distincta sunt a parte rei, nec fiunt a ratione. At extrema distinctionis rationis ratiocinantis, et constituuntur per ipsam rationem et eorum distinctio fit a ratione. Ob hanc causam distinctio rationis ratiocinatae appellari solet obiectiva ad discrimen distinctionis rationis ratiocinantis, nec coincidit distinctio obiectiva cum praecisione, quam solent vocare recentiores obiectivam».

⁴⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 242a, n. 95: «Ergo distinctio rationis ratiocinatae erit illa, quae fundatur in terminis primae intentionis».

⁴⁵ *Ibi*, p. 242a, n. 95: «Ego breviter dico, probabile esse distinctionem rationis ratiocinatae esse illam, quae reperitur inter formalitates virtualiter distinctas virtuali distinctione intrinseca aut extrinseca, sive ea sit propria entis infiniti, sive sit communis etiam finitis».

⁴⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 1, cap. 2, op. cit., OP I, p. 441a-b, n. 13: «Nam de terminis divinis, inquit, possumus dupliciter loqui: primo prout sunt ratione ratiocinata distincti per diversos conceptus. Secundo prout a parte rei existunt in Deo et sunt omnino idem, si de illis v.g. de Patre et de essentia primo lodo loquamur, possumus contradictoria vere affirmare. Sed id nulla est contradictio, magis quam si de eadem, ut est clare per unam cognitionem et ut est obscure per aliam cognita, diversa et contraria praedices».

Se, secondo Pérez, Suárez è stato colui che tra i moderni ha sostenuto con maggiore efficacia l'identità dell'Essenza divina con i suoi attributi, con l'atto di intendere e con l'atto di volontà⁴⁷; in assoluto il *princeps huius sententiae* sarebbe Pietro Aureolo, il quale avrebbe il merito di sostenere questa tesi con grande perizia, rimandando anche all'autorità dei Padri della Chiesa⁴⁸.

Il gesuita navarrino rimanda a tre luoghi del *Comento alle Sentenze* del maestro francescano nei quali viene rifiutata, nell'ordine: 1) qualunque distinzione in Dio tra l'Essenza e gli attributi; 2) la distinzione tra l'Essenza e l'intellezione; 3) la distinzione tra l'Essenza e la volizione. Vediamo di dare brevemente conto del pensiero di Aureolo per quel tanto che basta a mostrarne, nel seguito, l'influsso sul dottrina pereziana.

In primo luogo, consideriamo l'indistinzione dell'Essenza divina dai suoi attributi. Il pensiero di Aureolo su questo punto si articola in tre proposizioni. La prima dice che tutte le perfezioni divine, quanto a ciò che sono, coincidono formalmente nella realtà, con la formalità (*formalitas*) e la natura (*ratio*) della *Deitas*. Quando, infatti, vi è una molteplicità le cui componenti non dicono alcuna natura determinata, nel momento in cui sono determinate attraverso una certa natura, coincidono con essa. Ciò accade anche per le perfezioni che non dicono formalmente e direttamente (*formaliter et in recto*) alcuna natura determinata; e poiché tutte possono essere determinate attraverso la natura divina, tutte coincidono in essa. In questo modo la *Deitas* si può esprimere come una certa sapienza, come una certa giustizia e così via per le altre perfezioni⁴⁹.

Aureolo fa riferimento ai capitoli 16 e 17 del *Monologion* di Anselmo, laddove il teologo benedettino aveva negato qualsiasi tipo di composizione in Dio, a partire dal fatto che le perfezioni che si attribuiscono a Dio non sono forme cui la natura divina

⁴⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 38r, n. 126 (OP I, p. 130b, n. 126): «Princeps huius sententiae inter Authores recentiores est Pater Suárez, prima parte, lib. Essentia Dei, cap. 11 et sequentibus, et disp. 30, Methaphysicae sectione 6, a n. 5».

⁴⁸ *Ibi*, f. 38v, n. 126 (OPI, p. 131a, n. 126): «Ultimo loco propono Aureolum, quem merito omnes fatentur esse huius sententiae principem, hic enim expressissime omnium et fortassis omnium acutissime eam tradidit in primo, distinctione 8, art. 6 et praecedentibus, et distinctione 35, prima parte, art. 3 et distinctione 45, art. 3 ubi eam gravissime autoritate Patrum confirmat».

⁴⁹ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, p. 1023, n. 183: «Prima quidem quod omnes divinae perfectiones, quantum ad illud quod sunt formaliter, coincidunt in rem et formalitatem ac rationem Deitatis. Quandocumque enim sunt aliqua multa, quae nullam rationem determinatam dicunt, quando determinantur per aliquam rationem, coincidunt in illam; et si omnia possint determinari per unam, coincident in illam. Sed sapientia et iustitia et ceterae perfectiones [...] nullam rationem determinatam important formaliter et in recto. Ergo cum omnes possint determinari per rationem Deitatis, omnia coincident in illam rationem, ita ut Deitas sit quaedam sapientia, quaedam iustitia, et sic de omni perfectione».

partecipa, come il giusto partecipa della giustizia, ma sono la stessa Essenza divina sotto una diversa considerazione della nostra mente. I nomi che indicano le perfezioni divine non dicono dunque una qualità o una quantità di Dio, ma dicono in vari modi la stessa e identica Essenza divina nella sua totalità⁵⁰.

La natura divina non va considerata: 1) come sostrato delle perfezioni; o 2) come qualcosa di costituito dalle stesse perfezioni, ma nemmeno 3) come l'inferiore di una perfezione che la determini con una qualche aggiunta. L'Essenza divina è semmai qualcosa che determina le perfezioni, ma senza alcunché di aggiunto ad essa⁵¹.

Nel primo caso la natura divina non sarebbe qualcosa di perfettissimo in modo intrinseco, ma sarebbe qualcosa di perfetto in senso denominativo⁵², come qualunque concreto che riceva estrinsecamente una forma denominante che lo perfezioni.

⁵⁰ *Ibidem*: «Iuxta illud quod dicit Anselmus *Monologii* 16° et 17°. Ait enim quod “omnes istae perfectiones non praedicant qualis aut quanta sit Dei essentia, sed quid sit. Est enim summa iustitia, summa pulchritudo, summa potestas, summa aeternitas”. Et concludit quod “haec omnia uno modo et una consideratione dicuntur de deitate, nec est sapientia et iustitia secundum alium modum aut aliam considerationem”». ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, P. III, cap. 16, pp. 30-31: «Sed fortasse cum dicitur iusta vel magna vel aliquid similitum, non ostenditur quid sit, sed potius qualis vel quanta sit. Per qualitatem quippe vel quantitatem quolibet horum dici videtur. Omne namque quod iustum est, per iustitiam iustum est. [...] videtur igitur participatione qualitatis, iustitiae scilicet, iusta dici summe bona substantia. Quod si ita est, per aliud est iusta, non per se. At hoc contrarium est veritati perspectae, quia bona vel magna vel subsistens quod est, omnino per se est, non per aliud. Si igitur non est iusta nisi per iustitiam, nec iusta potest esse nisi per se [...]. Quoniam igitur summa natura non proprie dicitur quia habet iustitiam, sed existit iustitia: cum dicitur iusta, proprie intelligitur existens iustitia, non autem habens iustitiam. Quare si, cum dicitur existens iustitia, non dicitur qualis est, sed quid est, consequitur ut, cum dicitur iusta, non dicatur qualis sit, sed quid sit. [...] Quidquid igitur eorum de illa dicatur: non qualis vel quanta, sed magis quid sit monstratur. Sed palam est quia quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter»; *Ibi*, cap. 17, pp. 31-32: «Illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura, sed unum sint. Ide igitur est quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula. Ut cum dicitur iustitia vel essentia, idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula. Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo, una consideratione est quidquid est essentialiter [...] summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum aut secundum aliam considerationem non sit; quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa est. Nihil igitur quod de eius essentia vere dicitur, in eo quod qualis vel quanta, sed in eo quod quid sit accipitur. Quidquid enim est quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex, sed compositum est».

⁵¹ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, pp. 1023-1024, n. 184: «Sicut Deus est “id quo maior excogitari non potest” in qualibet perfectione, sic et ratio deitatis debet esse summa in omni perfectione. Aut igitur se habent in omnem perfectionem per modum substrati, aut per modum cuiusdam constituti ex eis; aut per modum inferioris determinantis omnes perfectiones aliquo addito».

⁵² *Ibi*, vol. II, sec. 23, p. 1024, n. 185: «Non potest autem primum dari, quia tunc non esset perfectissima intrinsecae, sed per modum substrati et denominative; et per consequens, non esset “id quo maius excogitari non potest” in omni perfectione. Maius enim quid esset, si haberet omnem perfectionem quidditative et intrinsece».

Il secondo caso non si può verificare per tre motivi. In primo luogo, le perfezioni sono concetti confusissimi e, quindi, incapaci di costituire alcunché. In secondo luogo, le perfezioni costituirebbero l'Essenza divina come le parti compongono un tutto, mettendo così a rischio l'assoluta semplicità divina. In terzo luogo, se anche le perfezioni avessero una loro natura, ognuna avrebbe un termine proprio e non potrebbe concorrere insieme alle altre a costituire qualcosa di unitario come l'Essenza divina⁵³.

Anche il terzo caso non può essere accolto poiché in questo modello l'Essenza divina sarebbe qualcosa di indeterminato e determinabile che si rapporta con un qualche determinante. In questo modo, però, Dio non sarebbe ciò di cui non si può pensare il maggiore in perfezione⁵⁴, secondo la formula del *Proslogion* anselmiano.

L'unico modello per pensare il rapporto tra l'Essenza divina e i suoi attributi è quello che prevede che la *Deitas* sia ciò che specifica ogni perfezione in senso assoluto (*perfectio simpliciter*), poiché per propria natura è quelle perfezioni al grado sommo.⁵⁵ Si badi che i nomi che esprimono le perfezioni non sono sinonimi. Il fatto che coincidano e dicano interamente l'Essenza divina non vuol dire che il loro significato sia il medesimo. Essi sono imposti a significare concetti confusi che accadono l'uno all'altro reciprocamente (*mutuo sibi accidunt*). Se si considera la giustizia e la sapienza, in quanto attributi divini, esse accadono a colui per il quale è reso a ciascuno il suo, come a quello per il quale le cose presenti si trovano nell'essere conosciuto in senso oggettivo. Il soggetto è il medesimo al quale accadono tali perfezioni. La sapienza e la giustizia non sono sinonime, sebbene esprimano concetti che accadono l'uno all'altro reciprocamente e che nel contempo sono semanticamente uno fuori dall'altro, per quanto la loro confusività sia specificata attraverso la stessa Essenza divina *re et ratione* e soltanto direttamente (*in recto*). Quindi, sebbene formalmente e *in recto* coincidano nella stessa natura della *Deitas*, mantengono la loro reciproca alterità per quanto

⁵³ *Ibidem*: «Sed nec secundum dari potest, tum quia perfectiones important conceptus confusissimos, omni determinata ratione carentes; et ita nihil possunt constituere; tum quia repugnat divinae perfectioni quod constituatur ex omnibus perfectionibus tamquam totum ex partibus, tamen quia perfectiones, dato quod dicerent determinatas rationes, amitterent terminos suos, si deberet ex eis aliquid unum constitui».

⁵⁴ *Ibidem*: «Nec potest tertium dari, quia deitas constitueretur ex omnibus perfectionibus et ex aliquo addito. Esset enim ibi comparatio ex indeterminato et determinabili, et non esset "id quo maius excogitari non potest" secundum propriam rationem, quia propria ratio esset extra omnem perfectionem tamquam quid additum et determinans».

⁵⁵ *Ibidem*: «Relinquitur igitur quod quartum omnino sit verum, videlicet, videlicet quod deitas sic specificet omnem perfectionem simpliciter, quod per propriam rationem sit quaedam summa sapientia et quaedam iustitia et sic de aliis universis».

riguarda il loro termine connotato che esprimono indirettamente (*in obliquo*)⁵⁶. L'identità *re et ratione* non significa che gli attributi sono identici sia realmente che secondo la nostra ragione. Significa, invece, che gli attributi non si distinguono realmente e nemmeno come differenti aspetti (*rationes*) della cosa che si aggiungano uno all'altro. La *Deitas* e gli attributi sono, infatti, un'unica *ratio*.

Ciò significa, ad esempio, che i nomi quali "sapienza", "onnipotenza" e simili, indicano direttamente l'Essenza divina e indirettamente i conosciuti e i possibili, in quanto termini connotati rispettivamente della sapienza e dell'onnipotenza. La seconda proposizione, sostenuta da Aureolo e riguardante il rapporto tra Dio e i suoi attributi, dice esattamente questo: sebbene le perfezioni coincidano formalmente e direttamente (*in recto*) nella stessa Essenza divina, tuttavia connotano ed esprimono indirettamente (*in obliquo*) le altre cose⁵⁷.

In primo luogo, infatti, ciò che, se considerato principalmente e direttamente nella sua unità e identità, riceve l'affermazione e la negazione dello stesso predicato connotante qualche cosa, esprime indirettamente cose diverse. Lo stesso, infatti, non può essere insieme affermato e negato riguardo a un'unica e identica cosa, senza che sia introdotta una qualche distinzione. Diversamente, i contraddittori sarebbero resi veri (*verificarentur*) insieme riguardo al medesimo. Se non che, riguardo alle perfezioni divine i contraddittori sono verificati del medesimo, poiché essi sono formalmente e direttamente la stessa cosa. Risulta vero, infatti, che Dio non vuole i mali, eppure li conosce; che ha pietà dei peccatori e che giustamente condanna coloro dei quali non ha pietà; che coglie ogni tempo attraverso l'eternità e che fa altrettanto con il luogo per

⁵⁶ *Ibi*, vol. II, sec. 23, p. 1025, n. 188): «Huic tamen obviare videtur quod secundum haec, nomina ista erunt synonyma, quia significabunt idem et re et ratione. Sed dicendum quod non, propter duo. Primum quidem quia imponuntur ad significandum conceptus confusos, qui mutuo sibi accidunt, accidunt. Accidunt namque ei, quo redditur unicuique quod suum est, quod sit id quo res praesentes sunt in esse cognito obiective; et ita sapientia et iustitia non sunt synonyma, quia exprimunt conceptus, qui sibi mutuo accidunt, et unus est extra alium quamvis aliquando specificentur per idem re et ratione. Secundum vero quia, licet formaliter et in recto coincident in eadem rationem deitatis, semper tamen retinent alietatem in connotato quod exprimunt in obliquo». ID., *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 35, a. 3, op. cit., p. 1076a: «Excluditur quidem primo nugatio et etiam quod nomina non sunt synonyma propter hoc, quod conceptus huiusmodi connotativi in generalia accepti, licet in recto importent idem, quod aliquid et ens, tamen in obliquo importat diversa et determinata, ut unum importat reddere quod suum est, scilicet iustitia et aliud, quod in eo veritas reluceat, scilicet sapientia». Escludere la *nugatio*, cioè una inutile ripetizione tra gli attributi divini, significa escludere che i nomi di tali attributi siano sinonimi, di modo che dire, ad esempio, "la verità è la giustizia" non costituisca una semplice ripetizione.

⁵⁷ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, p. 189: «Secunda vero propositio est quod huiusmodi perfectiones, etsi coincident in idem formaliter et in recto, alia tamen exprimunt et connotant in obliquo».

mezzo della sua immensità. Tuttavia, questi predicati che indicano le perfezioni sono connotativi e le perfezioni differiscono da quelle cose che sono espresse *in obliquo*, in quanto termini connotati⁵⁸.

Le perfezioni che dicono in senso assoluto l'Essenza divina differiscono soltanto in senso connotativo e in ciò che esprimono indirettamente. Come dice Pietro Lombardo nelle *Sentenze*, quando diciamo che "Dio sa" o "Dio vuole", è la stessa Essenza divina ad essere predicata ed enunciata. Quando, invece, diciamo che "Dio sa ogni cosa" si mostra che tutte le cose sono soggette alla scienza Divina; e quando diciamo che "Dio vuole questa o quella cosa" vogliamo significare che questa o quella cosa sono soggette alla Sua volontà. L'intenzione di Pietro Lombardo è dunque quella di concepire le perfezioni come formalmente e direttamente identiche all'Essenza divina, ma insieme come differenti per le cose che ad esse sono soggette o, in altri termini, per ciò che è da esse connotato e che è espresso *in obliquo*⁵⁹.

Questo discorso potrebbe far sorgere il dubbio che i termini connotati possano essere intesi come i termini di un qualche relazione o di qualche rapporto dei concetti nei confronti della *Deitas* e che possano, quindi, porre una qualche distinzione nella *Deitas* stessa, per lo meno di rapporti e di relazioni di ragione⁶⁰. Ciò è negato da

⁵⁸ *Ibidem*: «Illa enim quae existentia unum et idem principaliter et in recto recipiunt affirmationem et negationem eiusdem praedicati aliqua connotantis, illa videntur alia diversa exprimere in obliquo. Non potest enim idem affirmari et negari de uno et eodem, non habente distinctionem quam exigit praedicamentum. Aliter enim verificarentur contradictoria de eodem. Sed de divinis perfectionibus, de quibus probatum est quod sunt eadem formaliter et in recto, verificentur contradictoria. Verum est enim quod Deus mala non vult, quae tamen intelligit; et quod peccatoribus miseretur nec iuste condemnat quibus miseretur; et verum est quod per aeternitatem attingit omne tempus, et per immensitatem omne locum. Ista autem praedicata connotativa sunt. Ergo huiusmodi perfectiones differunt ex his quae expriment in obliquo». ID., *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 45, a. 3, op. cit., p. 1076a: «Excluditur vero secundo quaelibet contradictio, quia nunquam aliquod praedicatum, quod affirmatur de uno attributo, negatur de altero, nisi praedicatum illud fuerit connotans aliquod extrinsecum et ideo sufficit distinctio, penes extrinseca».

⁵⁹ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, p. 1026, n. 190): «Illa quae dicunt simpliciter essentiam divinam, sed demonstrant diversa sibi esse subiecta, differunt tantum connotative et in hoc quod expriment in obliquo. Sed Magistr *Sententiarum* dicit infra, distinctione 45^a capitulo "Et ubicumque", "quod quando dicitur Deus scit vel est sciens, vel Deus vult et est volens, divina essentia praedicatur et Deus esse enunciat. Cum autem dicitur: Deus scit omnia, monstratur omnia esse subiecta divinae scientiae: et cum dicitur Deus vult haec vel illa, significatur quod Deus est cuius voluntati haec et illa subiecta sunt". Ergo expressa intentio est Magistri quod huiusmodi perfectiones sunt illud idipsum formaliter et in recto, sed differunt penes alia et alia subiecta sive penes connotata, quae expriment in obliquo». ID., *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 45, a. 3, op. cit., p. 1080b.

⁶⁰ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, p. 1026, n. 191: «Huic tamen duo obviare videntur. Primum quidem quod huiusmodi connotata sunt termini aliquarum relationum et habitudinum conceptarum circa deitatem; et secundum hoc, attributa ponent aliqualem distinctionem in deitate, saltem habitudinum et respectum rationis». Riguardo alla distinzione

Aureolo in ragione della distinzione tra concetti connotativi e concetti relativi. I primi, dalla condizione dell'essenza (*ex conditione rationis*), cioè a partire da ciò che l'essenza è di per sé, esprimono il connotato *in obliquo*, quindi indirettamente. Essi esprimono una natura assoluta (*ratio absoluta*) che non è concepita come fondamento di un rapporto. Quindi, non si può dire che tale natura assoluta è "ad altro" (*ad aliud*), ma si dirà "di altro" (*alterius*) in ragione della propria natura e non in ragione di un rapporto che si aggiunga estrinsecamente. La carne, per mezzo dell'essenza per la quale è carne, è sempre carne di qualcosa. Lo stesso avviene per la bocca, per la mano, ma anche per l'esemplare che connota sempre l'esemplato, sebbene non si riferisca ad esso immediatamente.⁶¹ I concetti connotativi includono la natura assoluta insieme al proprio termine cui si riferiscono, senza alcun rapporto di mezzo che li connetta. È la stessa natura assoluta a connettere il proprio termine in virtù della propria condizione⁶².

Il concetti relativi, invece, esprimono il termine attraverso un rapporto aggiunto all'essenza presa come assoluta. Essi, infatti, includono un rapporto tra la natura e il termine relato. Ad esempio, il padre esprime il figlio per mezzo della paternità che è aggiunta a Socrate. I connotati, invece, come dice Aristotele nelle *Categorie*, sono relativi soltanto *secundum dici* e non *secundum esse*⁶³.

connotativa e alla differenza tra termini connotativi e termini relativi si veda J. L. HALVERSON, *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to the Late Medieval Thought*, Brill, Leiden 1998, cap. I.

⁶¹ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, p. 1026, n. 192: «Dicendum ergo ad primum quod aliud est conceptus connotativus et aliud conceptus relativus. Connotativus enim, ex conditione rationis, absolute exprimit connotatum in obliquo; sicut caro, per rationem qua caro est, dicitur alicuius caro; et similiter os et manus; et eodem modo exemplar connotat exemplatum, nec tamen refertur ad ipsum». ID., *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 35, a. 3, op. cit., p. 765a: «Considerandum est quod aliquid absolutum et de alio genere, quam de praedicamento relationis, ex sua formali ratione, aliquando intellectum ducit ad alterum et cogit intelligere alterum, sicut patet quod caro, in quantum caro, ducit intellectum ad aliquid, cuius sit caro; et similiter manus, in quantum manus. Talia ergo absoluta dicuntur connotantia absque hoc, quod interveniat relatio media inter absolutum et connotatum, quod quidem patet, tum quia talis ratio absoluta non concipitur per modum fundamenti alicuius habitudinis. Unde non dicitur ad aliud, ut fundamentum relationis, sed magis per propriam rationem».

⁶² PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 35, a. 3, op. cit., p. 766a: «Ergo patet differentia inter conceptus connotativos et relativos, quia connotativi includunt rationem absolutam cum termino, sine habitudine media connectente, quia ipsamet ratio absoluta connectit propter sui conditionem».

⁶³ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, pp. 1026-1027, n. 192): «Conceptus autem relativus exprimit terminum per habitudinem additam rationi absolutae, sicut Pater exprimit Filium per paternitatem additam Sorti. Hanc autem distinctionem innuit Philosophus in *Praedicamentis*, cum dicit manum et pedem et partes substantiarum esse relativa secundum dici et non secundum esse». ID., *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 35, a. 3, op. cit., p. 766a: «Conceptus vero reales, ultra rationem absolutam et terminum, includunt habitudinem mediam et respectum». ARISTOTELES, *Praedicamenta*,

Infine, il concetto connotativo è sempre qualcosa di assoluto, cioè di opposto a un qualche rapporto o a qualche intervallo che connetta qualcosa di assoluto. Per questo il concetto connotativo è detto assoluto, non perché sia un concetto preciso che escluda l'alterità, ma poiché non è relativo⁶⁴.

La *Deitas* connota per mezzo della propria essenza i diversi, così come la giustizia creata connota una cosa e la clemenza creata ne connota un'altra; e così per tutte le altre perfezioni create. Queste perfezioni, tuttavia, non esprimono un connotato a causa di un rapporto o di una relazione, ma per la propria stessa condizione essenziale. Le relazioni alle quali le perfezioni sembrano riferirsi o sono dal misurato alla misura o dalla potenza produttrice al prodotto, come nel caso della giustizia e della clemenza. Il principio produttore tuttavia non si riferisce al prodotto, se non dopo la produzione attuale, come dice Aristotele nel Libro Δ della *Metafisica*⁶⁵. In questo senso, "produttore" non è in relazione col prodotto per mezzo di un elemento terzo, ma connota semplicemente il prodotto grazie la propria essenza. Per questo si deve dire che la *Deitas*, senza l'aggiunta di alcuna relazione ulteriore ad essa, pone la cosa nell'essere formato; e questo vale per tutti gli altri attributi, come la sapienza o la giustizia. La distinzione, dunque può essere posta soltanto a livello dei termini connotati, oggetto delle diverse perfezioni, non nella *Deitas*, né realmente né nella sola considerazione della nostra ragione⁶⁶.

La terza proposizione dice che alcuni termini soggetti alla *Deitas*, attraverso i quali si possono determinare le sue diverse perfezioni, si distinguono per essenza in senso positivo (*ex natura rei positive*), quindi realmente, come ad esempio gli oggetti connotati attraverso la potenza, la giustizia e la clemenza. Il "sovvenire" proprio della

⁶⁴ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 35, a. 3, op. cit., p. 766b: «Per abolutum intelligitur aliquid oppositum habitudini seu intervallo connectente aliqua absoluta, et secundum hoc conceptus connotativus dicitur absolutus, non quia praecisus et sine altero, sed quia non relativus».

⁶⁵ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 8, a. 6, op. cit., vol. II, sec. 23, p. 1027, n. 192): «Ad propositum ergo dicendum quod deitas per propriam rationem sic se habet quod connotet diversa, sicut iustitia creata quod connotet unum, et clementia quod connotet aliud; et sic de aliis perfectionibus creatis. Constat autem quod ista non exprimunt connotatum propter habitudinem aut relationem, sed ex propria conditione. Relationes enim, quibus ista referuntur, vel sunt mensurati ad mensuram, et per ista non fit expressio; vel potentiae productivae seu habitus productivi, ut patet de iustitia et clementia. Principium autem productivum non refertur ad productum, nisi post ad actualem productionem, ut patet quinto *Metaphysicae*».

⁶⁶ *Ibi*, vol. II, sec. 23, p. 1027, n. 192: «Et ideo dicendum est quod deitas, nulla habitudine addita, ponit res in esse formato; et sic est sapientia: nullo quoque respectu addito, reddit unicuique quod suum est, et secundum hoc est iustitia; et sic de aliis attributis, ut sit sola distinctio in terminis, nulla vero in deitate, nec secundum rem nec secundum considerationem».

clemenza è diverso dal “rendere a ciascuno il suo” proprio della giustizia e dal “produrre la cosa nell’essere” proprio della potenza⁶⁷. Altri attributi, invece, si distinguono *ex natura rei*, ma negativamente, quindi non realmente. La semplicità, ad esempio, connota la negazione di parti e l’unità connota l’indivisione. Queste proprietà sono certamente derivanti dalla natura di Dio, ma non sono qualcosa di positivo. Alcuni attributi, poi, sono soltanto nell’intelletto. La necessità di essere, ad esempio, connota soltanto i concetti di essenza e di essere come inseparabili e uniti a vicenda in modo immutabile. Per questi motivi, l’intelletto attribuisce a Dio la caratteristica della necessità e dell’immutabilità⁶⁸.

La distinzione degli attributi riguarda soltanto i diversi termini soggetti alla *Deitas*. Talvolta, vi è distinzione senza un atto dell’intelletto umano che la ponga, mentre altre volte è necessario il lavoro dell’intelletto. Ad esempio, alla sapienza, alla giustizia e alla clemenza divine sono soggette diverse cose, sia che qualcuno le intenda sia che non le intenda. Allo stesso modo, Dio non vuole i mali, che tuttavia intende, e i mali sono soggetti all’intelletto divino, ma non alla volontà, senza che il nostro intelletto concorra in qualche modo. Alcuni attributi divini, dunque, si distinguono certamente *ex natura rei*, se la distinzione si riferisce ai termini connotati dagli attributi, senza ammettere alcuna distinzione in Dio, né reale né di ragione⁶⁹.

Anche l’“intendere” (*intelligere*) è considerato da Aureolo come un concetto connotativo. In particolare, l’intendere divino si rapporta alla *Deitas* come il nostro intendere si rapporta a una qualità che esiste nell’intelletto e per la quale si dice che intendiamo. Anche l’intendere umano non si rapporta a questa qualità al modo di una qualche natura aggiunta, poiché quella qualità è formalmente atto di intendere

⁶⁷ *Ibi*, vol. II, sec. 23, pp. 1027-1028, n. 193: «Tertia propositio est quod termini subiecti, penes quos perfectiones distinguuntur, quidam sunt ex natura rei distincti positive, sicut connotata per potentiam et iustitiam et clementiam: subvenire enim est aliud realiter a reddere, quod suum est et a producere res in esse».

⁶⁸ *Ibi*, vol. II, sec. 23, p. 1028, n. 193: «Quidam vero sunt qui non distinguuntur realiter, sed tamen ex natura rei, ut patet quod simplicitas connotat negationem partium et unitas indivisionem, quae quidem ex natura rei insunt, non tamen res sunt [...]. Quidam autem sunt solum in intellectu, ut patet quod necessitas essendi connotat conceptum essentiae et esse inseparabiliter et immutabiliter ad invicem copulari. Propter hoc enim intellectus attribuit Deo rationem necessitatis et incommutabilitatis».

⁶⁹ *Ibidem*: «Sic igitur distinctio attributorum, quae est tantum penes diversos terminos subiectos deitati, patet quod est aliquando circumscripto omni actu intellectus; in aliquibus vero non, nisi per actum intellectus. Sapientiae enim, et iustitiae et clementiae divinae subiciuntur diversa, sive quis intelligat sive non. Et similiter Deus mala non vult, quae tamen intelligit; et sunt mala subiecta divino intellectui, nec tamen voluntati absque omni opere nostri intellectus. Et hoc forsitan intendebant qui posuerunt aliqua attributa distingui ex natura rei. Hoc quidem verum est, si referatur distinctio ad connotatos terminos; non autem si intelligatur per hoc aliqua distinctio rei vel rationis poni in Deitate».

(*intellectio*). Piuttosto esso si rapporta alla qualità al modo di ciò che aggiunge un qualche connotato, cioè l'apparenza oggettiva (*apparentia obiectiva*)⁷⁰.

La qualità insieme all'apparenza oggettiva da essa rivelata si dice "intellezione", di modo che, se si togliesse l'apparenza, la qualità sarebbe cieca e non rimarrebbe più alcuna intellezione. L'intendere è, dunque, un concetto connotativo che aggrega due dimensioni: la qualità e l'apparenza oggettiva. Queste si connettono a vicenda e concorrono alla natura perfetta dell'intellezione. La qualità fa questo formalmente e *in recto*, mentre l'apparenza oggettiva lo fa estrinsecamente e *in obliquo*⁷¹.

Quanto alla *Deitas* bisogna dire che l'intendere non aggiunge nulla all'Essenza divina, se non l'apparenza oggettiva. La *Deitas* è infatti ciò per cui ogni cosa appare e in virtù della quale (*virtute cuius*) ogni cosa appare ad essa, senza subire l'aggiunta una qualche natura intrinseca⁷².

La *Deitas*, in quanto è di per sé intendere, può essere concepita senza l'apparenza oggettiva, ma non ne può prescindere. Essa è tutto l'essere (*tota entitas*) in senso eminente e sussistente – dunque anche apparenza oggettiva –, e non una qualche natura speciale, quasi fosse una parte dell'essere (*entitas*), ma è per così più di tutto l'essere (*tota entitas*) eminente e sussistente. Per questo Dio è l'intendere sussistente di tutte le cose, non in quanto ne è una similitudine, ma in quanto è ogni entità in senso eminente. Ciò non aggiunge nulla alla *ratio Deitatis*, poiché questa non è una natura parziale a cui si aggiunga una natura ulteriore rappresentativa di tutte le altre entità⁷³.

⁷⁰ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 35, a. 3, op. cit., p. 767a: «Considerandum est quod intelligere divinum sic se habet ad deitatem, sicut se habet intelligere nostrum ad quandam qualitatem existentem in intellectu, secundum quam dicimur intelligere. Habet autem se ad istam qualitatem intelligere nostrum non per modum additamenti alicuius rationis, cum illa qualitas sit formaliter intellectio, sed per modum addentis aliquod connotatum, videlicet apparentiam obiectivam».

⁷¹ *Ibidem*: «Illa enim qualitas considerata cum apparentia obiectiva, quam exhibet, dicitur intellectio, ita quod si tolleretur apparentia illa, remaneret qualitas, non quasi intellectio, nec quasi aliquid vividum, sed potius quasi aliquid coecum et tenebrosum, ita ut exprimi liceat. Unde patet quod intelligere est quidam conceptus connotativus, hoc est aggregativus duorum, illius scilicet qualitatis et apparentiae obiectivae, quae connectuntur se ipsis et concurrunt ad unam perfectam rationem ipsius intellectionis; qualitas quidem formaliter et in recto, apparentia vero et extrinsece et in obliquo».

⁷² *Ibi*, p. 767a: «Secundum hoc oportet intelligi de Deitate, quod ultra eam divinum intelligere nil addit, nisi apparentiam obiectivam. Est enim id cuius omnis res apparet et virtute cuius omnis res sibi apparet, ut sic, inquam, dicitur intellectio non addita aliqua intrinseca ratione».

⁷³ *Ibi*, p. 767b: «Ratio Deitatis, prout est intelligere, non potest praescindi ab apparentia obiectiva; potest tamen absolute forsitan concipi, sed de hoc magis inferius apparebit. [...] Esse totam entitatem eminenter et subsistenter est ipsa ratio Deitatis; non enim intelligitur Deitas per modum cuiusdam naturae specialis, quasi sit quaedam portio entitatis, sed magis quasi tota entitas eminens et subsistens [...], secundum hoc ergo Deus est subsistens intelligere omnium rerum, non quatenus est similitudo, sed quia omnis entitas eminenter. Hoc autem nil addit d rationem Deitatis, immo hoc est ipsamet ratio Deitatis; unde procedit

Come avviene per gli attributi e per l'atto dell'intendere, anche l'atto di volere non aggiunge alcunché di intrinseco alla *Deitas*, né alla maniera di una nuova natura, né alla maniera di un modo, ma soltanto come un connotato distinto estrinsecamente dalla *Deitas*⁷⁴.

L'attributo dell'intellezione connotava la natura divina come verità oggettiva che riluce. Ora, l'atto di volontà (*volitio*) connota qualcosa in quanto attira a sé o è posto nell'essere di ciò che compiace. Da questo ne viene che la *Deitas*, in quanto intellesione, oltrepassa i beni e i mali, mentre, in quanto atto di volere, non li oltrepassa. Dio, infatti, conosce i beni e i mali, ma vuole soltanto i beni. Questi nomi, tuttavia, possono essere detti "relativi" a qualcosa di estrinseco soltanto *secundum dici*. Per questo i contraddittori possono essere verificati di essi, senza che debbano essere moltiplicate le nature (*rationes*) in Dio. È infatti sufficiente l'unica e semplicissima *ratio Deitatis*⁷⁵.

Rispetto a ciò che si è già detto riguardo all'identità *re et ratione* nella *Deitas* di ciò che gli attributi indicano, Aureolo aggiunge che predicare l'atto del volere, l'atto dell'intendere e tutti gli altri attributi astratti della *ratio Deitatis* significa predicare la stessa natura della stessa natura; ma, come dice Boezio, non vi è alcuna proposizione più vera di quella nella quale qualcosa è predicato di se stesso. Dire che la giustizia di Dio è la stessa sapienza di Dio significa che ciò per cui Dio dà a ciascuno il suo è lo stesso per il quale ogni verità riluce in Esso. Sebbene questa non sia un predicazione appartenente al *primus modus dicendi per se* – a causa dei connotati estrinseci per i quali i diversi attributi della *Deitas* connotano diverse cose –, la stessa natura accade alla stessa natura⁷⁶.

haec instantia, ac si Deitas esset quaedam ratio partialis, cui attribueretur una alia ratio, scilicet esse repraesentativum omnium aliarum entitatum, non est autem sic, sicut patet».

⁷⁴ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 45, a. 3, op. cit., pp. 1075b-1076a: «Modus iste distinguendi, qui supra frequenter positus est, sufficit inter attributa et summe congruit Deitati, videlicet quod Deitas est ratio absoluta et ipsa eadem nulla ratione intrinseca addita aut modo aliquo intrinsece variata est quoddam velle et quoddam intelligere et veritas et bonitas et sapientia, atque iustitia et sic de perfectionibus aliis, nisi quod semper additur extrinsece aliquod connotatum distinctum».

⁷⁵ *Ibi*, p. 1076b: «Intelligendum est de ratione Deitatis, quae ut connotat veritatem obiective relucens, dicitur intellectio. Dum vero connotat aliquid, ut alliciens vel positum in esse complacendi, appellatur volitio et ex hoc statim sequitur, quod Deitas, ut intellectio, transit super omnia bona et mala, in quantum autem volitio, non transit. Et totum hoc est, quod nomina ista sunt relativa secundum dici ad aliquid extrinsecum, respectu quorum possunt de ipsis contradictoria verificari, absque hoc quod intrinsece multiplicentur rationes. Nam sufficit ad omnia unica et simplicissima ratio Deitatis».

⁷⁶ *Ibidem*: «Quando enim aliqua ratio una et eadem per plura nomina importatur in recto, quantumcumque ista nomina abstractivae accipiantur, constat, quod de se invicem praedicantur. Nam semper ubique eadem

L'assolutezza della *Deitas* viene così preservata da Aureolo, mostrando che, indipendentemente da ogni operazione del nostro intelletto, in Dio coincidono tutte le *perfectiones simpliciter*. Per salvare la distinzione degli attributi tra loro e con l'Essenza divina risulta sufficiente la distinzione estrinseca che fa leva sulla diversità dei connotati, ovvero di quei termini cui i diversi attributi fanno riferimento indirettamente. Non necessitando di alcuna aggiunta estrinseca a sé, Dio viene preservato nella sua perfezione e infinità. Egli continua ad essere l'*id quo maior cogitari nequit*, secondo la formula anselmiana che Aureolo continuamente riprende⁷⁷.

L'atto del volere è quella qualità che è posta nella mente di colui che vuole, ma nel caso di Dio coincide intrinsecamente con la *Deitas*. La natura dell'atto di volizione non aggiunge nulla di intrinseco, per quanto aggiunga estrinsecamente il fatto di portarsi su ciò che è voluto. Non vi saranno dunque due essenze distinte in Dio: una per l'atto del volere e un'altra per la *Deitas*. Al contrario, la *Deitas* sarà una natura unica e semplicissima intrinsecamente, ovvero un atto di volere molto più intimo e semplice di quella qualità che è posta nella mente dell'uomo che vuole⁷⁸.

Uno dei meriti che Pérez riconosce ad Aureolo, nel difendere la tesi dell'indistinzione *re et rationes* tra Dio, i suoi attributi e i suoi atti di intellesione e volizione, è quello di aver utilizzato anche i Padri. In particolare, ci soffermiamo

ratio praedicabitur de se ipsa. Nulla autem propositio est verior illa secundum Boethium, in qua idem praedicatur de se. Unde ista verissima est in Deo "Iustitia est sapientia", quia id ipsum, quo Deus reddit unicuique, quod suum est, est id ipsum, quo sibi veritas omnis lucet, quia illud est sua propria ratio Deitatis et tamen cum hoc non praedicatio in primo modo per se, propter connotata extrinseca, quoniam accidit eidem rationi eadem ratio, prout connotat diversa».

⁷⁷ *Ibi*, pp. 1076b-1077a: «In Deo sunt omnes istae perfectiones, circumscripto omni opere intellectus, cum enim aliud non sit intrinsece et in recto, quam Deitas, nec contra habeat aliquam rationem intrinsece a terminis connotatis. In Deo autem semper sit Deitas, circumscripto omni opere intellectus. Manifeste concluditur, quod est in eo omnis perfectio simpliciter et quicquid est intrinsece de ratione cuiuslibet perfectionis, excluso omni opere intellectus. [...] Distinctio penes extrinseca sufficit, ut ponatur inter essentiam et inter attributa, et similiter inter unum attributum et aliud ad salvandum omnia, quae dicuntur de ipsis. [...] Quod vero talis distinctio summe congruat Deitatis, patet ex hoc, quod salvat etiam summam nobilitatem Deitatis, quae per suam propriam rationem absque omni ratione extranea erit omnis perfectio simpliciter [...], nec expectabit perfici per aliam rationem. [...] Salvabit etiam Deitatis infinitatem et perfectionem summam, erit namque perfectio, nec poterit ratio maior excogitari, quam Deitas, sicut nec maior res, quam res Deitatis, unde cum ista maxime congruat Deitati. Unde cum ista maxime congruant Deitati, nullus debet ambigere, quin praedicta distinctio perfectionum attributalium tantum penes extrinseca summe congruat Deo».

⁷⁸ *Ibi*, p. 1077b: «Constat autem, quod ad rationem intrinsecam illius qualitatis, quae volitio dicitur, ratio volitionis, nil addit intrinsecae, quamvis addat extrinsece transitum super volitum, unde cum illa qualitas resolvi non possit in duas rationes intrinsecas absolutas, quarum una exprimat propriam quidditatem, altera vero quidditatem volitionis, et alia quidditas Deitatis, immo erit una simplicissima ratio intrinsece, quia Deitas ipsa erit quaedam volitio multo intimius et simplicius, quam qualitas illa, quae est in mente volentis».

sull'utilizzo che Aureolo fa di alcuni luoghi agostiniani. Questi vengono letti insieme alle dottrine di Aristotele e Avicenna, che del pensiero del filosofo di Stagira è uno degli interpreti più accreditati, soprattutto per un autore medievale come lo è Aureolo. Riguardo al tema della distinzione degli attributi divini, il francescano sembra preferire la posizione di Agostino piuttosto che la *distinctio formalis* scotista, la cui origine può essere fatta risalire alla dottrina avicenniana dell'indifferenza dell'essenza, come messo in luce precedentemente. La soluzione di Scoto, infatti, è giudicata assurda: in Dio la formalità, la quiddità e la realtà sono lo stesso⁷⁹.

Nella *Metafisica*, scrive Aureolo, Aristotele afferma che il termine *ratio*, che significa Aureolo intende come sinonimo di "natura", è la definizione⁸⁰; ma Agostino, nel Libro VI del *De Trinitate*, dice che la forza, la giustizia, la sapienza e tutte le altre perfezioni che si predicano di Dio significano la sostanza⁸¹. Allo stesso modo, nel Libro VII della stessa opera, Agostino spiega che quando si dice "sapienza", "giustizia" o altre perfezioni si esprime l'Essenza divina⁸². Quindi, la natura dell'essenza e la sua definizione sono immediatamente significate da questi nomi, sebbene essi non siano sinonimi. È necessario, quindi, che questi nomi facciano riferimento alla definizione e, quindi, alla natura dell'Essenza divina, ma si riferiscano estrinsecamente ad altro, ovvero ai connotati⁸³.

⁷⁹ *Ibi*, p. 1078a: «Nec potest etiam dari secundum, scilicet quod distinctio huiusmodi rationum absolutarum sit in Deo sine opere intellectus. Manifestum est enim, quod distinguerentur totaliter et se totis, quia totis suis formalitatibus, cum formalitas, quidditas et realitas sint idem, etiam secundum ponentes huiusmodi distinctionem formalem. Secundum hoc ergo esset in Deo quidam acervus rerum totaliter distinctorum quod est omnino absurdum».

⁸⁰ *Ibi*, p. 1078b: «Philosophus dicit in quarto *Metaphysicae*, quod ratio, quam significat natura, est definitio». Il riferimento è errato e probabilmente il passo corretto si trova in ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, VII, 10, 1034b20: «ratio est definitio».

⁸¹ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 45, a. 3, op. cit., p. 1078b-1079a: «Sed Augustinus dicit 6 *De Trinitate* quod fortitudo, iustitia et sapientia et sic de perfectionibus substantiam significant». AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Trinitate*, Lib. VI, cap. 4, 6, op. cit.: «Deo autem hoc esse quod est potentem esse aut iustum esse aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplicitate dixeris quo substantia eius significetur».

⁸² PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 45, a. 3, op. cit., p. 1079a: «Et similiter in septimo ait, quod cum dicitur sapientia aut iustitia, in omnibus his essentia ostenditur et essentia demonstratur. Ergo ratio essentiae et eius definitio per ista nomina immediate significabitur secundum Augustinum». AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Trinitate*, Lib. VII, 5, 10, op. cit.: «Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, nobis, et si quod huiusmodi de deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto».

⁸³ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 45, a. 3, op. cit., p. 1079a: «Ergo ratio essentiae et eius definitio per ista nomina immediate significabitur secundum Augustinum. Constat autem

Agostino dice che la stessa essenza, che è virtù e sapienza, è anche bontà, grandezza e verità. Tuttavia, si potrebbe obiettare, il nome astratto significa soltanto se stesso e prescinde assolutamente da ogni altra natura che non sia quella significata da quell'astratto. Del resto, Avicenna era stato chiaro nel dire che, ad esempio, l'umanità è soltanto l'umanità, a prescindere da qualsiasi altra natura, e tutto ciò che si predica di quella natura bisogna che rientri in essa⁸⁴. Quindi, quando Agostino predica, ad esempio, la grandezza della *Deitas* e dice che essa è la stessa verità, non può che intendere la *ratio magnitudinis* come inclusa nella *ratio veritatis*. La verità, quindi, non può predicarsi della grandezza se non per identità. Bisogna concludere allora che, per Agostino, le nature (*rationes*) di tutte le perfezioni sono intrinsecamente e direttamente (*in recto*) la stessa natura divina (*ratio Deitatis*)⁸⁵.

L'identità in Dio di tutte le perfezioni considerate astrattamente è non è un'identità reale, ma quidditativa, e non potrebbe essere altrimenti. Infatti, l'identità reale non è mai denotata da predicazioni astratte, poiché gli astratti significano le quiddità, come l'umanità significa la quiddità dell'uomo e la verità la quiddità del vero. La stessa *Deitas* è l'astratto che significa la quiddità di Dio⁸⁶. Dunque, quando Agostino dice che

quod non sunt synonyma. Necessse est ergo quod sit ratio essentiae et definitio importeretur per ista, quod cum hoc aliud extrinsecum importeretur».

⁸⁴ *Ibi*, p. 1079a: «Augustinus dicit 6 *De Trinitate* quod eadem quippe est virtus, quae sapientia et ibidem subdit, quod eadem est bonitas, quae sapientia, et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia. Sed manifestum est, quod praedicationes huiusmodi in abstracto falsae reducuntur ex hoc ipso, quod rationes aliae praedicatum et subiectum importantur, quod apparet ex hoc, quod abstractum significat suam rationem cum praecisione omnis rationis alterius, quae non includatur in ipsa. Humanitas enim est humanitas tantum, secundum Avicennam. Quicquid ergo praedicatur de humanitate, demonstratur praedicari de ea cum praecisione omnis alterius rationis ab humanitate et per consequens nulla ratio, quae praedicatur de ea, potest esse praecisa ab ea, immo necessario est inclusa et si illa sit simplex, est necessario eadem».

⁸⁵ *Ibi*, p. 1079a: «Cum ergo ratio magnitudinis in abstracto praedicetur de Deitate, et abstracto, secundum Augustinum, qui dicit, quod ipsa magnitudo est ipsa veritas, et ipsa Deitas est ipsa magnitudo, necesse est quod ratio magnitudinis, quantumcumque praescindatur, includantur in ratione Deitatis, quantumcumque abstrahatur et praescindatur. Includi autem non potest, nisi per identitatem. Ergo relinquitur, quod rationes omnium perfectionum non sint aliud intrinsece et in recto, quam ipsamet ratio Deitatis, secundum Augustinum».

⁸⁶ *Ibi*, p. 1079a: «Et si dicatur, quod Augustinus solum intendat realem per huiusmodi praedicationes, non valet. Quid numquam realis identitas denotatur per huiusmodi praedicationes abstractas. Immo demonstratur quidditativa identitas. Cum enim huiusmodi abstracta non significant, nisi quidditates, ut humanitas hominis quidditatem, et veritas veri quidditatem, et bonitas boni, et Deitas Dei. Manifestissime patet, quod praedicatio in abstracto est quidditativa».

la sapienza, la bontà, la verità e la stessa *Deitas* sono lo stesso, intende dire che lo sono quidditativamente e direttamente (*in recto*)⁸⁷.

Quando qualcosa è essenzialmente qualcosa d'altro, spiega Aureolo, lo è in senso quidditativo, cioè essenzialmente, e formalmente. Diversamente, la definizione che esprime l'essenza non significherebbe la quiddità, e la definizione che esprime la quiddità, non significherebbe l'essenza. Questa posizione sembra essere contraddetta da Aristotele.⁸⁸ In effetti, se consideriamo ciò che Aristotele dice nel libro Z della *Metafisica* e lo applichiamo al caso dell'Essenza divina, il filosofo greco non può essere seguito. Aristotele spiega che ricercare il perché delle cose significa ricercare perché qualcosa appartiene a qualcos'altro. Ora, ricercare perché l'uomo è uomo o il musico è musico significa cercare nulla. Si può soltanto rispondere, infatti, che una cosa è sé medesima o, più genericamente, che non può essere divisa da sé, poiché la domanda posta in quel modo non dà elementi per proseguire nella ricerca. Al contrario, indagare perché l'uomo è un animale di una certa natura è qualcosa che può essere eseguito chiedendosi perché all'uomo appartengano quelle particolari note essenziali, cioè cercando la causa della sua natura, la cui conoscenza deve essere quindi già nota⁸⁹.

Cercare la causa di ciò che è espresso in modo semplice, ad esempio, dell'uomo, senza che il termine faccia riferimento ad altro, fa sì che l'oggetto della ricerca non sia chiaro. In questo caso, cercare nulla e cercare qualcosa è lo stesso. Aristotele conclude che delle cose semplici non è possibile ricerca né insegnamento. Invece, ciò che è composto di qualcosa, in modo tale che dalla composizione sorga un'unità, è simile a una sillaba. Questa non è riducibile alle lettere da cui è formata, ma è qualcosa di più⁹⁰.

È chiaro che nel caso di Dio questa dottrina aristotelica è inadeguata, poiché Dio non è composto, ma semplicissimo. Aureolo mette in luce questa inadeguatezza, opponendo al filosofo greco un testo attribuito ad Agostino fino all'epoca contemporanea, ma scritto nel XII secolo da Onorio di Autun (1080-1154): il *De*

⁸⁷ *Ibi*, p. 1079a: «Et si dicatur Deitas est veritas, importatur quod sunt eadem quidditas, et per consequens àugustinus, qui utitur praedicationibus istis, dicendo, quod eadem est bonitas, quae sapientia, magnitudo, veritas et Deitas ipsa, non aliud intendebat, nisi quod erat idem quidditative in recto».

⁸⁸ *Ibi*, p. 1079a: «Quandocumque aliquid est essentialiter aliquid, est ipsum quidditative et formaliter, alia definitio exprimens essentiam, non exprimeret quidditatem, nec exprimens quidditatem, exprimeret essentiam».

⁸⁹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 17, 1041a11-26.

⁹⁰ *Ibi*, 1041a32-33 – 1041b1-33.

*cognitione verae vitae*⁹¹. In quest'opera, spiega Aureolo, lo pseudo-Agostino dice che ogni predicazione fatta nei riguardi di Dio è inadeguata e che tutte le perfezioni sono quidditativamente, formalmente e in modo definitivo Dio, quindi lo sono intrinsecamente e direttamente. Non vi è, dunque, in Dio una qualche quiddità o una qualche natura definibile (*ratio definibilis*), ma nemmeno una qualche *formalitas* ulteriore rispetto alla stessa *Deitas*⁹².

Il riferimento di Aureolo è probabilmente al terzo e al settimo capitolo del *De cognitione verae vitae* di Onorio. Qui, il monaco benedettino spiega che non è possibile comprendere ed esprimere Dio, poiché Egli è incomprendibile e immenso. La filosofia (*dialectica*), infatti, di fronte a Dio viene ridotta all'impotenza, così come il procedere sillogistico. Tutti i tentativi di definire Dio sono costretti al fallimento, poiché ogni nome e verbo cadono sotto i dieci predicamenti aristotelici, e dunque non possono convenire propriamente a Dio che li trascende. Ogni predicazione attribuita a Dio, subito ci fa pensare a ciò che è altro da Dio, prefigurando così una situazione di opposizione nella quale non si riesce mai a cogliere l'Essenza divina nella sua absolutezza e si è costretti sempre a pensarla secondo qualche limitazione⁹³.

Se diciamo, ad esempio, che Dio è la sostanza che fa essere tutte le cose, subito ci vengono alla mente le divisioni tra universale e individuo, tra genere e specie, oltre ai nove accidenti, che necessariamente ineriscono alla sostanza, ma non si uniscono a Dio. Se si predica la grandezza, che appartiene alla categoria della quantità, subito ad essa si oppone la piccolezza, diminuendo la grandezza di ciò che è il più grande di tutti. Se, poi, predichiamo di Dio la bontà somma – intesa qui da Onorio come una semplice

⁹¹ HONORIUS AUGUSTODUNIENSIS, *Liber de cognitione verae vitae*, Migne PL 40, coll. 1005-1032. Si veda anche l'edizione più recente: WILLIAM M. CLARKE, HARRY B. EVANS, FRANK G. GOODING III, E. CHRISTIAN KOPFF (eds.), *A Thirteenth Century Manuscript of Honorius of Autun's De Cognitione Verae Vitae*, Brepols, Turnhout 1972.

⁹² PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 45, a. 3, op. cit., p. 1079a-b: «Sed Augustinus ait in libro *De cognitione verae vitae* quod non veraciter probat Deum esse vitam, sapientiam, veritatem, iustitiam et aeternitatem essentialiter, ergo ratio veraciter patet, Deum esse omnia ista quidditative et formaliter et definitive et per consequens intrinsece et in recto. Non est ibi aliqua quidditas, nec aliqua ratio definibilis, nec alia formalitas, nisi Deitas ipsa».

⁹³ HONORIUS AUGUSTODUNIENSIS, *Liber de cognitione verae vitae*, cap. 3, op. cit., p. 1008: «sciendum igitur, Deum nullis verbis proprie exprimi, nulla posse cogitatione comprehendi. Quomodo enim immensus et incomprehensibilis praedicaretur, si humane locutioni vel meditationi includeretur? [...] dialectica namque disserendi potens, potenter quaeque dubia definiens, cunctas scripturas evibrans et eviscerans, cunctam humanam sapientiam annihilans, cum divinitate intendit, tantae majestatis luce repercussa, pavidum caput tremefacta reflectit, atque in abdita mundanae sapientiae fugiens delitescit, dissolutisque syllogismorum nexibus stulta obmutescit. Sed quod ex his nullum proprie Deo conveniat, manifeste ratio comprobatur».

qualità e non come nome trascendentale –, che fa buone tutte le cose, subito ad essa si oppone il male. Infine, anche i predicati “creatore” e “signore” evocano una relazione verso qualcosa, ovvero verso il mondo; ma tali predicati – se non si vuole intendere la relazione al mondo come necessaria a Dio – non hanno alcun senso prima della costituzione del mondo, dunque, non possono appartenere essenzialmente a Dio, ma soltanto in modo “accidentale”⁹⁴. Lo scopo di Onorio è quello di mostrare che Dio non può essere mai espresso dal linguaggio umano in tutta la sua perfezione trascendente.

Nonostante questo, la mente umana anela a conoscere Dio e di lui suò dare una qualche definizione, sebbene enigmatica. Dio è spirito ed essenza invisibile, incomprendibile a ogni creatura, che nella sua totalità è vita, sapienza, eternità che possiede essenzialmente; ma si può dire anche in altro modo che Dio sia la stessa vita, la stessa sapienza, la stessa verità, la stessa giustizia, la stesse eternità esistente che contiene in sé a guisa di punto ogni creatura⁹⁵.

Pérez ha ripreso la posizione di Aureolo e l’ha completamente condivisa, anche sulla scorta dell’insegnamento del suo maestro Hurtado de Mendoza. Il gesuita navarrino spiega, infatti, che ci sono due modi nei quali si può intendere che gli attributi divini si distinguono per i connotati. Il primo senso è più antico e porta all’assurdo, come ha dimostrato Tommaso d’Aquino. In questa prima interpretazione i significati dei nomi degli attributi divini convengono propriamente agli stessi termini connotati. A Dio, invece, convengono a nessun altro patto, se non in quanto può produrli. Sarebbe come dire, ad esempio, che Dio è sapiente soltanto perché può creare le cose sapienti⁹⁶.

⁹⁴ *Ibi*, p. 1008: «Nam si dixerimus quod Deus substantia sit quae omnibus subsistere tribuat, et per quam omnes res esse habent; mox universalis et individua, de quibus substantia praedicatur, genera et species in quibus versatur, simul et novem accidentia, quae ei necessario inhaerent, animo occurrunt: quae cuncta liquent, quia minime in Deum concurrunt. Si praedicemus quod Deus ipsa magnitudo existat, quae omnia in mensura et numero et pondere disponat; protinus parvitas huic quantitati se opponit, et sua exiguitate quod est super omnia maximum comminuit. Quem si ipsam bonitatem vel summum bonum nominemus, qui cuncta valde bona facit; statim malum huic qualitati contrarium obviat, et tanto bono se opponere non trepidat. Quod si creator vel dominus praedicetur, quod utrumque ad aliquid, scilicet ad mundum refertur; confestim relatio opponit, ante mundi constitutionem eum hoc vocabulo caruisse, et hoc relativum ex mundi creatione ei accidisse; cum ratio astruat nihil Deo accidentale, sed totum quod praedicatur de eo, ei esse essenziale».

⁹⁵ *Ibi*, p. 1010: «Porro summus spiritus, sicut a nullo intellectu valet proprie cogitari, ita nulla definitione poterit proprie determinari. Sed quia intellectualis mens eum utcumque agnoscere anhelat, haec aenigmatica definitio ei interim sufficiat. Deus spiritus est essentia invisibilis, omni creaturae incomprehensibilis, totam vitam, totam sapientiam, totam aeternitatem simul essentialiter possidens: vel ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa iustitia, ipsa aeternitas existens, omnem creaturam instar puncti in se continens».

⁹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 9, ms. cit., ff. 52v-53r, n. 173 (OP I, p. 140b, n. 173): «Notandum est duos esse sensus huius propositionis *attributa Dei distinguitur per connotata*. Primo

Nella seconda interpretazione, invece, i significati dei nomi degli attributi sono intesi come propri di Dio, sebbene essi connotino anche qualcosa *in obliquo*, ovvero i termini connotati⁹⁷. Esattamente, ciò che Aureolo aveva scritto nel suo *Commento alle Sentenze*. L'onnipotenza, la giustizia, la misericordia e tutti gli altri attributi divini connotano sempre qualche cosa. Per questo il nostro intelletto può produrre una distinzione di ragione (*distinctio rationis*) tra gli attributi divini a causa della diversità dei loro termini connotati⁹⁸.

2.3. L'identità della Deitas con gli atti necessari di intelletto e volontà

Suárez e Aureolo, non senza la mediazione fondamentale di Anselmo, Agostino e di alcuni Padri greci, forniscono a Pérez gli strumenti per poter affrontare il tema dell'indistinzione in Dio dell'Essenza dagli attributi e dagli atti necessari.

Nel *De scientia Dei* si dice, con un'argomentazione risalente a *Metafisica* Λ , che la *Deitas* non può mancare originariamente dell'intelligenza e ciò lo si deve al fatto che essa è certamente una natura sostanziale (*natura substantialis*), che sarebbe meno perfetta se non fosse dotata di intelletto (*intellectualis*). Anche coloro che sostengono che l'intellettualità segue alla *Deitas*, come una formalità successiva che le si aggiunge estrinsecamente, sono costretti ad ammettere che è un'esigenza stessa della *Deitas* quella di essere natura intellettiva, diversamente non la si potrebbe denominare *intelligente*. Per questo, la *Deitas* non può che essere una natura intellettuale di per se stessa (*natura intellectualis per se*). Tutto questo è dovuto, in definitiva, al fatto che l'Essenza divina è quel Primo che precede tutte le altre formalità e non può che essere

enim significari potest id, quod male et merito audiebat apud antiquos, significata nominum attributorum Dei proprie, convenire ipsis connotatis, Deo vero non aliter, nisi quatenus ea potest efficere. Ut si dicas, Deus non alia ratione esse sapientem, nisi quia potest creare res, quae sint sapientes. Et haec sententia est absurdissima, eamque impugnavit egregie Divus Thomas, q. 3 de simplicitate Dei, art. 6 inferens, ex illa sequi, Deum tam proprie esse equum, quam sapientem».

⁹⁷ *Ibi*, f. 53r, n. 173 (OP I, p. 140b, n. 173): «Secundo, significari potest, significata nominum attributorum Dei proprie tribui Deo, sed tamen illis nominibus aliquid connotari in obliquo, quod verissimum est».

⁹⁸ *Ibi*, f. 53r, n. 173 (OP I, p. 140b, n. 173): «Quis enim dubitat omnipotentiam aliquid connotare? Et similiter iustitiam, misericordiam, etc. Ac proinde posse nostrum intellectum efficere distinctionem rationis ob diversitatem connotatorum».

perfettissima sotto tutti gli aspetti; dunque anche sotto l'aspetto dell'intelligenza. Da qui, la necessità che essa debba essere intelligente in atto⁹⁹.

Ora, noi sappiamo che, per Pérez, l'analogato principale della sostanza è la persona, ovvero la sostanza intellettuale, e ciò viene argomentato con dovizia di particolari in diverse opere delle quali si è già detto. Nel *De scientia Dei* Pérez si è probabilmente attenuto al testo di *Summa theologiae*, I^a, q. 14, senza ulteriori divagazioni riguardo alla sua dottrina della sostanza. Già qualcosa di simile lo si era notato parlando della questione della materialità angelica.

Pérez, dunque, accoglie pienamente la sentenza secondo la quale l'intellezione non si distingue dall'Essenza divina e dalla volizione, né *ex natura rei* né formalmente, ma nemmeno virtualmente intrinsecamente, secondo cioè quella distinzione virtuale di cui si è detto sopra. Gli attributi divini non si distinguono, dunque, né secondo una *non-identità formale*, né in quanto, in taluni casi, potrebbero ricevere predicazioni opposte pur identificandosi realmente.

Secondo Pérez, che segue su questo punto una lunga tradizione, gli attributi divini, detti formalità assolute (*formalitates absolutae*), sono inclusi in ogni singolo attributo, e i singoli attributi, a loro volta, sono inclusi nell'Essenza divina e quest'ultima è inclusa in quelli¹⁰⁰. Per gli attributi divini, si deve parlare, dunque, di una reciproca *circuminsessione*. A sostenere questa tesi ci sarebbero, come si è visto Francisco Suárez e Pietro Aureolo come autori fondamentali, ma anche Tommaso d'Aquino¹⁰¹, Guglielmo di Ockham¹⁰² e Alberto Magno¹⁰³. Si darebbe, dunque, una convergenza tra diverse scuole, alla quale rimarrebbe estranea soltanto la scuola scotista.

⁹⁹ *Ibi*, disp. 1, cap. 8, ff. 43r-43v, n. 138 (OP I, p. 133b, n. 138): «Indubitatum est, Deitatem, quatenus Deitas est, esse naturam substantialem et intellectualem; per se enim est evidens omnem naturam substantialem per se ipsam intellectualem esse perfectiorem quavis natura, quae per se ipsam non est intellectualis formaliter. Praeterea ex ipsa adversariorum sententia hoc ipsum manifeste colligitur, nam ipsi aiunt, intellectionem sequi ad Deitatem: ergo Deitas talis est, quae petat habere intellectionem, a qua denominetur intelligens. Est igitur Deitas natura intellectualis per se, ergo intelligens formaliter., probo consequentiam, quia ut proxime probatum est, Natura Divina pro illo priori, quo antecedit coeteras omnes formalitates Divinas, est in omni genere, ac proinde in suo perfectissima, at est in genere intellectualis, igitur in genere naturae intellectualis pro illo priori est perfectissima. At quis non videat, naturam intellectualem in suo genere intellectualitatis non esse perfectam donec actu sit intelligens».

¹⁰⁰ *Ibi*, f. 38r, n. 126 (OP I, p. 130b, n. 126): «Quinta sententia docet, intellectionem divinam nec ab essentia, nec a volitione distingui virtualiter intrinsece. Haec est omnium Authorum negantium divina invicem, atque inter essentiam Dei; et affirmantium omnia attributa includi in singulis, et singula in essentia, et hanc in illis».

¹⁰¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO O.P., *In I Sententiarum*, d. 2, q. 1, aa. 2-3; ID., *Summa theologiae*, I^a, q. 13, a. 4.

¹⁰² Cfr. GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 2, q. 2.

Gli attributi divini non si distinguono realmente e nemmeno *ex natura rei* dall'Essenza divina. Se consideriamo, ad esempio, gli attributi della sapienza e dell'intellezione, essi devono identificarsi formalmente con il Primo principio e la prima radice di tutte le cose; diversamente tutto l'ordine degli attributi e delle relazioni divine scaturirebbe (*proflueret*) dalla prima radice per una qualche ragione cieca (*coeca quadam ratione*). Ma ciò è impossibile poiché, se l'universo creato mostra un certo ordine, è necessario che nel suo Primo principio e nella sua Prima origine sia preceduto dalla sapienza e dall'intelligenza. Pérez sembra far eco alla al principio *sapientis est ordinare*, secondo la sintetica di Aristotele¹⁰⁴, ripresa da Tommaso d'Aquino¹⁰⁵.

A maggior ragione, questo deve accadere se si considera l'ordine degli attributi e delle relazioni divine, il quale deve mostrare *nel* Primo principio e *nella* Prima radice che l'intelligenza e la sapienza ne sono la condizione¹⁰⁶.

Ciò che si è appena detto dell'intellezione, occorre che sia detto anche dell'amore, il quale non si distingue dall'Essenza divina né realmente né *ex natura rei*. Infatti, ogni effusione (*effluxio*) e processione (*processio*) hanno origine dall'amore di qualche fine o, per così dire, *del* fine, specialmente quando l'ordine prodotto è perfettissimo e porta con sé una somma ammirazione. Tale perfezione, tuttavia, verrebbe meno se gli attributi divini fossero essenzialmente distinti dall'Essenza divina. Inoltre, l'atto del produrre deve essere sempre preceduto dall'amore di qualche fine o, per così dire, dall'amore *del* fine, cioè del Bene sommamente amabile e a causa del quale tutte le cose sono amate¹⁰⁷.

¹⁰³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, ms. cit., ff. 38r-38v, n. 126 (OP I, p. 131a, n. 126).

¹⁰⁴ ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 2. 982a18.

¹⁰⁵ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. I.

¹⁰⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., ff. 40v-41r, n. 132 (OP I, p. 132a-b, n. 132): «Nunc probro, non distingui realiter, nec ex natura rei ab intellectione, speciali ratione quam elegi, non quidem quia existimen non esse alias fortiores, quae vulgo circumferuntur [...]. Est vero ratio huiusmodi primum principium, et prima radix omnium formaliter includit sapientia et intellectionem. Ergo sapientia non potest esse realiter aut ex natura rei distincta ab essentia divina, consequentia est perspicua, quia natura divina est prima omnium radix. Probo antecedens si prima omnium radix non includeret formaliter sapientiam totus ordo attributorum, et relationum divinarum a prima sua radice coeca quadam ratione proflueret, hoc autem est impossibile: si enim artificium et ordo rerum creaturarum evidenter [...] ostendit in suo principio, primaque origine praecessisse sapientiam, a fortiori ordo attributorum divinarum, relationumque divinarum debet aperte ostendere in principio et radice prima illius ordinis praecessisse sapientiam, et intellectionem».

¹⁰⁷ *Ibi*, f. 41r, n. 133 (OP I, p. 132b, n. 133): «Atque idem plane argumentum ostendit, nec amorem distingui realiter, aut ex natura rei a divina essentia omnis enim effluxio et processio; sive realis, sive ex natura rei ortum habet ab amore alicuius finis, aut quasi finis, praesertim quando ordo productus est perfectissimus, et in summam rapiens admirationem sui, at quid mirabilius, et perfectius ordine attributorum divinarum, si ex natura rei distinguuntur, et ordine divinarum relationum. Qui ergo fieri potuit, ut non praecederet amor alicuius finis, seu quasi finis, id est, boni per se summe amabilis et propter quod omnia amentur».

Se si sostenesse che l'ordine dell'universo non è costituito sapientemente e in modo ottimo dalla sua origine, si sarebbe costretti ad ammettere, nuovamente, che tutte le cose provengono da una prima effusione, dalla quale dipendono tutte le altre, per una cieca necessità, non molto diversa da un accadimento casuale¹⁰⁸.

L'ipotesi che l'Essenza divina sia originariamente priva di intelletto, di sapienza e di amore, non permette di spiegare l'ordine e la costituzione dell'universo, a meno di sostenere che tale ordine e tale costituzione siano originarie e, dunque, da sempre; ma questo è insostenibile poiché, ciò che è costituito e ordinato ha come propria condizione di possibilità l'intelletto, la sapienza e l'amore¹⁰⁹. Per questo ciò che si è provato ad escludere, cioè la cooriginarietà dell'Essenza divina e dei suoi attributi, insieme alla loro indisgiungibilità, deve essere necessariamente tenuto fermo.

Come non vi è una distinzione reale o *ex natura rei* tra la scienza, la volizione e l'Essenza divina, così non si può dare nemmeno una distinzione virtuale intrinseca. Se così non fosse, l'esito sarebbe il medesimo denunciato precedentemente: l'ordine delle relazioni divine e degli attributi sgorgerebbe dall'Essenza divina, che è la prima origine e radice di tutte le cose, per una qualche ragione cieca e non per una disposizione della sapienza¹¹⁰. Bisogna, dunque, che gli attributi divini si identifichino anche virtualmente, e non solo realmente o *ex natura rei*, con la stessa Essenza divina.

2.4. *L'intellezione come vita e perfectio immanens*

Tuttavia, si sbaglierebbe se si cominciasse ad intendere l'Essenza divina come un'identità vuota, priva di un qualche tipo di distinzione al suo interno e, quindi, di una vita intima. Se si considera, spiega Pérez, l'atto dell'intendere (*intellectio*), che è proprio

¹⁰⁸ *Ibi*, f. 41r, n. 133 (OP I, p. 132b, n. 133): «Et quidem si oppositum dixeris fiet aperte ordinem universi a prima sua origine non esse sapienter, et optime constitutum, sed primum effluxum, a quo pendent coetera, necessitate quadam coeca non valde dissimili casui contingisse. Ducunt enim omnia originem a divinitate, quae praecedit ipsa attributa divina, et relationes admissa illorum distinctione».

¹⁰⁹ *Ibi*, ff. 41r-41v, n. 133 (OP I, p. 132b, n. 133): «At per te divinitas pro priori ante attributa, nec est sapientia, nec amor, nec sapiens, et a divinitate, ut est in illo priori procedunt attributa, et omnes creaturae post attributa: ergo sumendo totam processionem, et originem a creaturis usque ad primum attributum inclusive, non potest dici esse sapienter, et optime constitutam: ut enim hoc diceretur, oporteret pro priori praecedere ipsam constitutionem, et ordinationem, quae in amore, et intellectione constitunt. At haec non praecedunt per te, ergo».

¹¹⁰ *Ibi*, f. 41v, n. 134 (OP I, p. 132b, n. 134): «Probatur primo ex ratione proxime allata, quae huic conclusi<oni> accomodata eandem vim habere videtur, quia scilicet sequeretur ex opposita sententia totum ordinem relationum divinarum, et attributorum profluere ab essentia divina, quae est prima radix, et origo omnium quadam ratione coeca, et non ex ordinatione sapientia».

in primo luogo di Dio, esso è segno di vita attuale (*actualis vita*), e si caratterizza per essere una perfezione immanente (*perfectio immanens*) non ricevuta dalla determinazione di qualcosa che l'ha generata. La perfezione immanente di questo tipo possiede originariamente due caratteristiche. In primo luogo, essa appartiene alla natura sostanziale di ciò di cui è perfezione, e non è ricevuta estrinsecamente, ossia per una determinazione propria di ciò che ha generato quella natura. In secondo luogo, tale perfezione immanente non dipende da una causa esterna attiva adeguata, che escluda cioè l'azione della stessa natura sostanziale cui è immanente la perfezione. In questo senso, ciò che possiede la perfezione immanente è autonomo nello svolgimento delle operazioni che seguono da quella perfezione. Tuttavia, nel caso in cui vi sia una natura sostanziale dotata di perfezione immanente che abbia una causa reale di sé (*causam sui realem*) bisogna ammettere che la perfezione, che pure appartiene a quella natura sostanziale, sia ricevuta per determinazione di ciò che ha generato quella natura e che l'ha determinata, specificandola verso quella perfezione, senza lasciarle possibilità di essere attivamente indifferente verso quest'ultima. Laddove, l'indifferenza evocata consisterebbe nel produrre eventualmente qualcosa di opposto a quella perfezione¹¹¹. È il caso, ad esempio, dell'uomo il quale, avendo una causa reale di sé, possiede l'intellezione come perfezione immanente determinata dalla causa che lo ha generato, la quale, così facendo, lo ha specificato verso quella perfezione, non lasciandogli possibilità di potervi rinunciare, senza che questo comporti il venire meno dell'essere uomo.

¹¹¹ *Ibi*, ff. 41v-42r, n. 135 (OP I, pp. 132b-133a, n. 135): «Probatur secundo, quia ut probatur in lib. de anima, d. I, actualis vita consistit in perfectione naturae substantialis immanente non accepta ex determinatione generantis ipsam naturam, est autem perfectio immanens, quae non pendet a causa externa activa adaequata excludente scilicet ipsius naturae substantialis, cuius est perfectio actionem. Illa autem perfectio immanens accipitur ex determinatione generantis ipsam naturam, quae procedit a natura substantiali causam sui realem habente, et determinata saltem quoad specificationem ad illam perfectionem, idest, non habente indifferentiam activam ad illam, et oppositam producendam». ID., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., p. 229b, n. 30: «Perfectio immanens non accepta ex determinatione generantis, est autem perfectio immanens, quae non habet causam activam adaequatam distinctam a natura, cuius dicitur esse perfectio immanens. Perfectio vero immanens accepta ex determinatione generantis est, quae debet naturae productae tanquam naturalis. Debetur autem perfectio tanquam naturalis quando naturae ita debetur, ut non habeat potentiam activam ad actum oppositum aut cessationem ab actu habendi eam perfectionem». ID., *Definitiones et axiomata*, ms. cit., f. 4v, nn. 22-23: «22. Perfectio immanens est quae non pendet a causa externa activa adaequata, excludente scilicet ipsius natura substantialis, cuius est perfectio, actionem. 23. Illa autem perfectio immanens accipitur ex determinatione generantis ipsam naturam quae procedit a natura substantiali, causam sui realem habente, et determinata saltem quoad specificationem ad illam perfectionem habenda».

Al contrario di ciò che è causato, l'Essenza divina è *ens a se* e, dunque, la perfezione le è immanente anche virtualmente. In questo caso, la perfezione immanente è, infatti, la stessa natura di Dio. Poiché quest'ultimo non ha alcuna causa, non avrà nemmeno una perfezione essenziale che gli derivi da una causa attiva esterna, come avviene, ad esempio, nel caso dell'uomo. Dunque, non si può dire nemmeno che Dio abbia ricevuto la perfezione essenziale per determinazione di ciò che lo ha generato, precisamente per il fatto che non vi è nulla che lo abbia generato. La divinità, conclude Pérez, è essenzialmente vita attuale (*vita actualis*), operazione vitale (*operatio vitalis*) e moto (*motus*) o, per così dire, moto dall'interno (*motus ab intrinseco*), e prima di tutte le altre formalità divine relative, ovvero le Persone trinitarie, che essa virtualmente precede, vive già in atto per se stessa e opera in modo vitale¹¹².

L'unica vita ammissibile in Dio è quella intellettuale e volitiva, presente originariamente in quel Primo virtuale (*pro illo priori virtualis*) – espressione con la quale Pérez indica volentieri la *Deitas*, prescindendo dal rapporto intratrinitario – per il quale esiste l'Essenza divina e nel quale Dio esercita in modo perfettissimo la vita intellettuale e, quindi, intende in atto (*intelligit*). Per questo, la divinità per se stessa, senza aggiunta di alcuna formalità, è vivente nell'atto intellettuale. In effetti – chiosa Pérez – sarebbe certamente strano che la vita primaria (*vita primaria*), dalla quale procede ogni operazione vitale, tanto divina quanto creata, fosse meramente fisica e quasi vegetativa, ma non intenzionale, e nemmeno pertinente al genere intellettuale o volitivo. Inoltre, sarebbe assurdo asserire che Dio, grazie a quel Primo, dal quale sono tutte le cose, non vive in atto secondo, ma soltanto in atto primo¹¹³.

Come è abbastanza chiaro, sebbene il testo risulti in alcuni punti piuttosto contratto e oscuro, Pérez sta sostenendo la vitalità originaria dell'Essenza divina, senza paura di

¹¹² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 42v, n. 135 (OP I, p. 133a, n. 135): «At divinitas, cum sit ens a se etiam virtualiter perfectio est immanens sui, est enim divinitas natura, et cum nullam causam habeat, nec perfectionem suam essentialem habebit a causa activa adaequata externa: praeterea divinitas, eiusque perfectio essentialis non potest dici esse perfectio accepta ex determinatione generantis ipsam divinitatem, est enim divinitas a se etiam virtualiter, et nullum generans sui habet; est igitur divinitas vita actualis, vitalisque operatio; et motus, seu quasi motus ab intrinseco, et ante omnes alias formalitates divinas, quas praecedat, iam actu vivit per se ipsam, et vitaliter operatur».

¹¹³ *Ibi*, f. 42v, n. 135 (OP I, p. 133a, n. 135): «in Deo nulla est excogitabilis vita praeter intellectivam, et volitivam: ergo iam pro illo priori virtuali, pro quo sola existit divinitas, exercet perfectissime vitam intellectualem, ac proinde intelligit, ergo divinitas per se ipsam, nulla alia addita formalitate est vivens actu intellectuali, et mirum profecto esset, vitam primariam a qua procedit omnis vitalis operatio tum divina, tum creata, esse mere physicam, et quasi vegetativam non vero intentionalem, nec pertinere ad genus intellectivi, aut volitivi. Mirabilissimum vero, et prorsus absurdissimum esset asserere Deum pro illo priori a quo sunt omnia non vivere in actu secundo, sed quasi in actu primo».

introdurre una distinzione in Dio tra atto primo e atto secondo, la quale deve essere vista soltanto come una distinzione nell'identità somma che caratterizza l'Essenza divina. Non si tratta di distinguere un atto primo e di un atto secondo in senso cronologico, ma soltanto di indicare che in Dio oltre all'intelletto e alla volontà, essenziali alla natura divina, si trova anche l'esercizio perfetto di tali facoltà. Diversamente dall'anima umana, infatti, in Dio essenza e operazione coincidono pienamente. Se così non fosse, non sarebbe possibile sottrarre l'Essenza divina alla temporalità e a una certa presenza di potenzialità, quindi del negativo, introducendo dunque in Dio un qualche difetto.

I termini *motus* e *motus ab intrinseco*, sebbene problematici, indicano un dinamismo che, nelle intenzioni di Pérez, appare come esattamente opposto al mutamento tipico del divenire¹¹⁴. Non si tratta, infatti, di introdurre in Dio una tensione verso un compimento che sarebbe raggiunto al prezzo di non essere più ciò che inizialmente Egli era. Si tratta, piuttosto, di un moto inteso nel senso di un dinamismo che dice di una vitalità operativa intrinseca alla natura divina, in alcun modo contraddittoria rispetto all'affermazione dell'immutabilità di Dio. Certamente, bisogna segnalare la problematicità dell'utilizzo, da parte di Pérez, del termine *motus*, che già Tommaso d'Aquino aveva rifiutato – preferendogli il termine aristotelico *operatio* – in quanto troppo allusivo del passaggio dalla potenza all'atto¹¹⁵ e, dunque, del divenire.

Se non che, la ripresa pereziana del termine *motus*, per parlare del dinamismo intrinseco all'Essenza divina, mette in luce nuovamente l'ispirazione profondamente agostiniana della metafisica pereziana. Era stato proprio Agostino, infatti, a parlare di

¹¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 229a, n. 29: «Alia est ratio naturae divinae quae numquam est in statu imperfecto: quare motus ipsius non est pure naturalis (observa nomen motus, et operationis in quaestione de vita latissime sumi, et extendi ad quemlibet modum habendi perfectionem immaterialem, id est, eam, quae non habet causam activam adaequatam externam, seu a natura distinctam, quo sensu divina essentia sibi maxime est perfectio immanens; quia nullo modo est ab alio). Itaque motus naturae divinae etiamsi sit ad proprietatem naturalem, imo ad suam essentiam, non potest esse pure naturalis; poterit ergo esse vitalis; quia hic est motus ab intrinseco non pure naturalis, id est, est actus perfecti, ant certe est actus, motusque ab intrinseco non complensa formaliter statum naturaliter debitum naturae vi suae imperfectionis, et indigentiae illum quaerentis».

¹¹⁵ THOMAS DE AQUINO O.P., *Commentum in primum librum Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3, op. cit., t. I, p. 196: «Potentia divina nullo modo passiva est, nec etiam vere activa; sed superactum: actio enim ejus non est per modum motus, sed per modum operationis: quae differt a motu, secundum philosophum, sicut perfectum ab imperfecto, et ideo non requirit materiam in quam agat; quod non potest esse in actione quae est cum motu, cum omnis motus sit per exitum de potentia in actum: et ideo non oportet quod creatio sit ex materia, et multo minus quod generatio divina; unde Avicenna dicit, quod agens divinum differt a naturali: agens enim naturale est causa motus; sed agens divinum est dans esse totum, sicut creator mundi». *Ibi*, I, d. 8, q. 3, a. 1, resp., p. 211: «Omnis motus vel mutatio, quocumque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio».

un *moveri* proprio di Dio, come Tommaso d'Aquino ricorda nel *Commento alle Sentenze*: «Agostino prende il verbo *moveri* in un senso largo, secondo il quale lo stesso intendere (*intelligere*) e [lo stesso] volere (*velle*) sono un qualche *moveri*, i quali propriamente non sono mutamenti (*motus*), ma operazioni». ¹¹⁶ Lo stesso Pérez segnala il senso larghissimo nel quale i termini *motus* e *operatio* vengono utilizzati per parlare della vitalità di Dio, esaltando, nel contempo, la *sufficiencia* propria dell'Essenza divina:

Quanto alla ragione essenziale della natura vivente in modo perfettissimo, quale è la natura divina, [in essa] vi è una perfetta sufficienza verso ogni atto di vita del quale la natura è capace. Non avere una tale sufficienza in ragione di sé non può che essere una imperfezione della natura vivente [...]. È chiaro, infatti, che la natura divina include in sé tutti i predicati, dei quali l'inclusione virtuale intrinseca non apporta un'imperfezione alla natura. Include dunque quella sufficienza; ma la sufficienza perfetta verso ogni atto di vita è quella che ha in sé sufficienti funzioni, affinché esista ogni atto di vita. Dalla natura divina, come da una potenza di sufficienza (*potentia sufficientiae*), viene (*est*) ogni atto di vita divina ¹¹⁷.

Proprio per evitare equivoci, Pérez porta a sostegno della tesi della indistinzione tra Essenza divina e atto di intellesione (*intellectio*) un argomento basato sulla nozione di perfezione. Infatti, spiega, la *Deitas*, grazie a quel Primo che precede tutte le altre formalità divine, è infinita sotto ogni aspetto ed è il Sommo Bene, rispetto al quale alcunché di maggiore può essere pensato; e la ragione è chiara, poiché eminentemente o (*aut*) formalmente, grazie al proprio essere prima, la *Deitas* contiene tutte le perfezioni e le bontà. La *Deitas* è, infatti, la radice virtuale adeguata (*radix virtualis adaequata*) di tutto ciò che è in Dio ed è la radice reale (*radix realis*) di tutte le creature. Per questo, presa di per sé, essa eguaglia in perfezione non solo tutte le altre cose, ma anche l'aggregato derivante dalla somma delle perfezioni che ad essa competono e dalla perfezione che compete a tutto ciò che è altro dalla *Deitas*. Dunque, quell'aggregato, parlando in senso intensivo (*intensive loquendo*), non è maggiore o più perfetto della

¹¹⁶ THOMAS DE AQUINO O.P., *Commentum in primum librum Sententiarum*, d. 8, q. 3, a. 1, ad 2, op. cit., vol. I, p. 212: «Ad secundum dicendum, quod Augustinus accipit large moveri, secundum quod ipsum intelligere est moveri quoddam et velle, quae proprie non sunt motus sed operationes». Tommaso fa riferimento ad AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Genesi ad litteram*, VIII, 20, 39, op. cit..

¹¹⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 229b, n. 35: «De ratione naturae perfectissime viventis, qualis est natura divina est perfecta sufficiencia ad omnem actum vitae, cuius natura est capax: non habere sufficientiam talem ratione sui non potest non esse imperfectio naturae viventis. [...] Perspicuum autem est, naturam divinam includere in se omnia praedicata, quorum inclusio virtualis intrinseca non affert naturae imperfectionem. Includit ergo sufficientiam illam. At sufficiencia perfecta ad omnem actum vitae est illa, quae in se habet sufficientes vices, ut existat omnis actus vitae. A natura igitur divina tanquam a potentia sufficientiae est omnis actus vitae divinae».

stessa *Deitas*¹¹⁸.

L'argomentazione di Pérez fa leva sulla perfezione divina come assoluta positività, ma affinché ciò avvenga bisogna che il risultato della somma tra la perfezione propria di Dio e la perfezione propria delle creature sia Dio stesso. Questo discorso vale, come Pérez precisa, in senso intensivo, e si tratterà poi di capire se l'aggregato formato da Dio e mondo sia anche in senso estensivo equivalente all'infinità di Dio. Questo ci porterà a considerare la questione di un eventuale incremento ontologico conseguente all'atto creatore.

Dire che la *Deitas* è priva di ogni mancanza e costituisce il massimo grado di perfezione possibile, tanto da essere origine e fonte di tutte le cose significa alludere alla sua somma potenza, ma anche al suo infinito e sommo possedersi¹¹⁹, che già Tommaso d'Aquino faceva equivalere alla somma immutabilità¹²⁰. Del resto, non si potrebbe nemmeno pensare che l'essenza di Dio abbia un fine verso il quale tendere, quasi che dovesse ottenere uno stato di maggiore felicità nel quale acquietare il proprio movimento, rispetto a quello stato che già possiede in quel Primo del quale originariamente consiste. Per questo, tutto ciò che non è la *Deitas* proviene da essa come effusione (*effusio*) o irradiazione (*irradiatio*) della sua bontà e non come qualcosa la cui funzione sarebbe quella di supplire a delle mancanze inerenti alla stessa perfezione di Dio¹²¹.

In effetti, anche le processioni delle persone divine non sono effetto di una mancanza da colmare, ma piuttosto di una fecondità dell'Essenza divina e di una somma

¹¹⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 42v, n. 137 (OP I, p. 133a, n. 137): «*Deitas pro illo priori antecedenter ad coeteras omnes formalitates divinas est infinitum in omni genere, summumque bonum, quo nihil maius excogitari potest. Et ratio est manifesta, quia eminenter, aut formaliter pro illo priori continet omnes perfectiones, et bonitates: est enim deitas radix virtualis adaequata omnium, quae sunt in Deo, et realis omnium creaturarum, ac proinde ipsa sola secundum se aequipollet non solum coeteris omnibus, sed etiam aggregato ex ipsa, et coeteris, nec aggregatum illud intensive loquendo est maius, aut perfectius ipsa deitate*».

¹¹⁹ *Ibidem*: «*Et potest id probari hac ratione, quia sicut Deus quoniam est causa adaequata creaturarum omnium, ipse solus est intensive tam perfectus, quam sunt Deus, et creaturae simul; ita quia deitas est radix, et fons omnium, dicendum est, ipsam secundum se esse tam perfectam intensive, quam est ipsa, et coetera omnia simul; possidet igitur deitas pro illo priori summum bonum, summaque, et infinita possessione*».

¹²⁰ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 10, a. 1, ad 6um, op. cit., t. I, p. 95b: «*Ad designandum immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis*».

¹²¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., ff. 42v-43r, n. 137 (OP I, p. 133b, n. 137): «*Neque excogitari potest finis aliquis, quem obtinere debeat, et quem expectet, ut in ipso faelicium Deitas conquiescat, quam quiescit in se ipsa pro illo priori. Coetera vero, quae inde consequuntur potius quidem consequuntur tamquam effusiones, et irradiationes suae bonitatis, quam tanquam perfectiones explentes vacuitatem, et indigentiam illius summae naturae*».

propensione a comunicare se stessa. Non rimane altro che ammettere che la *Deitas*, grazie a quel Primo, è formalmente beata e felice in atto¹²². Questo fa di Dio un bene sufficiente (*sufficiens bonum*) che è a sua volta oggetto della beatitudine per altri; dove la beatitudine, precisa Pérez, è l'operazione propria della natura razionale e intellettuale. Essa consiste in un desiderio saziato e privato di ogni mancanza. Su questo punto sono concordi, afferma Pérez, sia i filosofi che i teologi¹²³.

Il gesuita navarrino rimanda al libro I dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, anche se l'intonazione complessiva del passaggio che stiamo commentando sembra rinviare soprattutto a Tommaso d'Aquino e, in particolare, a *Summa theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 5. Risulta, dunque, che se la *Deitas* gode di una somma beatitudine, per le ragioni dette, quel Primo, del quale consiste la *Deitas*, dovrà essere dotato di intelligenza e volontà, o per lo meno di intelligenza, visto che non è possibile che qualcosa sia dotato di volontà senza che sia dotato anche di intelligenza¹²⁴. Come è noto, infatti, la volontà è scolasticamente un tendere informato dalla intelligenza o razionalità: *appetitus intellectivus sive rationalis*.

2.5. Intelletto e volontà

Ai rapporti tra intelletto e volontà Pérez ha dedicato alcune pagine delle *Disputationes de voluntate Dei*. Qui, il gesuita spiega che ogni ente dotato di intelligenza dev'essere anche dotato di volontà. Occorre ricordare che secondo l'insegnamento aristotelico, ripreso da Pérez, il vero è il bene dell'intelletto. Dunque, l'intelletto che tende a conoscere l'oggetto non può che essere intelletto desiderante. Esplorare alcune delle argomentazioni pereziane a favore della tesi di una impossibile

¹²² *Ibi*, f. 43r, n. 137 (OP I, p. 133b, n. 137): «Quare merito communi consensu docent Theologi, processionem Divinarum personarum non esse ex indigentiam, sed ex faecunditate Divinae naturae, et summa quadam se communicandi propensione. Vide Suárez 3, tom. 1, disp. 11, sec. 4. Est igitur Deitas pro illo priori Beata formaliter, et faelix actu».

¹²³ *Ibidem*: «Patet consequentia; quia summum cuiusvis naturae rationalis, et intellectualis ut talis, bonum consistit formalissime in faelicitate, et beatitudine: hac enim sola satiat, et tollit omnem indigentiam, tanquam sufficiens bonum, seu tanquam status omnium bonorum aggregatione perfectus. At faelicitas, et beatitudo est operatio propria naturae rationalis, idest intellectio perfecta, aut iuxta aliquos, volitio, aut iuxta alios aggregatum ex utraque, ut ex Aristotele I, Ethicorum colligunt omnes philosophi, atque Theologi».

¹²⁴ *Ibidem*: «Ergo iam pro illo priori Deitas est primu volens, et intelligens, vel saltem intelligens; esse enim volentem, et postea sequi intellectionem, neque eam praecessisse, impossibile est».

prescindibilità delle intelletto dalla volontà, ci permette di aggiungere informazioni supplementari sulla metafisica del gesuita navarrino.

La volontà come l'intelletto è un moto *ab intrinseco*¹²⁵, ma è anche una *perfectio simpliciter simplex*, ovvero una di quelle perfezioni la cui mancanza da luogo necessariamente a una imperfezione. Dunque, è necessario che Dio la possieda, poiché un ente non dotato di volontà è certamente imperfetto¹²⁶. Ciò che non è immediatamente evidente è che ciò che possiede l'intelletto debba anche possedere la volontà. Pérez dedica alla soluzione di questa questione diverse pagine del suo corso *De voluntate Dei*. In esse troviamo il tentativo di mostrare che l'intelletto e la volontà hanno un legame intrinseco e sono distinti soltanto per i loro termini connotati.

L'intellezione è un moto *ab intrinseco*, come si è detto precedentemente, ma nessun moto di tal fatta, sia esso intenzionale o fisico, può essere essenzialmente vano, sebbene possa succedere che il moto sia accidentalmente vanificato. Ora, l'intellezione sarebbe essenzialmente vana se l'oggetto conosciuto non fosse anche un oggetto amabile, come a dire che l'intellezione non potrebbe perseguire la conoscenza dell'oggetto se quell'oggetto non fosse di per sé desiderabile come conoscibile. In questo senso, dove vi è intelletto non può che esservi anche volontà, perché nell'atto conoscitivo si realizza una unità intenzionale con l'oggetto secondo tutta la quantità di entità che appare all'intelletto¹²⁷. E sappiamo che l'unione, secondo Pérez, ha sempre come fondamento l'amore.

Ogni conoscenza, infatti, è principio di un qualche affetto (*affectus*); quindi, ogni ente dotato di intelletto è anche dotato di volontà. Questa tesi viene dimostrata nel modo seguente. Ogni conoscenza o è vera o è falsa, ma in entrambi i casi essa causa un affetto. Ogni pretesa conoscenza, infatti, anche nel caso sia un'opinione falsa, è considerata come una verità e come un bene da colui che la possiede, tanto è vero che

¹²⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 1, cap. 5, op. cit., OP I, p. 219b, n. 71: «Tam intelligere quam velle est motus ab intrinseco».

¹²⁶ *Ibi*, p. 219a, n. 69: «Perfectionem volitivi esse perfectionem simpliciter simplicem. Talem enim voco omnem perfectionem, cuius carentia affert necessaria imperfectionem. Certum vero est, rationem entis non volitivi includere imperfectionem, qua omni Deus summe perfectus caret».

¹²⁷ *Ibi*, disp. 1, cap. 4, p. 215b, n. 51: «Nullus motus ab intrinseco, sive physicus sive intentionalis, est frustra. Intellectio autem est motus ab intrinseco. Ergo non frustra saltem essentialiter. Nam per accidens non repugnat motum frustrati, et hoc idem universim in omni operatione est certum. At intellectio esset frustra essentialiter, si obiectum cognitum non esset amabile. Illa enim operatio et motus est frustra, quo mobile movetur, ut fiat aliquid seu assequatur esse, quin obtineat bonum intentum. Talis esset intellectio essentialiter, si res intellecta non esset amabilis. Intellectione enim intelligens unitur intentionaliter cum ipso obiecto et fit ipsum iuxta quantitatem entitatis, quae intellectui apparet».

egli la difende come vera, come buona e come un proprio bene, contro gli avversari. L'opinione, anche se falsa, sembra essere sempre consentanea all'appetito di colui che la possiede e la considera come conoscenza vera¹²⁸.

È chiaro, però, che la bontà dell'opinione falsa non è una vera bontà. La bontà dell'opinione consiste, infatti, nella verità della stessa, ma quando essa è falsa, non può possedere realmente la verità. Ciò nonostante, l'opinante crede di possedere la verità. Questo significa che l'opinante non può desiderare la bontà dell'opinione per un desiderio innato (*appetitus innatus*), ma soltanto per un desiderio volontario. Soltanto quest'ultimo, infatti, può perseguire un falso bene. Il bene falso può essere voluto soltanto perché appare come buono, benché non lo sia realmente (*a parte rei*)¹²⁹.

Se ogni conoscenza falsa è principio di un affetto, sebbene non sia vera come appare, a maggior ragione sarà principio di un affetto la conoscenza vera. Questa, infatti, non solo appare come vera, ma è anche vera. Per non parlare, poi, della conoscenza evidente. Questa non soltanto è vera, ma appare ancora più vera di una generica conoscenza vera, rispetto all'opinione falsa¹³⁰.

Il perseguire un'opinione falsa è segno della presenza di una volontà che vuole credere a quell'opinione. Se questo è vero nel caso della conoscenza falsa, sarà vero a maggior ragione per la conoscenza genericamente vera e ancor più per quel caso particolare di conoscenza vera che è la conoscenza evidente. La conoscenza è sempre un tendere all'unione intenzionale con un oggetto che appare e, quindi, anche un tendere a un'unione affettiva, posto che il fondamento dell'unità, come dell'identità, è sempre l'amore.

¹²⁸ *Ibi*, p. 215a, n. 47: «Omnis cognitio est principium alicuius affectus, ergo omne intellectivum est necessario volitivum. Consequentia est evidens. Antecedens probatur: omnis cognitio vel est vera vel falsa, sed omnis falsa est causativa affectus et etiam omnis vera, ergo. Probatur prima pars minoris: omnis cognitio et opinio falsa est aliquo modo bona eam habenti. Quilibet enim amplectitur suam opinionem, eamque defendit tanquam veram, id est tanquam bonam et tanquam proprium bonum et contrarie opinantes censet sibi esse adversarios, et nullus est, cui sua opinio non placeat, quasi esset vera. Erit igitur opinio omnis consentanea appetitui eam habentis».

¹²⁹ *Ibidem*: «At bonitas opinionis falsae non est vera bonitas, sed falsa. Bonitas enim opinionis est ipsius veritas, quam revera non habet opinio falsa, sed opinans existimat eam habere et ideo opinanti quadrat. Bonitatem ergo opinionis falsae non potest opinans appetere innato appetitu, sed voluntario tantum. Hic enim solus est prosequitivus boni falsi, et hoc solo possumus velle aliquid, quia videtur esse bonum, cum non fit a parte rei».

¹³⁰ *Ibidem*, p. 215a, n. 47: «Si omnis cognitio falsa est principium affectus, quia apparet vera, cum non sit, multo magis cognitio vera. Haec enim et apparet et est vera. De cognitione vero, quae est evidens, est id multo evidentius. Haec enim non solum est vera, sed multo magis apparet vera, quam apparere solet opinio falsa».

L'argomentazione pereziana ha come conseguenza l'intrinseca affettività di qualunque intelligenza, sia essa capace o incapace di falsità. Ogni intelletto capace di errore (*deceptibilis*) è, infatti, dotato di volontà, spiega il gesuita navarrino, poiché soltanto attraverso la volontà può perseguire l'errore, cioè le opinioni false come se fossero vere. A maggior ragione, dunque, sarà dotato di volontà quell'intelletto che è incapace di errare (*indeceptibilis*)¹³¹.

Se è vero che dove vi è intelletto vi è anche affetto e volontà, tuttavia è vero anche che la condizione di possibilità dell'amare e del desiderare (*ratio possibilitatis amandi seu appetendi*) è la conoscenza. Un qualche bene, infatti, non può essere amato da qualcuno se non è perfettamente conosciuto¹³². Chi non conosce non può amare, secondo il principio scolastico *nihil volitum nisi praecognitum*. Tra intellectione e volizione si dà una circolarità virtuosa, segno del loro legame intrinseco.

Si potrebbe continuare a pensare che, sebbene ogni ente intellettuale sia anche volitivo, intelletto e volontà siano in qualche modo distinguibili e l'uno possa prescindere dall'altra. In realtà, intelletto e volontà sono indisciungibili e convertibili tra loro esattamente come l'ente (ossia l'intelligibilità) e il bene (ovvero l'amabilità), sono tra loro inseparabili, sebbene siano considerazioni diverse dello stesso. La volontà può essere separata dall'intelletto soltanto per un modo imperfetto di concepire le due potenze intenzionali¹³³. Tra intelletto e volontà non è possibile una distinzione o precisione *rationis ratiocinatae*, ossia posta dall'intelletto su un fondamento reale. Intelletto e volontà sono nature convertibili tra loro e distinguibili soltanto mediante i connotati – in base alla distinzione connotativa introdotta da Aureolo –, mentre nella realtà sono una sola e identica cosa. La distinzione connotativa è permessa dal fatto che per il nostro modo di conoscere un connotato può rimanere nella latenza, mentre l'altro

¹³¹ *Ibi*, p. 215a, n. 48: «Omnis intellectus vel est deceptibilis vel indeceptibilis et semper verus. At omne intellectivum deceptibile est volitivum. Habet enim appetitum, quo potest prosequi bonum falsum, scilicet opiniones falsas intellectus ut veras. Multo ergo magis est volitivum, intellectivum indeceptibile».

¹³² *Ibi*, p. 215b, n. 50: «Tota ratio, quare aliquod bonum non potest amari ab aliquo, est quia illud perfecte non cognoscit. Videmus enim in universa natura, ea quae non cognoscunt, non amare, et ea quae munus cognoscunt, minus amare. [...] Adequata ratio possibilitatis amandi seu appetendi est cognitio».

¹³³ *Ibi*, p. 216b, n. 54: «Obiciet primo rationem intellectivi ex se esse praecisam aut praescindibilem a ratione volitivi et ab ordine ad volitionem. Ergo potest separari a gradu volitivi. Respondeo primo distinguendo antecedens. Intellectivum est praescindibile ab ordine ad volitionem ex modo concipiendi inadaequato et imperfecto, transeat antecedens; ex parte obiecti aut ex modo concipiendi adaequato et perfecto, nego antecedens. [...] Sic etiam ens est ex modo concipiendi praescindibile a ratione boni et tamen nullum est ens non bonum».

è viene conosciuto¹³⁴. È questo ciò che permette di porre una distinzione, dovuta alla semplice astrazione, tra intelletto o volontà. La dottrina pereziana che stiamo esaminando è frutto di quella reinterpretazione della dei trascendentali dell'essere come trascendentali dell'Io di cui abbiamo dato conto in precedenza. Come l'ente e il bene sono convertibile e realmente indisgiungibili, così lo sono le potenze intenzionali dell'Io che tendono verso di essi.

La dimensione intellettiva non può mai prescindere del tutto dall'ordine alla volizione, per la stessa natura dell'intelletto la quale consiste nell'essere conoscitiva di tutte le cose. Per questo può conoscere con verità anche se essa è o meno dotata di volontà. L'ordine alla volizione è incluso nello stesso conoscere, se si intende quest'ultimo secondo la sua natura trascendentale. Come poi questo modo di inclusione sia da pensare risulta per Pérez qualcosa di poco chiaro¹³⁵.

Vi è poi un'altra ragione dell'imprescindibilità della dimensione volitiva per la dimensione intellettiva e rimanda a ciò che si diceva all'inizio: la verità è il bene dell'intelligente o dell'intelletto. Per lo meno indirettamente, dunque, il concetto di "intellettivo" non può prescindere dal concetto di "volitivo". La verità è intesa dall'intelligente come qualcosa da abbracciare in quanto conveniente ad esso. Ora, la bontà è sempre una bontà amabile con un amore volontario, quindi è sufficiente che qualcosa sia presente all'intelletto, affinché sia anche amato¹³⁶.

L'ordine dei trascendentali è ciò che guida la riflessione sulle facoltà della persona. Sia essa divina, angelica o umana, ma questo può avvenire soltanto perché l'essere è originariamente e potremmo dire esclusivamente persona.

¹³⁴ *Ibi*, p. 216b, n. 54: «Quod si adversarius velit, [...] non fieri praecisionem rationis ratiocinatae, idem intelligat de intellectivo et volitivo. Sed observa, aliam esse praecisionem gradus superioris ab inferiori, aliam unius rationis ad altera cum ipsa convertibilis, quae potest optime fieri, cum una et eadem res ad diversa connotata refertur. Potest enim latere unum connotatum, cognito altero».

¹³⁵ *Ibi*, p. 216b, n. 56: «Intellectivum in nostra sententia non posse praescindi omnino ab ordine ad volitionem etiam secundum connotatum ordinis. Intellectivum enim ex sua ratione est omnium cognoscitivum, quare poter cognoscere vere se esse volitivum. Et hoc ipsum includitur in hoc, quod omnia possit cognoscere. At in hac ratione quod possit cognoscere, vere se habere voluntatem includitur ordo ad volitionem. Sed quai hic modus inclusionis volitivi in intellectivo est valde confusus».

¹³⁶ *Ibi*, pp. 216b-217a, n. 56: «Non posse praescindi intellectivum a conceptu volitivi aliquo modo expresso saltem in obliquo. Omne enim intellectivum ex conceptu intellectivi est perceptivum veri, idest boni intelligentis ut intelligentis. Veritas enim ex sua ratione quadrat necessario intelligenti. Imo ex sua ratione concipitur quadrare. Concipitur enim tanquam id cui assentitur intellectus et quod ipsa amplectitur tanquam sibi conveniens. At bonitas, quae est bonitas, quia apparet, est formalissime bonitas amabilis amore elicitio seu voluntario [...]. Ergo intellectivum non potest praescindi a volitivo». Si consideri anche il seguente testo: *ibi*, p. 218a, n. 63: «Omnis cognitio, praesertim iudicativa est repraesentativa boni, ut minimum enim repraesentat se esse veram, idest bonam bonitate valde amabili ab intelligente. Quid enim magis intelligens amat, quam veritatem? In ea enim tandem suam collocat beatitudinem».

È la distinzione connotativa che abbiamo visto messa a punto nei testi del *Commento alle Sentenze* di Aureolo che permette di non cadere nell'equivoco secondo il quale poter intendere e poter volere sarebbero in fondo lo stesso¹³⁷. Certo, il poter intendere include anche l'ordine all'intellezione del bene amabile, così come il poter volere include l'ordine all'intellezione, poiché il bene può essere voluto soltanto se conosciuto, ma da questo non deriva che il poter volere e il poter intendere siano lo stesso. Il poter volere include l'ordine alla volizione come qualcosa di costitutivo e di primario per ciò che è capace di volere, mentre include l'ordine all'intellezione come connotato del bene che è sempre qualcosa di intelligibile, cioè di esistente. Allo stesso modo il poter intendere include l'ordine all'intellezione come qualcosa di costitutivo e primario, mentre include l'ordine alla volizione o la potenza volitiva come un connotato dell'oggetto intelligibile e insieme amabile¹³⁸.

2.6. L'identità della Deitas con l'atto di volontà

Come si è detto per l'intellezione necessaria, anche la volizione necessaria di Dio non si distingue dall'Essenza divina virtualmente intrinsecamente. Eppure, scrive Pérez, alcuni autori recenti hanno tentato di introdurre nelle Scuole questa sentenza. Tra di loro, se stiamo alle indicazioni delle *Disputationes de scientia Dei* ci sarebbero i gesuiti Gabriel Vázquez (1549-1604), Francesco Albertini (1552-1619) e Pedro Arrubal (1559-1608), oltre all'eremitano di Sant'Agostino Egidio della Presentazione. Tutti questi autori sembrano considerare la distinzione virtuale in un modo diverso da quello in cui Pérez la intende¹³⁹. Comunque sia la loro tesi è da respingere. Distinguere la volizione e

¹³⁷ *Ibi*, p. 217a, n. 57: «Sed replicabis. Ergo idem est posse intelligere et posse velle. Nam posse velle includit ordinem ad volitionem et etiam ad intellectionem. Nam velle est appetere bonum intellectum. Nos etiam concessimus, posse intelligere includere ordinem ad volitionem et manifeste includit ordinem ad intellectionem. Ergo non differunt.».

¹³⁸ *Ibi*, p. 217a, n. 57: «Respondeo primo per instantiam. Nam in nobis est posse intelligere bonum amabile a nobis, in qua ratione includitu necessario ordo ad intellectionem et volitionem. Est etiam in nobis posse velle bonum intelligibile a nobis, et tamen hinc non sequitur, posse intelligere bonum et posse velle bonum, esse idem. Respondeo ergo secundo, posse intelligere diverso modo includere ordinem ad volitionem, atque posse velle. Posse enim velle includit ordinem ad volitionem tanquam primarium et consitutivum potentis velle. At posse intelligere ordinem ad intellectionem includit ut primarium. Ordine vero ad volitione sive potentiam volitivam, ut connotatum obiecti intelligibilis simul et amabilis, ut patet in ipsa instantia a nobis adducta. Pari ratione posse velle includit ordinem ad intellectionem tanquam connotatum boni, ad quod immediate refertur voluntas.».

¹³⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, dist. 1, cap. 8, op. cit., OP I, p. 130b, n. 124: «Tertia sententia docet intellectionem divinam distingui non realiter, nec ex natura rei, sed virtualiter intrinsece ab essentia

l'intellezione necessarie dall'Essenza divina è una tesi inaudita per la teologia. Gli autori moderni sopra ricordati sono concordi nel ritenere che la volizione necessaria non sia una natura secondaria rispetto all'Essenza divina, ma primaria, secondo il fondamento per il quale l'intellezione è principio della volizione¹⁴⁰.

Come nota Pérez, l'introduzione di nature primarie di Dio – come dovrebbero essere l'intellezione necessaria e la volizione necessaria –, che non si identifichino con la stessa Essenza divina, è una novità per la teologia dei suoi tempi. L'Essenza divina è l'essenza di tutto ciò che si trova in Dio; ma se stiamo alla sentenza dei *Recentiores*, l'essenza della volizione sarà distinta dall'Essenza divina. La prima natura della volizione, secondo questa dottrina, sarà la volizione stessa, poiché questi autori la ritengono come *a se*, e tutte le altre nature saranno secondarie. L'esito di questa dottrina è assurdo. Ciò che viene per primo, infatti, è sempre il fatto che la cosa è, e soltanto dopo viene qualsiasi altro aspetto, facendo eccezione per un'eventuale causa essenziale dalla quale la cosa dipenderebbe o per una qualche ragione *a priori*. Quindi, la natura della volizione divina non sarà veramente essenziale per se stessa e, invece, le sarà essenziale l'Essenza divina che nella dottrina dei *Recentiores* risulta come una natura secondaria¹⁴¹.

Per i *Recentiores* la volizione dipende dalla natura, in quanto la prima attribuisce l'effetto formale di volere che dipende dall'intelligente, ossia dalla seconda. La natura,

et volitione divina. Hanc sententiam docent noster Albertinus Corolario 14 ex praedicamento ad aliquid dub. 2, difficult. 2, n. 2 ubi distinguit virtualiter omnia attributa divina inter se et ab essentia. Ponit vero inter attributa intellectionem et volitionem. Eadem sequitur Aegidius de Presentatione tomo I, de beatitudine, lib. 5, quaest. 5, artic. 4, § 5 et lib. 5, q. 6, art. 7, § 2 et Arrubal, disp. 28, cap. 3 ubi intellectionem distinguit ab essentia; a fortiori vero distinguet a volitione. Pro hac sententia referri possunt quotquot aiunt distingui virtualiter intrinsece attributa divina inter se et ab essentia divina, se numerent inter attributa volitionem atque intellectionem. Quare videtur Vazquez esse huius sententiae I pars, disp. 119, cap. 4 et disp. 116, cap. 1 de quo tamen mihi satis non constat sicut nec de aliis, qui citantur, qui nomen distinctionis virtualis in alio sensu usurpant. Est tamen ea sententia quorundam recentiorum».

¹⁴⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 227b, n. 20: «Mihi haec sententia placere non potest; eamque impugno primo a novitate. Novum enim est in theologia distinguere volitionem ab essentia divina, et etiam ab intellectione, ut illi distinguunt, et tamen affirmant, volitionem non esse rationem secundariam in Deo, sed primariam, sicut est ipsa essentia, cum praecipua ratio theologorum distinguentium virtualiter utramque eo fundamento nitatur, quod intellectio sit principium volitionis. Hoc autem diruto nulla apparet distinctionis necessitas».

¹⁴¹ *Ibidem*: «Adde esse valde novum dicere aliquam rationem primariam Dei non constituere essentiam divinam. Fuerunt, qui dicerent, etiam ipsas secundarias absolutas constituere essentiam. At qui diceret, primariam non constituere, fuit nemo. Et confirmatur efficacia argumenti, quia essentia divina est essentia omnium, quae sunt in Deo. Ergo erit essentia volitionis divinae distincta ab ipsa essentia iuxta hanc sententiam, cuius tamen volitionis prima ratio est ipsa volitio (cum sit a se) et secundaria quaelibet alia. Prius est, rem esse, quod est in se, quam habere quidquam aliud, si excipias causam essentialem, a qua pendet aut rationem a priori. Prima ergo ratio volitionis divinae non erit ipsi essentialis et secundaria erit essentialis, quod est plane absurdum».

invece, in quanto è intelligente, non dipende dalla volizione. Questo è sufficiente affinché vi sia una priorità virtuale dell'intellezione sulla volizione, senza alcuna emanazione virtuale della volizione dalla natura intelligente. Tuttavia, si può replicare che la natura intelligente stessa non ha meno bisogno del volente con la volizione, per produrre l'effetto formale, di quanto la volizione abbia bisogno della natura intelligente. Non si capisce, quindi, in che modo si possa affermare la posteriorità della volizione rispetto alla natura¹⁴². In altri termini, sia l'intelletto sia la volontà hanno bisogno l'uno dell'altra per esprimere i loro effetti formali.

Nemmeno ricorrere alla nozione di fine permette di sostenere la tesi dei *Recentiores*, quasi che il fine della natura non sia lo stesso effetto formale che la natura intelligente produce per mezzo della volizione, ma soltanto il fine della volizione. Infatti, se la volizione, come ammettono i *Recentiores* è *a se*, non può avere un fine distinto da essa, poiché altrimenti non sarebbe veramente *a se*¹⁴³, ma avrebbe una causa finale di sé.

L'introdurre una distinzione virtuale tra la volizione e la natura divina, secondo la quale entrambe sono nature *a se* che concorrono insieme alla costituzione di Dio, dà luogo a una serie di assurdità che toccano la stessa assolutezza divina. Il presupposto della dottrina dei *Recentiores*, secondo la ricostruzione che ne dà Pérez, sembra essere, da un lato, quello di una cattiva impostazione del legame tra dimensione intellettuale e dimensione volitiva della natura personale, mentre, dall'altro lato, sembra esserci una sottovalutazione dell'assolutezza dell'Essenza divina, che porta ad ammettere la presenza di una fine estrinseca per ciò che è *a se*.

Le altre critiche all'idea che la volizione si distingua virtualmente dall'Essenza divina sono molto simili a quelle incontrate nel *De scientia Dei* a riguardo di una distinzione virtuale tra intellesione e natura divina. Come l'intellezione, anche la volizione necessaria è un moto (*motus*) della natura volente e una sua operazione

¹⁴² *Ibidem*: «Respondent, volitionem dependere a natura, ut tribuat suum effectum formalem volendi. Hic enim dependet ab intelligente. Naturam vero, ut sit intelligens, non dependere a volitione et hoc sufficere, ut sit prior virtualiter, quam volitio sine ulla emanatione virtuali. Sed contra, quia non minus natura ipsa indiget ad effectum formalem volentis volitione, quam ipsa volitio indiget natura. Cur volitio est posterior?».

¹⁴³ *Ibidem*: «Recurretur fortassis ad rationem finis, quasi finis naturae non sit ille effectus formalis. Sit tamen finis ipsius volitionis. Sed contra, quia si volitio est a se, nullum habet finem distinctum a se».

naturale (*naturalis operatio*). Distinguere volizione e natura, comporta che la volizione fluisca dalla natura e non le sia dunque essenziale¹⁴⁴.

Inoltre, la dottrina dei *Recentiores* comporta che la volizione non sia volontaria. Essa è, infatti, considerata *a se* e, dunque, incapace di essere principio intrinseco conoscente; ma per le cose dette precedentemente, la volontarietà comporta la conoscenza e la conoscenza comporta la volontarietà. Non si potrà sostenere, infatti, che la volizione è volontaria in quanto è unita alla natura divina, la quale è di per sé conoscente. Tale unione, infatti, è data da una volizione *a se* che di per sé non è dotata di conoscenza e da una natura divina che di per sé è conoscente, ma non è conoscente volontariamente. Non si potrà, dunque, parlare di un effetto formale libero prodotto dalla volizione in unione con la natura divina, ma di una volontà necessitata¹⁴⁵. Come a dire che non è possibile dividere nettamente volontà e intelletto, sperando di poterli ricongiungere in un secondo tempo: o si pensano come intrinsecamente legati oppure non se ne può adeguatamente trattare.

Bisogna, poi, considerare che dove vi è volizione è presente qualcuno che vuole. Del resto, come l'intellezione, anche la volizione è una forma che quando viene esercitata in modo vitale da qualcuno lo denomina "volente". Se la volizione è *a se*, allora sarà esercitata anche in senso vitale e avrà la sua perfezione da sé e non da altro; ma in questa indipendenza da altro nell'operare consiste il vivere al grado massimo, secondo l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, per il quale vivere significa, nelle parole di Pérez, possedere un *motus ab intrinseco*, ovvero indipendente da qualcosa di estrinseco¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Ibi*, p. 227b, n. 21: «Secundo refutatur ea sententia, quia volitio est a natura volente tanquam motus ipsius et tanquam naturalis operatio. Ergo si est distincta naturaliter a natura, fluit ab ipsa».

¹⁴⁵ *Ibi*, p. 228a, n. 22: «Ex ea sententia sequitur, volitionem Dei non esse voluntariam. Est enim a se sola quae non est ratione sui principium intrinsecum cognoscens. Dices volitionem, non ut est in se, sed ut unita naturae, esse voluntariam. [...] Contra [...] in hac unione nihil includitur praeter volitionem, quae est a se non cognoscente ratione sui, ac proinde quae est a se non voluntarie, et praeter naturam ipsam divinam, quae quidem est a se cognoscente, non tamen voluntarie. Alioqui si existeret a se voluntarie, includeret volitionem ratione sui. Confirmatur impugnatio, si nil constitutum alicuius effectus formalis est liberum, sed necessarium, non est liber effectus formalis, id est non voluntarius libere. Ergo similiter si nihil constitutum effectus formalis est voluntarium, effectus formalis non potest esse voluntarius».

¹⁴⁶ *Ibi*, p. 228a, n. 24: «Volitio divina, si est a se, necessario est volens ratione sui. Omnis enim volitio vitaliter exercita ab aliquo, illum denominat hoc ipso volentem, sed volitio existens a se, eo ipso praecise quod sit a se, est exercita vitaliter ab ipsa. Habet enim suam perfectionem et non ab alio. Id vero maxime est vivere. Ideo enim Divus Thomas q. 18, I partis probat, Deum maxime vivere, quia maxime se movet ab intrinseco, quod probat, quia <a> nullo alio dependet».

Inoltre, seguendo la sentenza dei *Recentiores*, si dovrebbe ammettere che Dio è un tutto costituito in senso virtuale intrinseco dalla natura divina e dalla volizione; ma questa sarebbe una costituzione assolutamente imperfetta. Questo tutto, infatti, non può essere il fine che i due costituenti si propongono, altrimenti la causa finale della volizione o della natura divina sarebbe lo stesso tutto; il che è assurdo, poiché farebbe venire meno l'aseità della volizione e della natura divina, che i *Recentiores* sostengono. Ciò che è *a se*, infatti, non solo non ha una causa efficiente, ma nemmeno una causa finale di sé, poiché la causa finale, spiega Pérez, muove in senso metaforico la causa efficiente¹⁴⁷.

Pérez ha mostrato in vari modi l'impossibilità di pensare l'atto di volontà necessario di Dio senza che questo coincida con la stessa Essenza divina. D'altra parte, se si vuole che Dio viva, bisogna ammettere che l'atto di volizione sia la stessa Essenza divina e ne rappresenti lo stesso atto vitale. Se non che, i *Recentiores*, sopra menzionati, sostengono che la volizione appartenga soltanto all'ambito della vita intenzionale e non della vita fisica che Dio non può vivere. La vita fisica, secondo questi autori, comporta che la natura abbia un moto *ab intrinseco*, quindi non dipendente da altro, e che sia avviato verso la perfezione propria di una natura dello stesso tipo, già costituita nel suo stato integro e naturale, ovvero dotata di tutte le disposizioni naturali e delle perfezioni che le competono, come proprietà costitutive di quella natura. Per questi motivi, a Dio non può competere la vita fisica, poiché Egli è già dotato di tutte le perfezioni. Vive, dunque, una vita soltanto intenzionale per la quale è sufficiente avere unita a sé la volizione e la conoscenza, grazie alle quali la natura divina rispettivamente vuole e conosce. Sia che possieda questi due atti *ab intrinseco* sia che non li possieda¹⁴⁸.

¹⁴⁷ *Ibi*, p. 228b, n. 26: «Ea sententia refutatur, quia totum illud virtualiter intrinsece constitutum ex natura, et volitione esset imperfecte constitutum, non enim esset per se intentum, ut finis constituentium aut saltem unius constituentis. Alioqui volitionis aut naturae causa finalis virtualiter intrinsece esset ipsum totum, quod est absurdum. Quia formalitas existens a se, sicut non habet virtualiter intrinsece causam efficientem, ita neque finalem habet. Causa enim finalis essentialiter est motiva metaphorice causae efficientis».

¹⁴⁸ *Ibi*, p. 228b, n. 27: «Volitio divina est actus vitalis naturae divinae, ergo est ab ipsa. Respondent, volitionem divinam esse vitam intentionalem, non vero vitam physicam naturae divinae, quae vita physica vivere non potest. Ad hanc enim, aiunt, requiritur motus ab intrinseco ad perfectionem advenientem naturae iam constitutae in suo naturali et integro statu, id est habenti iam omnes dispositiones naturales et perfectiones naturae debitas, tanquam proprietates aut constitutivas naturae. [...] Deus igitur, cui omnis perfectio est naturaliter debita, non vivit vita physica, sed solum intentionali, ad quam satis est habere unitam volitionem aut cognitionem, qua natura velit aut cognoscat, sive eam habeat ab intrinseco sive non habeat».

La vita fisica, nel significato che le conferiscono i *Recentiores*, è intesa come un moto, intrinseco alla stessa natura, per il quale questa può giungere a un perfezionamento che ancora non possiede, ma che gli è dovuto naturalmente. È chiaro che se la vita fisica è questo, essa non può mai trovare realizzazione. Essa prevede una natura che sia in grado di autoperfezionarsi da sé, senza bisogno di alcunché di estrinseco.

Si è già detto precedentemente che il termine *motus*, nell'espressione *motus ab intrinseco*, non indica il divenire, ma piuttosto un dinamismo che non toglie perfezione all'Essenza divina. Il moto *ab intrinseco* è il moto che non è *ab alio*, ma *a se*. In questo consiste la vita fisica, secondo Pérez. Tommaso d'Aquino, sebbene non si esprima in questi termini, parla della vita di Dio come di un moto, in senso larghissimo, e di un operare che non dipende da altro, ma proviene dalla stessa natura divina. I *Recentiores* hanno inteso scorrettamente la vita fisica come sinonimo di un impossibile moto naturale, cioè *a se*, verso la perfezione. "Vita fisica", invece, è da intendere qui come quella vita che appartiene alla natura del soggetto, come ciò che il soggetto naturalmente possiede. In questo senso vi è piena concordanza con il testo di *Summa theologiae*, I^a, q. 18, a. 3, nel quale Tommaso attribuisce due proprietà alla perfezione della vita divina: 1) il non ricevere alcunché da qualcosa d'altro da sé e 2) il possedere in proprio la vita come qualcosa che gli spetta per la propria natura¹⁴⁹.

Si può far notare che nelle *Disputationes in octo libros physicorum*, Pérez aveva distinto diversi significati di natura, il primo dei quali è quello indica l'Autore della natura che per questo viene chiamato Natura naturante (*natura naturans*)¹⁵⁰. Dunque, non deve stupire che il termine "fisico" sia applicato anche a Dio.

¹⁴⁹ *Ibi*, p. 229a, n. 29: «Deum enim vivere vita physica, quae consistit in ratione se moventis ab intrinseco, communis est sententia ex Divo Thoma I pars, tota q. 18, praesertim art. 3, ubi probat Divus Thomas, Deo maxime convenire vitam quia ei maxime convenit motus ab intrinseco. [...] Tamen recentiores non recte intulerunt, repugnare rationi vitae motum esse naturalem, et ad perfectionem naturaliter debitam. Imo ipsa Divus Thomas art. 3 expendens gradus vitae ab infimo usque ad supremum incipiendo a plantis, concludit, Deum maxime vivere his verbis: *Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae, tale autem est Deus*. Ecce Divus Thomas exaggerat perfectionem divinae vitae ex duplici capite. Primo ex eo quod eam non accipiat ab alio, sed a se; deinde ex eo, quod ipsum spectat ad eius naturam».

¹⁵⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Disp. Physic.*, Lib. II, disp. 10, cap. 1, ms. cit., f. 223v: «Naturae multiplex significatum est primo sumitur pro autore naturae et tunc dicitur natura naturans».

La vita fisica coincide con la “perfezione immanente non ricevuta per una determinazione del generante”¹⁵¹, tipica della volizione e dell’intellezione¹⁵². Un moto puramente naturale (*motus pure naturalis*) è impossibile a realizzarsi. Esso non può appartenere né alla natura creata né a Dio. Il moto puramente naturale è definito da Pérez come un atto o un moto *ab intrinseco* di una natura che esiste fuori dallo stato naturale o in uno stato imperfetto dal punto di vista della propria natura. Attraverso quel modo, essa dovrebbe acquisire la perfezione dovuta alla propria natura, che la costituisca formalmente nello stato perfetto che le spetta. Nessuna natura creata può vivere un moto di tal fatta, per il quale si muove da sé verso il proprio perfezionamento, poiché in sé è imperfetta e non contiene in modo perfetto tutte le perfezioni che le sono dovute per natura. Dunque, quel moto per il quale si muove verso la sua proprietà naturale non può essere puramente naturale¹⁵³.

Ciò che qui Pérez decreta è, in fondo, l’insufficienza del divenire. Un diveniente che possa essere *a se* non può esistere in alcun modo. Si dovrebbe ammettere che esiste qualcosa di imperfetto capace di darsi da sé la perfezione, per un moto perfezionante che proviene dalla sua stessa natura; oppure bisognerebbe ammettere che l’imperfetto contiene nella propria natura e perfettamente tutte le perfezioni che gli competono.

Ma il moto puramente naturale non compete nemmeno alla natura divina, poiché essa non si trova in uno stato di imperfezione¹⁵⁴. La sufficienza della *Deitas* è ciò che la rende beata. La struttura dell’argomentazione che difende questa tesi ha una struttura dilemmatica. La *Deitas*, in quanto è il Primo, è capace della beatitudine (*capax beatitudinis*) o, come minimo, possiede un appetito innato verso la beatitudine. Quindi,

¹⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 229b, n. 30: «In libro de anima ostendi, hanc esse optimam vitae physicae definitionem, vita actuali physica est perfectio immanens non accepta ex determinatione generantis».

¹⁵² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f 46r, n. 150 (OP I, p. 136a, n. 150): «Gradus [...] volitivi in Deitate est formalissime perfectio immanens non accepta ex determinatione generantis, cum sit ens a se etiam virtualiter. Ergo non solum Deitas est volitiva per modum actus primi vitalis, sed per modum actus secundi, et tanquam vitalis perfectio actualis. [...] At perfectio vitalis actualis in genere volitivi posita, est volitio formaliter».

¹⁵³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., p. 229a, n. 29: «Nullam naturam vivere motu pure naturali. Motum autem pure naturalem appello actum, seu motum ab intrinseco naturae existentis extra statum naturalem aut certe in statu imperfecto naturaliter, et quatenus per eum motum acquiritur perfectionem naturaliter debitam, id est constitutivam formaliter status naturaliter perfecti. Unde sit, nullam natura creatam eo motu vivere quo se mover ad suam naturalem proprietatem quid cum ipsa in se imperfecta, nec in se contineat perfecte omnes perfectiones naturaliter sibi debitas. Non potest motus ille, quo se movet ad suam proprietatem naturalem, non esse pure naturalis».

¹⁵⁴ *Ibi*, p. 229a, n. 29: «Alia est ratio naturae divinae quae numquam est in statu imperfecto: quare motus ipsius non est pure naturalis».

tale desiderio di beatitudine o è da sempre saziato (*expletum*) o non lo è ancora. Nel primo caso non vi è necessità di proseguire nel ragionamento, mentre nel secondo caso si dovrebbe ammettere che quel Primo è in attesa di qualcosa a lui estraneo che lo sazi definitivamente, ma questo suona come assurdo, perché contrario alla perfezione assoluta di Dio¹⁵⁵.

Come l'intellezione e la volizione, anche la beatitudine è una perfezione assolutamente semplice. La natura divina, poi, include in sé formalmente tutte le perfezioni assolutamente semplici proprie di quella natura. La natura capace di perfezione assolutamente semplice, come sappiamo, è migliore rispetto alla natura che ne è capace, ma che ne prescinde. Lo stesso vale per la natura capace di beatitudine e che la possiede, rispetto a quella che ne è capace, ma ne è priva. Per questo motivo, se si ipotizzasse di distinguere anche solo virtualmente l'Essenza divina da ogni sua perfezione *simpliciter simplex*, si dovrebbe ammettere che essa è meno perfetta rispetto all'Essenza divina presa di per sé¹⁵⁶.

Del resto la natura divina non può subire un aumento di perfezione e, dunque, non può aver bisogno (*non potest expectare*) di alcunché che la perfezioni e che le sia posteriore. Per questo il Primo, grazie al quale esiste la natura divina e che con essa coincide, possiede l'intellezione e tutte le perfezioni assolutamente semplici. Con queste ultime, infatti, esso è perfetto. Questo è un corollario che deriva dall'essere la natura

¹⁵⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 43v, n. 139 (OP I, pp. 133b-134a, n. 139): «Natura divina pro illo priori est capax beatitudinis: ac proinde iam habet, ut minimum, appetitum innatum beatitudinis. Ergo vel expletum, vel nondum expletum pro illo priori, sed quasi expectantem aliud, quo satietur. Si expletum, iam erit formalissime beata; si non expletum, hoc ipsum quis non videat esse absurdum, et sonare imperfectionem; nempe posse dici, illum appetitum esse incompletum in suo genere?».

¹⁵⁶ *Ibi*, f. 43v, n. 140 (OP I, p. 134a, n. 140): «Intellectio formalissime est perfectio simpliciter simplex naturae intelligentis; sed natura divina in se formaliter includit omnem perfectionem simpliciter simplicem ipsius naturae: ergo. Minor probatur quaevis natura capax perfectionis simpliciter simplex melior est ut illam habens, quam secundum se, ut ab illa praescindens, sed omnem talem perfectionem includit natura divina, ergo. Maior videtur conspicua inductione omnium perfectionum simpliciter simplicium v.g. in quolibet melius est natura intelligens formaliter, quam natura capax intelligendi secundum se praescindens ab intellectione. Praeterea melior est natura ut beata formaliter, quam natura secundum se praescindens a beatitudine. Et eadem est de cunctis aliis ratio. Igitur si distinguitur virtualiter intellectio divina a natura divina, melior est natura divina ut intelligens, quam natura divina secundum se. Hoc ergo sit constitutum, naturam substantialem intellectualem, meliorem esse ut intelligentem actu, quam secundum se ut praescindens ab intellectione, et capax intellectionis. At absurdum est dicere naturam divinam, ut intelligentem per intellectionem posteriorem virtualiter ipsa natura esse meliorem se ipsa secundum se. Vidimus enim supra impossibile esse quod aliquid posterius natura divina secundum se sit melius, et praestantius quam ipsa natura ut sumitur pro illo priori antecedenter ad omnes formalitates divinas».

divina atto purissimo (*actus purissimus*), forma non formabile (*forma non formabilis*)¹⁵⁷ e principio (*principium*), dal quale tutte le altre cose ricevono la loro perfezione e la loro bontà, tanto nel senso della causa efficiente (*effective*), quanto nel senso della causa finale, reale o virtuale che sia. Appartiene, infatti, alla natura dell'atto purissimo di attribuire ad altro la perfezione e di non ricevere, invece, alcunché da una causa efficiente, formale, reale o virtuale. Diversamente, l'atto purissimo conterrebbe immediatamente in sé una certa potenzialità, per lo meno virtuale, e necessiterebbe di un'altra perfezione, virtualmente distinta, dalla quale essere formalmente perfezionato e dalla quale dovrebbe venire quella perfettibilità (*perfectibilitas*) che per se stesso non sarebbe in grado di raggiungere. Tuttavia, questo è impossibile per quell'ente che consiste nell'essere pieno (*plenum*) in modo completo¹⁵⁸.

2.6. Perfezione e sufficienza

Le considerazioni sugli attributi di Dio e sull'impossibile distinzione reale e virtuale tra la *Deitas* e i suoi atti necessari di volizione e di intellezione, hanno fatto emergere i concetti di perfezione e sufficienza dei quali ora conviene dire alcune cose.

La perfezione è un altro nome della bontà. L'universo è ordinato secondo gradi differenti di bontà e perfezione, tra i quali spicca la *Deitas* come ciò che è assolutamente perfetto e non bisognoso di alcuna perfezione ulteriore. Tale grado di perfezione coincide con l'atto purissimo privo di qualunque tipo di potenzialità. Il criterio per

¹⁵⁷ Pérez fa probabilmente riferimento ad Agostino, il quale parlava di Dio come di una *forma non formata* e *forma omnium formatorum*. Cfr. AUGUSTINUS HIPONIENSIS, *Sermo 117*, 2, 3, Migne PL 38, coll. 1054-1057: «Non modo, fratres, tractamus, quomodo possit intellegi quod dictum est. *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Ineffabiliter potest intellegi; non verbis hominis fit ut intellegatur. Verbum Dei tractamus, et dicimus quare non intellegatur. Non nunc dicimus ut intellegatur, sed dicimus quid impediatur ne intellegatur. Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum; forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint».

¹⁵⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., f. 43v-44r, n. 141 (OP I, p. 134a, § 141): «Natura divina non potest expectare aliquam perfectionem posteriorem se, quam formaliter perficiatur. Ergo pro illo priori, in quo existit natura divina, habet intellectionem et omnes perfectiones simpliciter simplices, his enim formaliter perficitur. Probo antecedens, quia natura divina secundum se est actus purissimus et forma non formabilis et principium, a quo coetera omnia habent totam suam perfectionem et bonitatem. Tum quasi effective, aut effective, tum quasi a fine, causa sive finale, sive virtuali. De ratione autem actus purissimi est tribuere perfectionem, non vero accipere ullam ab ullo sive in genere causae efficientis, sive formalis, realis, aut virtualis. Iam enim eo ipso haberet aliquam potentialitatem saltem virtualem, si expectaret aliam perfectionem virtualiter distinctam, a qua perficeretur formaliter et a qua repletur illa perfectibilitas, quam per se ipsa non explet. Hoc autem est absurdum concedere in ente de cuius primo conceptu est esse penitus plenum perfecte».

conoscere il grado di bontà delle cose è la maggiore o minore vicinanza al loro Principio. Ogni forma dell'ente quindi potrà essere considerata come una perfezione o come una bontà soltanto nella misura in cui essa permette al proprio soggetto di avvicinarsi alla *Deitas*¹⁵⁹. Pérez desume questa dottrina dalla proposizione 13 dei *Theoremata* di Marco Antonio Zimara (1470-1532) il cui commento costituisce un grande tentativo di mostrare la concordia tra aristotelismo e neoplatonismo. È per questo che Pérez probabilmente utilizza questa fonte come base della sua argomentazione. La proposizione 13 dei *Theoremata* dice così: «In ogni genere vi è un primo che è metro e misura di tutte le cose esistenti in quel genere»¹⁶⁰.

La proposizione, secondo le parole di Zimara, rappresenta la volgarizzazione del pensiero di Aristotele contenuto, guarda caso, in *Metafisica* I, lo stesso testo dal quale Pérez trae la dottrina dell'uno reale come misura assoluta. Il “primo” del quale parla Aristotele, e con lui Zimara, sarebbe il primo tra gli enti che è misura della loro entità e della loro perfezione. Questo primo è tale, poiché non vi è in esso alcuna traccia di materia e di imperfezione, secondo ciò che afferma anche Averroè nel suo commento a *Metafisica* I. Infatti, per comprendere il grado di perfezione di un ente è necessario sempre confrontarlo con ciò che è perfetto al grado sommo¹⁶¹.

La *Deitas* è perfettissima in quanto è realmente e virtualmente vicinissima a sé e non si può pensare che vi sia una vicinanza che Essa debba acquisire attraverso un'altra formalità distinta realmente o virtualmente da Essa. Come l'Io non è più vicino a se stesso se possiede la bianchezza o se non la possiede, così la *Deitas* non è più vicina a

¹⁵⁹ *Ibi*, n. 144, f. 44v (OP I, n. 144, pp. 134b-135a): «Omnis perfectio et bonitas, gradusque bonitatis sumitur a primo ente et propinquitate ad illud, ut ex Philosophorum Principe probat Zimara Theoremate 13. Quare non potest aliqua forma comparari ad aliquod ens tanquam perfectio et bonitas, qua formaliter perficiatur, nisi illa sit eiusmodi, quae faciat suum subiectum appropinquare primo enti. At primum ens, ut iam saepe diximus, est ipsa Deitas, a qua tanquam a principio reali et causa finali etiam reali procedunt omnes creaturae et tanquam a principio virtuali et radice quasi finali virtuali personalitates divinae [...]. Est igitur Deitas illa a qua habent omnia suam perfectionem et a cuius maiori aut minori propinquitate res meliores aut minus bonae dicunt».

¹⁶⁰ MARCUS ANTONIUS ZIMARA, *Theoremata*, Apud Hieronymum Scotum, Venezia 1547 (prima edizione 1523), p. 18a: «In omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium existentium in illo genere».

¹⁶¹ *Ibidem*: «Propositio vulgata et ab omnibus passim allegata extrahit ex mente Philosophi in 10 *Metaphysica* [...] ubi datur exemplum in coloribus, ex quo etiam colligitur ex mente Philosophi, quod in genere entium est invenire unum primum penes quod tanquam penes mensuram omnia entia possunt mensurari in entitate et perfectione, et illud est primum principium quod est forma liberata ab omni materia et ab omni imperfectione, sicut bene notat ibi Commentator in *Commento*. Ex hoc collige quod prima mensura ad cognoscendum perfectiones rerum est per comparisonem ad summum». Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, X, 2, 1053b23-35 – 1054a1-5. Cfr. AVERROES LATINUS, *In Met.*, op. cit., p. 261a: «Maximum in quolibet genere est perfectum. Maximum enim est illud, cui non est additio. Perfectum vero extra quod nihil est».

sé, se pensata insieme alle Persone trinitarie, rispetto a quando è pensata senza la relazione con queste. Le Persone trinitarie non perfezionano formalmente l'Essenza divina. Ad ogni modo tutte le cose si dicono migliori o peggiori rispettivamente per il loro avvicinarsi (*appropinquatio*) *Deitas* che è l'Unico e Sommo bene¹⁶².

Le sostanze create e le Persone trinitarie sono per loro costituzione "relative", o meglio "relazionali". La loro perfezione, la loro bontà e, quindi, il loro grado di entità è sempre relativo al Principio. Come ha messo in luce Emanuele Samek Lodovici in un importante studio, questo modo di intendere la sostanza è più vicino ad Agostino che ad Aristotele. Sembra che si possa dire, in attesa di elementi più solidi, che soltanto Dio sia propriamente sostanza e, quindi, ente reale, mentre le sostanze create sono piuttosto delle "sostanze relazionali" o anche delle "relazioni sostanziali".

Questo punto è particolarmente importante e nel prosieguo ne metteremo in luce tutte le implicazioni teoriche. Si può dire che la bontà e perfezione degli enti creati siano dette sempre in relazione alla vicinanza o lontananza maggiore dal Principio. In questo senso si può parlare di sostanze relazionali o di relazioni sostanziali; dove la relazione non è qualcosa di accidentale, ma piuttosto qualcosa che appartiene alla stessa costituzione dell'ente in quanto creato. Tale relazione ha, infatti, la propria radice nel rapporto di creazione, ovvero nella relazione tra Dio e il mondo.

¹⁶² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 8, ms. cit., n. 144, f. 44v (OP I, p. 135a, n. 144): «Ipsa Deitas per se ipsam non solum realiter, sed virtualiter sibi est propinquissima, neque potest percipi aliquam propinquitatem respectu sui acquirere per aliam formalitatem sive realiter, sive virtualiter distinctam ab ipsa. Sicut enim ego non sum propinquior mihi sive habeam albedinem, sive non habeam, aut alias qualitates, ita de Deitate dicendum est, nulla ratione concipi ut propinquiorem sibi, sive intelligetis cum personalitate, sive praescindatur ab ipsa. Pater ergo per personalitatem non perfici naturam formaliter, cum natura nullum propinquitatis gradum ad se ipsam comparet per personalitatem. Quod autem omnia dicantur bona et meliora per appropinquationem maiorem aut minorem ad unum et summum bonum, quia est ipsa causa omnium».

3. Il concetto formale metafisico di *Deitas*

Per portare alla luce il concetto metafisico oggettivo dell'Essenza divina, è stato sufficiente, per così dire, far vedere che la *Deitas* è incausata, principio e radice di tutto ciò che è altro da Lei, semplicissima, perfetta in grado sommo, immutabile, e distinta virtualmente dalle persone divine (formalità relative); sebbene identica anche virtualmente ai suoi attributi (formalità assolute) e alle sue operazioni necessarie.

3.1. La metafisica di Esodo 3, 14

Ora, ci concentriamo sul concetto metafisico formale di *Deitas* che Pérez chiama, anche “primo concetto di Dio a partire dal nostro modo di concepire”. Si tratta di quel concetto di Dio, non esplicitato dal concetto metafisico oggettivo, con il quale si rimanda immediatamente ad un *a priori* indipendente da qualunque tipo di relazione con ciò che è altro dalla *Deitas*. Il concetto metafisico formale deve indicare la principialità di Dio, non come ente semplicemente più grande o più perfetto degli altri enti, ma come perfezione intrascendibile, oltre la quale il pensiero non può andare. Torneremo sulla evidente ispirazione agostiniana, e ultimamente platonica, di questo progetto di ascesa verso l'*a priori originario* che è in tutto e per tutto un *a priori* veritativo, ma non solo. Non si sta parlando, infatti, del primo di una serie di enti, ma della ragione sufficiente (*ratio sufficiens*) della serie. Non si allude al primo di una serie di beni, ma alla ragione del bene e di ogni altro bene. L'*a priori* originario non è nemmeno la prima di una serie di verità, ma la ragione stessa della verità e di ogni vero. In questo senso, nemmeno uno dei tre aspetti del concetto metafisico oggettivo di Dio, istruiti in precedenza – vale a dire la principialità causale e generatrice (*radix realis et virtualis*), l'aseità assoluta (*ens a se etiam virtualiter*) e la perfezione somma (*summa perfectio intensiva*) –, riescono a restituire la purezza della *Deitas*.

Il concetto di *Deitas* come radice prima reale e virtuale di tutto il resto (*radix prima realis et virtualis coeterorum*) non dice l'Essenza divina per come è in sé, ma secondo il riferimento ai suoi effetti. Per questo tale definizione non è sufficientemente *a priori*,

ma è piuttosto *a posteriori*. Non vale, dunque, fare riferimento a certi attributi divini che solitamente sono impiegati per parlare di Dio. L'onnipotenza, infatti, connota direttamente le creature; la volizione connota lo Spirito Santo che procede virtualmente da essa; e l'intellezione connota il Verbo divino. Nemmeno l'intellettualità (*intellectualitas*) può definire *a priori* la *Deitas*, poiché connota tutti gli intelligibili e, quindi, tutto ciò che, creato o increato, proviene dal primo concetto di Dio¹. In questo modo, Pérez vuole indicare che il concetto più adeguato con il quale possiamo parlare di Dio deve rimandare alla Sua absolutezza, per la quale Egli non ha bisogno della relazione con l'altro da sé per essere ciò che è.

Anche la definizione secondo la quale Dio è *ens a se etiam virtualiter* non può denotarne adeguatamente la natura. Questo concetto non è *transcendens* rispetto alle formalità divine e, inoltre, esso implica una definizione per negazione: Dio non ha una causa reale e virtuale di sé. Tuttavia, la negazione non investe propriamente l'oggetto e non è, quindi, significata *in actu signato*, ma solo *in actu exercito*. Si tratta, quindi, di una negazione posta solo dal soggetto e che non intacca l'oggetto, il quale rimane integro nella sua somma positività. Ciò nonostante, il nostro autore è in cerca di un concetto affermativo senza il quale non sarebbe possibile alcun discorso sul divino. Certamente, sono molti i concetti negativi che esprimono alcune caratteristiche essenziali di Dio, ma nessuno di questi è implicito in tutti i concetti possibili, anche negativi, con i quali Dio può essere designato². Pérez rimane ancorato al principio classico per il quale il positivo precede originariamente il negativo. Il principio è

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 55r, p. 183 (OP I, p. 142a, n. 183): «Posset quis existimare primo, Deitatis primum conceptum consistere in eo, quod sit radix prima realis, et virtualis coeterorum. Sed non placet hic modus; quia prius concipienda, et explicanda est Deitas ut est in se, quam referatur ad effectus posteriores ipsa. Definitio et explicatio per effectus est a posteriori. Atque hinc infertur, neque omnipotentia, quae connotat creaturas, neque volitionem, quae connotat Spiritum sanctum procedentem virtualiter ab ipsa; neque intellectionem, quae connotat verbum, neque intellectualitatem, quae connotat omnia intelligibilia, ac proinde omnia creata, et increata, esse de primo Dei conceptu».

² *Ibi*, f. 55v, n. 184 (OP I, p. 142a-b, n. 184): «Deum esse ens a se etiam virtualiter secundum deitatem esse primum deitatis conceptum. Hic enim conceptus, ut est perspicuum, non est transcendens omnes formalitates divina: et licet esse ens a se etiam virtualiter sit non habere causam realem, nec virtualem sui, ac proinde videatur conceptus negativus; dici tamen potest, hoc conceptu non connotari ex parte obiecti, nec significari negationem in actu signato; sed solum in actu exercito. Nam in philosophia docui, rem mere positivam posse conceptu entis negativo explicari, nulla negatione intellecta ex parte obiecti distincta a mentis conceptione negativa. Tandem sicut in re causata, habere causam, est de primo eius conceptu; ita videtur in re causata, nullam habere causam esse de primo eius conceptu. Sed tamen dicendum est, quaerendum esse alium Deitatis conceptum affirmativum affirmatione vel explicatum, in quo fundetur ille conceptus negativus. Adde, multos conceptus deitatis intelligi sine ulla mentione illius negationis: at primus Deitatis conceptus fortassis est talis, sine quo nihil potest divinum intelligi».

formulato esplicitamente nei *Principia*: «Omnis conceptus negativus fundatur in conceptu positivo»³.

Anche il terzo modo nel quale è stato denotato il concetto oggettivo metafisico di Dio, ovvero quello di somma perfezione, risulta inadeguato. Quando si dice, infatti, che la *Deitas* non è perfezionata formalmente da alcunché che le sia distinto, nemmeno virtualmente, e che quindi essa non è ente formalmente grazie ad alcunché da essa distinto, certamente si dice il vero. Tutto ciò che non è la *Deitas*, infatti, è perfezionato da qualcosa di distinto per lo meno virtualmente, in senso intrinseco o in senso estrinseco. La *Deitas*, al contrario, è una totalità perfetta che contiene formalmente ogni sua perfezione. In questo modo, essa viene connotata attraverso un concetto affermativo⁴. Se non che, quando si dice che la *Deitas* è “tutta l’entità” (*tota entitas*) – come Aureolo aveva detto⁵ – ed è formalmente ‘ogni sua perfezione’ (*omnis perfectio sui*) si sta facendo riferimento ad una qualche integrità (*integritas*) e a qualcosa di costituito (*constitutio*) da parti distinguibili, per lo meno con la ragione. Questo porta Pérez ad escludere che i riferimenti ad una totalità e ad un agglomerato di perfezioni possano far parte del primissimo concetto della *Deitas*⁶. In effetti, ciò che si vuole evidenziare è il carattere correlativo dei termini in gioco. Il tutto, infatti, rischia di implicare il riferimento alle parti e la perfezione implica un possibile riferimento al soggetto perfezionato, sebbene, nel caso di Dio, le perfezioni possano essere distinte soltanto secondo ragione.

Per questi motivi, la definizione biblica ‘Dio è Colui che è’ (*Deus est qui est*) risulta la più adeguata a denotare l’*a priori originario* secondo un concetto formale metafisico. Questa soluzione non è dovuta al semplice rispetto del dettato biblico o della tradizione dei Padri e della Scolastica medievale. Essa, infatti, è gravida di alcune importanti

³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Definitiones et axiomata*, ms. cit., f. 22v, n. 64.

⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 55v, 185 (OP I, p. 142b, n. 185): «Cum a nobis dictum sit supra, Deitatem non perfici formaliter ab ullo alio etiam virtualiter distincto, neque intrinsece, ac proinde neque esse ens formaliter per ullum aliud: coetera vero omnia perficiantur formaliter vel intrinsece, vel extrinsece ab aliquo alio saltem virtualiter distincto, Deitatem esse, cuius tota entitas, qua formaliter constituitur est ipsa seu quae est formaliter omnis perfectio sui, et hunc esse primum conceptum Dei affirmativum».

⁵ Cfr. *supra*, p. 257.

⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., ff. 55v-56r, n. 185 (OP I, p. 142b, n. 185): «Sed tamen nomine perfectionis, et nomine totius, et illa distinctione omnis iam denotatur quaedam integritas, et constitutio ex aliquibus saltem ratione distinguibilibus. Quare non videtur in primo Dei conceptu totalitatem ullam, aut perfectionem, aut constitutionem formaliter includi oportere».

conseguenze e viene anticipata da alcune premesse sulle quali è necessario sostare prima di procedere.

3.2. La proposizione “Deus est”

La proposizione “Dio è” ha delle caratteristiche particolari che di seguito riportiamo.

In primo luogo, la proposizione ‘Dio è Colui che è’ può essere intesa come una *propositio de secundo adiacente*, vale a dire come un giudizio esistenziale del tipo ‘x è’. La proposizione *de secundo adiacente* può essere vera soltanto se il soggetto è effettivamente esistente, mentre risulterà falsa nel caso in cui il soggetto sia esistente solo come possibile o come *ens diminutum*. In entrambi i casi il soggetto è esistente soltanto per denominazione estrinseca (*denominatio extrinseca*), rispettivamente, a partire dalla propria causa, nella quale è contenuto virtualmente, oppure a partire dal pensiero, nel quale è contenuto in quanto semplice pensato⁷. Nel caso del soggetto possibile, esso sarà esistente in quanto termine connotato della potenza produttiva; mentre, nel caso del soggetto pensato, esso sarà esistente come termine connotato dell’intelligenza, quindi avrà un *esse diminutum*.

In secondo luogo, bisogna precisare che la proposizione “Dio è” è anche una *proposizione quidditativa*, cioè una proposizione nella quale il predicato esprime una caratteristica essenziale del soggetto. In senso generale, le proposizioni quidditative sono quelle che rispondono alla domanda “*Quid est res?*” e nelle quali il predicato è detto essenzialmente (*in quid*) del soggetto⁸.

In terzo luogo, il predicato della proposizione quidditativa deve essere verificato (*verificari*) riguardo al soggetto di quella proposizione; e questo deve valere per ogni

⁷ *Ibi*, f. 56r, n. 186 (OP I, p. 142b, n. 186): «Propositionem de secundo adiacente (ita eam logici appellant) significare rem ut existentem in se, nec sufficere ad eius veritatem, existentiam rei diminutam. Ut si dicas: *lux est*, propositio falsa erit, si lux non sit in se ut existit haec, quam oculis cernimus, quamvis lux sit in causa aut in cognitione secundum existentiam diminutam per denominationem extrinsecam a virtute causae, a qua denominatur possibilis, aut per denominationem a cognitione, a qua denominetur cognita».

⁸ *Ibi*, f. 56r, n. 187 (OP I, p. 142b, n. 187): «Propositiones quidditativas, id est illas quae de suo subiecto aliquid enuntiant in *quid* et in sensu quidditativo esse valde diversas ab aliis. Cognoscitur autem sensus harum propositionum in eo quod per ipsas satisfacimus quaestioni: *quid est res?*».

stato (*status*) nel quale la cosa può trovarsi ad esistere, qualunque sia quella esistenza, o come meramente possibile o come *diminuta* o come vera esistenza in sé⁹.

In quarto luogo, risulta dalle cose dette, che la proposizione *de secundo adiacente* è falsa quando è enunciata in senso quidditativo di ciò che possiede una causa. Infatti, tutto ciò che ha una causa, non ha l'esistenza di per sé e, prima di esistere, bisogna che sia presente virtualmente (*in virtute*) nella propria causa come producibile; ma questo può avvenire solo grazie a quel Primo (*pro illo priori*) per il quale le cose esistono come producibili, quando ancora non esistono attualmente. Ed è per quel Primo che la proposizione quidditativa, in quanto si riferisce a ciò che è causato, risulta verificata (*verificatur*), anche quando ciò che è causato è soltanto causabile e non possiede l'esistenza attuale. Inoltre, è sempre grazie a quel Primo che si può dire che le proposizioni *de secundo adiacente*, quando sono riferite a ciò che è causato e nel contempo sono intese in senso quidditativo, sono false¹⁰.

Tutto ciò che è differente da quel Primo, prima di esistere attualmente, esiste virtualmente in quello. Per questo, la verità o la falsità delle proposizioni esistenziali e delle proposizioni quidditative, riguardanti ciò che ha una causa, è tale solo in riferimento al Primo, che è come il criterio mediante il quale giudicare della verità e della falsità delle proposizioni esistenziali e quidditative. Se così non fosse, il predicato della proposizione quidditativa non sarebbe verificato del soggetto per qualsiasi *status* (possibile, esistente attualmente o condizionato) e non vi sarebbe, dunque, possibilità di decidere della verità o della falsità della predicazione.

Ciò che vale per le creature, vale, allo stesso modo, per le persone divine, le quali trovano nella *Deitas* la loro radice virtuale, non potendosi distinguere realmente da essa. In questo modo, le proposizioni quidditative che esprimono qualcosa delle persone

⁹ *Ibi*, ff. 56r-56v, n. 188 (OP I, pp. 142b-143a, n. 188): «Predicatum propositionis quidditative verificari debere de subiecto illius propositionis, pro omni statu, in quo existit ea res, quaecumque sit illa existentia, sive mere possibilis et diminuta, sive vera existentia rei in se. Quod non indiget probatione: hac enim unica de causa de equo sive existat in se, sive existat in causa et non in se, verum esse equum esse animal hinnibile».

¹⁰ *Ibi*, f. 56v, n. 189 (OP I, p. 143a, n. 189): «Propositionem de secundo adiacente prolatam de re habente causam, si proferatur in sensu quidditativo, esse falsam. Patet: nam res, quae habet causam, prius quam existat in se, habet existentiam in sua causam; nam pro illo priori, in quo existit in causa, antequam sit in se ipso effectus, iam est producibilis, ac proinde existit effectus non quidem in se, sed in virtute causae et in ratione producibilis. Ergo iuxta notationem praecedentem pro illo priori verificatur de ipso effectus omnis propositio enuntians quidditative aliquid de ipso. At pro illo priori non est verum dicere effectum existere in se, id est, non est propositio de secundo adiacente. Ergo propositio de secundo adiacente prolata in sensu quidditativo non potest esse vera de re habente causam».

divine sono verificate grazie al Primo, compresa la proposizione *de secundo adiacente*, che non può in alcun modo essere quidditativa, se riferita alle formalità relative¹¹.

Sono queste le ragioni che portano Pérez a sostenere che il primo concetto della *Deitas*, secondo il nostro modo di concepire, quindi secondo un concetto formale metafisico, non può essere altro che quello enunciato dal roveto ardente a Mosè in *Esodo*, 3, 14: “Io sono ciò che è (*quod est*)” o “Io sono Colui che è (*qui est*)”. Tale concetto esprime una proposizione che è insieme *quidditativa* e *de secundo adiacente*. Dio è Colui la cui essenza è l’essere; e questo in linea con la posizione dei Padri della Chiesa. È possibile, così, dire che Dio non ha alcuna radice reale e nemmeno virtuale di sé, mentre tutto il resto è radicato realmente, o per lo meno virtualmente, nella *Deitas* e da essa fluisce (*fluit*)¹².

Questa non può essere considerata in alcun modo una dimostrazione dell’esistenza di Dio, ma è semplicemente la risposta al problema di spiegare come sia possibile parlare del Primo senza ricorrere al riferimento a qualcosa di estrinseco, cioè di diverso dal Primo. Per Pérez non è sufficiente ricorrere alla difesa metafisica della *Deitas*, mettendone in luce l’assolutezza *pro remotione omnis defectus*. È necessario elaborare, infatti, un concetto metafisico dell’Assoluto per ciò che realmente è, in modo da non rimandare a un qualche tipo di relazione necessaria con l’altro da sé, che ne metterebbe in discussione l’assolutezza originaria.

¹¹ *Ibi*, f. 56v, n. 189 (OP I, p. 143a, n. 189): «Atque hinc etiam infertur, non posse de relationibus divinis esse veras propositiones de secundo adiacente prolatas in sensu quidditativo secundum formalem conceptum ipsarum relationum, quia scilicet iam prius virtualiter quam existant in se, existunt in Deitate, tanquam in radice virtuali ipsarum, ac proinde pro illo priori iam sunt in statu possibilitatis virtuali, ac proinde pro illo priori verificatur de ipsis omnis propositio de illis in sensu quidditativo prolata. At falsum est dicere, pro illo priori existere formaliter in se ipsis. Igitur propositio de secundo adiacente prolata formaliter de ipsis relationibus et affirmans formaliter eas existere in se non est quidditativa».

¹² *Ibi*, ff. 56v-57r, n. 190 (OP I, p. 143a, n. 190): «Ex his notationibus veram sententiam de primo conceptu Deitatis proferamus. Dico igitur, proprium et primum etiam ex modo concipiendi Deitatis conceptum esse, *id esse, quod est*, faciendo sensum propositionis de secundo adiacente, et sensum quidditativum, qualis solet in definitionibus intelligi et in responsionibus factis ad quaestionem *quid est res?* Itaque si interrogas, quid sit Deitas, seu Deus, secundum Deitatem, respondebo: *Deus est, qui est*: quod etiam respondit Deus Moysi, interroganti quisnam esset. Estque communis sententia Patrum, essentiam divinam aptissime explicari hoc nomine, *qui est*. Quid sit vero facere sensum propositionis de secundo adiacente et quidditativum, iam satis, ut credo, explicuimus. Evasit vero perspicuum, nihil esse aliud, de quo possit dici, *esse quod est*, faciendo sensum quidditativum, et propositionem de secundo adiacente, nisi Deitatem. Haec enim sola nullam habet radicem realem neque virtualem sui. Coetera vero, ut minimum habent virtualement ac proinde neque de creaturis, neque de personalitatibus divinis seu de perfectionibus et formalitatibus divinis fluentibus virtualiter a Deitate potest ulla propositio de secundo adiacente verificari vera esse in sensu quidditativo. Sola igitur est Deitas, de qua respondentibus ad quaestionem *quid est res?* Possumus dicere, Deitas est id, quod est. Is igitur est proprius Deitatis conceptus».

A ben vedere, dire che il concetto formale metafisico (o *ex modo concipiendi*) di *Deitas* è il “primo” può avere un senso negativo, ma anche un senso positivo. Nel primo caso si intende che non vi è alcun concetto che possa precedere la *Deitas*, mentre nel secondo caso si indica la posteriorità reale o virtuale di tutto ciò che è altro dalla *Deitas*. Provare che il primo concetto *ex modo concipiendi* di *Deitas* è il primo intrascendibile, significa provare simultaneamente che tutto ciò che è altro dalla *Deitas* le è posteriore, comunque venga intesa questa posteriorità.

3.3. La teoria dello status quidditativus nel *De scientia Dei*

Pérez ricorda che ogni proposizione costituisce la propria materia, cioè costituisce la stessa unione oggettiva o connessione del predicato con il soggetto esistente in un qualche stato (*status*)¹³. Se stiamo a un testo classico di logica della prima metà del XIII secolo come il *Tractatus* (o *Summulae logicales*) di Pietro Hispano, possiamo chiarire agevolmente i termini della questione introdotti poco sopra. In quest’opera, infatti, vengono distinti due tipi di proposizione: le proposizioni *categoriche* e le proposizioni *ipotetiche*¹⁴, seguendo una tradizione che, come è noto, rimanda alla logica aristotelica e alla logica stoica, e trova in Boezio il suo sistematizzatore. Per *proposizione categorica* s’intende infatti quella proposizione composta di soggetto e predicato (ad esempio, ‘l’uomo corre’)¹⁵, mentre per *proposizione ipotetica* si allude a quella proposizione composta a sua volta da due proposizioni, delle quali una è subordinata all’altra quanto alla sua verità¹⁶. In particolare, le proposizioni ipotetiche possono essere *condizionali*, *copulative* o *disgiuntive*. Riguardo a questi tre sottogruppi, è sufficiente qui ricordare

¹³ *Ibi*, f. 57r, n. 191 (OP I, p. 143a-b, n. 191): «Nunc vero probemus, illum esse primum conceptum Deitatis ex modo concipiendi. Esse autem primum conceptum ex modo concipiendi. Esse autem primum conceptum ex modo concipiendi, possumus intelligere dupliciter. Primo significando esse primum negative, id est quo non est alius prior. Secundo significando esse primum positive, id est, quo coeteri omnes sunt posteriores. Utrumque probemus, ut vero utrumque una, et eadem opera probemus, notandum est, omnem propositionem constituere suam materiam, id est ipsam unionem obiectivam, connexionemve praedicati cum subiecto in aliquo statu».

¹⁴ Cfr. PETRUS HISPANUS, *Tractatus*, a cura di L. M. DE RIJK, Van Gorcum, Assen 1972, I, 7, p. 3: «Propositionum alia categorica alia ypotetica».

¹⁵ *Ibidem*: «Categorica est illa que habet subiectum et predicatum principales partes sui, ut ‘homo currit’; in hac enim propositione hoc nomen ‘homo’ est subiectum, hoc verbum ‘currit’ est predicatum, et quod coniungit unum cum altero est copula».

¹⁶ *Ibi*, I, 16, pp. 8-9: «Propositio ypotetica est illa quae habet duas propositiones categoricas principales partes sui, ut ‘si homo currit, homo movetur’. Et dicitur ypotetica ab ‘ypos’, quod est sub, et ‘thesis’, quod est positio, quasi suppositiva, quia una pars supponitur alteri».

che le *proposizioni ipotetiche condizionali* sono quelle della forma ‘Se P, allora Q’. Tenere a mente la differenza tra proposizioni categoriche e proposizioni ipotetiche, in particolare nella forma condizionale, risulta necessario per chiarire non solo la posizione pereziana, ma anche l’originalità della dottrina metafisica del gesuita spagnolo, nella quale le regole e il linguaggio propri della logica assumono una portata di grande rilievo. Questa consonanza di logica e metafisica è riconducibile a quella dottrina radicale dell’intenzionalità grazie alla quale è stato rimosso qualunque residuo di dualismo tra pensiero ed essere.

D’altra parte, dire, come fa Pérez, che la proposizione costituisce (*constituere*) la propria materia, ci costringe a ricordare che la materia di una proposizione categorica è triplice, a seconda del predicato e del tipo di connessione che esso intrattiene con il soggetto. La materia, infatti, può essere “naturale”, nel caso in cui si predichi qualcosa che appartiene all’essenza del soggetto o è un “proprio” di quell’essenza (ad esempio, ‘l’uomo è animale’ oppure ‘l’uomo è capace di ridere’); “contingente”, nel caso in cui si predichi qualcosa che è accidentale al soggetto (ad esempio ‘l’uomo è bianco’); “remota”, nel caso in cui il predicato non possa mai appartenere all’essenza del soggetto (ad esempio, ‘l’uomo è un asino’)¹⁷.

Da parte sua, Pérez ha definito, come si è visto, la materia della proposizione come «la stessa unione obiettiva o connessione del predicato con il soggetto in qualche stato»; dove lo *status* può indicare preliminarmente diverse cose: una qualche differenza di tempo presente, passato o futuro; uno stato condizionato (*status conditionatus*); oppure “assoluto” (*status absolutus*) rispetto a ogni tempo e a ogni condizione particolare. Quest’ultimo stato è definito anche come “quidditativo” (*status quidditativus*), ed è lo stato nel quale le cose esistono in senso quidditativo (*in eo existunt res quidditative*), e dunque in questo modo sono sottratte a qualunque condizione di tempo¹⁸.

¹⁷ *Ibi*, I, 13, p. 7: «Propositionum triplex est materia, scilicet naturalis, contingens et remota. Naturalis materia est in qua predicatum est de esse subiecti vel proprium eius, ut ‘homo est animal’, et ‘homo est risibilis’. Contingens materia est in qua predicatum potest adesse vel abesse subiecto, ut ‘homo est albus’, ‘homo non est albus’. Remota materia est illa in qua predicatum non potest convenire cum subiecto, ut ‘homo est asinus’».

¹⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., ff. 57r-57v, n. 191 (OP I, p. 143b, n. 191): «Notandum est omnem propositionem constituere suam materiam, id est ipsam unionem obiectivam, connexionemve praedicati cum subiecto in aliquo statu, qui vel est differentia quaedam temporis praesentis, aut praeteriti, aut futuri, aut conditionatus, aut absolutus ab omni differentia temporis et conditione, qui et quidditativus status dici potest: in eo enim existunt res quidditative».

Pérez fa dello stato quidditativo uno stato assoluto, sciolto da qualunque tipo di condizione o di criterio estrinseco. Se consideriamo, ad esempio, la materia della proposizione che esprime l'essenza dell'uomo, dicendo che 'l'uomo è animale razionale', l' 'essere animale razionale' (*esse animal rationale*) si rivela come un essere in qualcosa d'altro (*esse in aliquo*), cioè come qualcosa che non è in sé, ma piuttosto in uno stato della proposizione conforme agli enti reali (*accomodatus entibus realibus*), aventi l'essenza indicata da quello stato e che si trovano per lo meno in uno stato possibile¹⁹. Dunque, la proprietà essenziale "essere x" è sempre esistente in un *ente reale* e non è mai qualcosa di esistente di per sé. Sappiamo, infatti, che la forma "essere x" è il modo nel quale, secondo Pérez, devono essere espressi gli universali, cioè gli astratti; e l'astratto non è mai senza il suo concreto, ovvero senza l'ente o gli enti reali che lo istanziano. Per questo l'"essere x", cioè l'universale è sempre un *esse in aliquo*, ossia un *esse in aliquo concreto*. Per giunta l'universale implica sempre l'essere, cioè il rimando allo strato ontologico.

Per far emergere l'originalità della propria posizione, Pérez si confronta con le due teorie prevalenti nel dibattito a lui contemporaneo, mostrando che la propria dottrina è in grado di ricomprenderle, senza negarle totalmente.

La prima posizione presa in considerazione è quella ascrivibile ai gesuiti Rodrigo de Arriaga (1592-1667)²⁰, Francisco de Oviedo²¹ e, in generale, agli esponenti della

¹⁹ *Ibi*, f. 57v, n. 191 (OP I, p. 143b, n. 191): «Ut si dicas, *homo est animal rationale*, illud, *esse animal rationale* significatur esse in aliquo, tanquam in statu propositionis accomodato entibus realibus habentibus suam essentiam, ut minimum in statu possibili».

²⁰ RODRIGO DE ARRIAGA S.J., *Metaphysica*, disp. 2, sec. 1, subsec. 3, in ID., *Cursus philosophicus*, Apud Iacobum Quesnel, Parigi 1629, p. 742b, n. 19: «Nos eadem possibilitatem explicamus per conditionalem veram tamen et universalem, qua quidem comprehenduntur omnia possible, quia de omnibus illis est verum, quod si ponantur, non sequentur duo contradictoria: includuntur etiam ipsi actus liberi Dei de quibus est verum quod si existant non sequerentur duo contradictoria. Imo etiam de ipso Deo recte dicitur si Deus existat, non sequerentur duo contradictoria. Unde consulto non posui pro conditione, *quod si producat, non sequentur* etc, sed *quod existat non sequentur duo contradictoria*. Ut sic omni possibili comprehenderem, etiam ea quae existunt sine productione, quae non comprehendebantur per conditionem adversariorum *si Deus velit, existet*, nam Deus est possibilis logice et non explicatur eius possibilitas per conditionalem, *si Deum velit existet Deus*; secus vero per nostram, quia etiam de rebus quantumcumque existentibus, est verum quod si existant, non inferunt duo contradictoria [...]. Unde recte per hanc conditionalem explicatur possibilitas logica». Per un ricognizione della posizione di Arriaga e, in generale, della scuola condizionalista (e.g. Rodrigo de Arriaga, Francisco de Oviedo e Juan de Lugo), si veda J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., t. I, cap. 9.

²¹ FRANCISCO DE OVIEDO S.J., *Cont. met.*, cont. 2, punct. 1, § 1, op. cit., t. II, p. 228b, n. 12: «Sentio ex eo praecise lapidem non existentem (idem dico de quocumque alio effectu) dici hic et nunc possibilem, quia praedicata illa, quae in lapide apprehenduntur, non sunt illativa contradictionis. Clarius, quia si detur lapis existens nulla enferentur contradictoria, quia verum non est dicere de hircocervo, quia si modo hircocervus existeret, daretur duplex contradictorium. Itaque lapis possibilis non existens et hircocervus impossibilis non existens non differunt per aliquid quod actu sit, se per illud quod esset et cum dicimus,

scuola *condizionalista*. Secondo tale corrente, il cui pensiero è assai diffuso in tutta l'Europa del XVII secolo, lo stato quidditativo non è nient'altro che uno "stato condizionato" (*status conditionatus*). Secondo tale dottrina, ogni proposizione categorica, la cui materia sia naturale, risulta essere convertibile con una proposizione categorica condizionale. Ad esempio, la proposizione 'l'uomo è animale razionale' risulterebbe convertibile in quest'altra proposizione: 'se l'uomo esiste, allora è animale razionale'²². L'esistenza dell'individuo concreto, dunque, sarebbe la condizione a cui andrebbe ridotta la verità di un certo stato quidditativo.

Pérez nota che questa posizione non considera il fatto che quando ci esprimiamo riguardo alla quiddità di qualcosa, attraverso una proposizione categorica naturale, cioè che riguarda le note essenziali di qualcosa, noi intendiamo esprimere qualcosa di esistente in senso assoluto e, quindi, di incondizionato; esigiamo, cioè, che lo stato dell'oggetto della proposizione sia significato come esistente in senso assoluto e, dunque, alludiamo al fatto che qualcosa esista in sé e che in ragione di questo qualcosa l'uomo sia essenzialmente (*quidditative*) animale razionale, senza riferimento ad alcun tipo di condizione che preceda la proposizione da noi enunciata. In questo modo, evochiamo, innanzitutto, un qualche stato quidditativo e quidditativamente esistente in sé che non si fondi su altro²³.

lapis hic et nunc existeret, nulla darentur contradictoria. Similiter cum dicimus hircocervus est impossibilis dicitur formaliter ex parte obiecti, si hircocervus existeret daretur duplex contradictorium. Idemque intendimus significare propositionibus illis quas vocamus aeternae veritatis, ut cum dicimus, homo est rationalis, quae propositiones dicuntur verae per totam aeternitatem, non quia per totam aeternitatem homo habuerit potentiam ratiocinandi, quam importat praedicatum *rationalis* secundum se, sed quia in quocumque instanti aeternitatis verum sit dicere: *si hic et nunc homo esset, esset rationalis*, seu *si hic et nunc existeret homo, existeret cum potentia ratiocinandi*, quod est obiectum necessarium, cuius affirmationi in nullo aeternitatis instanti falsum subesse potest»; *ibi*, p. 229a, n. 13: «Ex his inferes rem possibilem abstrahentem ab existentia et negatione existentiae et dicere existentiam conditionatam contradictoris, quae potest significari per obiecta harum propositionum: *si homo hic et nunc, seu in quovis instanti existat, existet absque ullis contradictoris, qua inferantur ex sua existentia. Si Deus hic et nunc, seu in quocumque instanti velit producere hominem, homo existet absque ulla contradictione*».

²² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 57v, n. 191 (OP I, p. 143b, n. 191): «Censuerunt nonnulli, hunc statum esse conditionatum, quasi propositionis sensus sit, *si existit homo, est animale rationale*».

²³ *Ibi*, f. 57v, n. 191 (OP I, p. 143b, n. 191): «Sed haec sententia vim infert communi hominum conceptioni. Omnes enim quasi absolutam proferimus hanc propositionem, *homo est animal rationale*, respondentes ad quaestionem: *quid est homo?* Fateamur ergo necessarium est, statum obiecti propositionis significari a nobis ut absolute existentem ac proinde existere in se aliquid, ratione cuius homo quidditative sit animal rationale, ut minimum per denominationem ab statu quoddam quidditativo et quidditative existente in se sit animal rationale, ut minimum ab statu quoddam quidditativo et quidditative existente in se».

Con questo il nostro autore non sta dicendo che vi è qualcosa in ragione di cui l'uomo in sé è animale razionale. Egli intende piuttosto affermare che lo stato stesso esiste in sé. Questa distinzione viene chiarita con un esempio per niente casuale. Quando si dice che l'uomo è animale razionale nella mente di Dio (*intentionaliter in mente divina*), ovvero intenzionalmente, non si sta dicendo che l'uomo è, in sé e in atto, animale razionale, ma semplicemente che vi è una cognizione in atto dalla quale l'uomo possiede, per lo meno nel pensiero divino, il seguente stato: “essere animale razionale”²⁴. Pare di capire che lo statuto dell'essenza o quiddità della cosa sia tutto spostato sulla verità proposizionale che quell'essenza esprime e che Aristotele chiamava “essere come vero”, intendendo quell'essere che si manifesta come la verità del giudizio con il quale si congiunge soggetto e predicato. L'esistenza dello stato quidditativo è, dunque, un'esistenza di tipo intenzionale, come vedremo meglio nel prosieguo.

Ora, per Pérez, parlare di “stato quidditativo” significa affermare la posizione di uno “stato quidditativamente esistente”, poiché lo stato quidditativo è inteso come ciò che non ha bisogno di altro che lo preceda affinché sia vero. Lo stato quidditativo è un *a priori* veritativo. Riportiamo nella sua interezza la conclusione pereziana, prima di aggiungere un nostro commento:

Dissi in verità che questo *status* è significato da noi come quidditativamente esistente in sé. È significato, infatti, come stato quidditativo della cosa e come assolutamente ed attualmente esistente; ma ciò che è significato come assolutamente esistente e come stato quidditativo, è significato come esistente quidditativamente. Infatti, ciò che è significato in tal modo richiede, alla verità della proposizione, che niente vi sia prima. Se, infatti, vi fosse qualcos'altro prima, la cosa, ad esempio l'uomo, avrebbe prima dello stesso stato quidditativo, il suo stato quidditativo. Per quel primo (*pro illo priori*) sarebbe vero dire che ‘l'uomo è animale razionale’. Lo stato quidditativo, invece, sembra essere unico e il primo tra tutti gli stati della cosa. Infatti, l'aver predicati quidditativi è il primo concetto della cosa per comune consenso di tutti²⁵.

²⁴ *Ibi*, f. 57v, n. 191 (OP I, p. 143b, n. 191): «Et adverte, mihi non esse animum asserere, esse aliquid, ratione cuius homo in se sit animal rationale, sed solum est asserere statum ipsum in se existere, sicut si dixeris, homo est intentionaliter in mente divina esse animal rationale, non ideo cogeris asserere, hominem esse animal rationale in se et actu, sed in mente divina actu existere cognitionem, a qua habet homo, ut in mente divina sit animal rationale».

²⁵ *Ibi*, ff. 57v-58r, n. 192 (OP I, p. 143b, n. 192): «Dixi vero, hunc statum a nobis significari ut quidditative existentem in se, significatur enim ut status quidditativus rei et ut absolute et actualiter existens: at quod significatur ut absolute existens, et ut status quidditativus, significatur ut existens quidditative. Nam quod ita significatur, petit ad veritatem propositionis, ut nihil aliud sit prius. Si enim aliud esset prius iam ante ipsum statum quidditativum haberet res, homo v.g., suum statum quidditativum: pro illo enim priori verum erit dicere, *homo est animal rationale*. Status vero quidditativus unicus esse

Quando si asserisce che ‘l’uomo è animale razionale’, lo *status quidditativus* dell’uomo non è qualcosa la cui esistenza sia condizionata da qualcosa di estrinseco, ma piuttosto qualcosa di quidditativamente esistente in sé. Inoltre, tale *status quidditativus* non necessita di una verità che lo preceda e che lo renda vero. Quando avviene questo, ci si trova di fronte a uno stato quidditativamente esistente. Se, infatti – così riflette Pérez –, la verità della proposizione che esprime l’essenza dell’uomo, fosse condizionata da qualcosa di precedente, la verità dell’essenza dell’uomo non risiederebbe nell’essenza dell’uomo. E allora lo stato quidditativo esisterebbe contraddittoriamente in sé e in altro. Dunque, lo stato quidditativo di una cosa è unico ed è il primo, poiché le note essenziali sono ciò che per primo si conosce di una cosa.

Scartata la tesi condizionalista, Pérez si avvia alla rimozione di altre due tesi, molto note all’interno del dibattito metafisico seicentesco – quanto l’ipotesi condizionalista –, con le quali si tenta di sostenere l’esistenza di diversi stati quidditativi, siano essi intesi come semplici *potentiae obiectivae* o, addirittura, come essenze coeterne a Dio. Nelle due posizioni si riconoscono rispettivamente la tesi di Francisco Suárez²⁶ e la tesi del gesuita catanzarese Francesco Albertini²⁷. Si tratta di due risposte differenti alla domanda sullo statuto delle verità eterne e sulla loro ragione ultima.

Prima di vagliare le due posizioni, Pérez introduce la questione nei termini seguenti. Che cosa è, si chiedono i filosofi, questo stato quidditativo e questa connessione quidditativa esistente in perpetuo e invariabilmente (*connexio quidditativa perpetuo et invariabiliter existens*), in ragione della quale l’uomo è quidditativamente animale razionale?²⁸

videtur, et inter omnes rei status primus. Nam habere praedicata quidditativa est primus rei conceptus ex communi omnium consensu».

²⁶ FRANCESCO ALBERTINI S.J., *Corollaria seu Quaestiones theologicae*, disp. 2, q. 1, Sumptibus Iacobi Cardon, Lione 1619, p. 42b, n. 36: «Essentia creaturae secundum esse essentiae non est in potentia intrinseca obiectiva creantis, sed habet esse actuale, ut dictum est, ab aeterno et consequenter habet potentiam intrinsecam per quam est possibilis». Sulla dottrina della possibilità di Francesco Albertini, cfr. J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., t. I, cap. 7.

²⁷ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 6, op. cit., p. 739b. n. 19: «Quia vel creaturae habent hanc qualemunque possibilitatem ex Deo, seu ex divinis ideis, vel habent quasi ex se sine dependentia a Deo. Priori modo necessariam habent illam possibilitatem quasi ex necessaria denominatione vel coniunctione cum ideis divinis [...]. Si autem posteriori modo concipiatur illa non repugnantia ex parte creaturarum, plane est tam necessaria in sua negatione [...] quia est sine dependentia ab alio in illa non repugnantia. Tota autem necessitas Dei est necessitas independentiae, ergo in hoc est aequalitas. Neque hoc est inconveniens, quia non est aequalitas in re positiva, sed in negatione quaedam».

²⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 58r, n. 193 (OP I, p. 143b, n. 193): «Quaeritur inter Philosophos, quis sit hic status quidditativus, et haec connexio quidditativa perpetuo et

Le risposte più note sono due, come si è detto. La prima, ossia l'ipotesi suareziana, viene formulata, in termini pereziani, nel modo seguente. Lo stato quidditativo che rende invariabilmente e perpetuamente tali le verità eterne consiste in una qualche negazione della ripugnanza (*negationem quamdam repugnantiae*), ossia nella incontraddittorietà che sussiste tra le caratteristiche essenziali di uno *status quidditativus* e, quindi, nella incontraddittorietà dei termini che ne costituiscono la formulazione proposizionale²⁹.

La seconda posizione può essere espressa nel modo seguente. La ragione per la quale lo stato quidditativo è vero consiste nell'essere in sé invariabilmente distinto *ab aeterno* sia dalla propria esistenza attuale sia da Dio³⁰, come qualcosa, quindi, di ontologicamente autoconsistente e assoluto.

La risposta di Pérez alla posizione suareziana insiste, anche in questo caso, sull'impossibilità che lo stato quidditativo sia preceduto da qualcosa d'altro, fosse anche la stessa essenza di Dio. Nella posizione suareziana, l'incontraddittorietà o non ripugnanza deve essere posteriore al Primo principio, ovvero alla *Deitas*, e le essenze delle creature devono dipendere da Dio per un qualche genere di causalità, visto che gli stessi autori che insistono sulla non ripugnanza credono in Dio e credono che Egli sia la causa di tutto, quindi creatore, non solo delle esistenze, ma anche delle essenze.

Se non che – precisa Pérez – le essenze non possono costituire una molteplicità di stati quidditativi. Ogni stato quidditativo, infatti, deve essere esistente in sé in senso quidditativo, poiché non conviene a nulla di causato, essendo necessariamente incondizionato nella sua verità. L'unica soluzione è che questo *status* e connessione tra i

invariabiliter existens, ratione cuius homo quidditative est animal rationale?». Sulla dottrina della possibilità di Francisco Suárez, cfr. J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., cap. 6.

²⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 58r, n. 193 (OP I, p. 143b, n. 193): «Nonnulli dicunt, esse negationem quamdam repugnantiae».

³⁰ *Ibi*, f. 58r, n. 193 (OP I, p. 143b, n. 193): «Alii esse ipsam essentiam hominis, quae in se est invariabiliter ab aeterno et distincta ab existentia actuali, atque a Deo». Si riconosce la posizione del gesuita Francesco Albertini. FRANCESCO ALBERTINI S.J., *Corollaria seu quaestiones theologicae, praecipue in primam et tertiam partem sancti Thomae, quae deducuntur ex principiis philosophicis complexis*, Concl. I, t. II, Sumptibus Iacobi Cardon, Lione 1629, p. 4a-b, n. 12: «Essentiae creaturarum non sunt omnino nihil ante existentiam, neque habent esse solum potentiale in causa, sed ab aeterno habent esse intrinsecum actuale absolutum quidditativum seu essentiae. [Nota quo tam in hac conclusione, quam in sequenti solum intendimus cum Capreolo mox infra citando, has conclusiones esse probabiles, non tam negamus opinione oppositam, quae tener essentias rerum nullum habere esse actuale ab aeterno, sed tantum potentiale in causa, non esse satis probabilem».

predicati essenziali di ciascuna cosa sia unico e sia la stessa *Deitas*³¹, la quale per propria natura è l'unico stato quidditativamente esistente, e dunque realmente incondizionato.

Essendo formulato sempre come “*esse x*”, l'universale o *status* implica sempre l'orizzonte assoluto dell'essere³²; ma questo orizzonte assoluto è istanziato dalla stessa Essenza divina, come si è detto parlando del concetto formale metafisico di *Deitas* che è, in fondo, il concreto di *esse*, ossia il *Quod est*.

Se, dunque, nel caso della teoria condizionalista si tenta di trovare il fondamento della verità di un'essenza in una condizione precedente ad essa, nel caso della teoria suareziana si vorrebbe porre la verità delle essenze in un criterio solo apparentemente incondizionato. In primo luogo, perché se fosse realmente incondizionato dovrebbe essere anche indipendente da Dio, che tuttavia i suareziani continuano a considerare come causa prima di tutto ciò che è. In secondo luogo, il criterio della non ripugnanza è solo apparentemente incondizionato perché, come si è detto confutando la tesi condizionalista, lo stato quidditativo dev'essere anche quidditativamente esistente, diversamente la verità dell'essenza esisterebbe di per sé e insieme esisterebbe a causa di altro.

Riassumendo, interrogarsi intorno al “ciò che è della cosa in senso quidditativo” significa, secondo Pérez, porre la questione riguardo all'essenza della cosa; ma la definizione di *Deitas* coincide proprio con “ciò che è in senso quidditativo”. Dunque, il ciò che è in senso quidditativo della cosa è la stessa *Deitas*³³.

Ad un primo colpo d'occhio la conclusione pereziana riguardo all'unicità dello stato quidditativo può lasciare certamente perplessi. Eppure essa nasce per una ragione fondamentale: la volontà di non separare le ragioni dell'essere dalle ragioni del pensiero, ovvero di mantenere fede alla rimozione del dualismo gnoseologico che Pérez

³¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 58r, n. 193 (OP I, pp. 143b-144a, n. 193): «Illa negatio repugnantiae, si datur, est posterior ipsa Deitate, et si dantur illae essentiae creaturarum, in aliquo genere causae pendent a Deo, quod earum auctores etiam fatentur. Igitur non possunt constituere statum quidditativum, nam status quidditativus est existens in se quidditative, quod nulli causato, ut supra vidimus, convenit. Restat igitur illum statum et connexionem esse ipsam Deitatem. Ipsa enim sola est in se quidditative, ut vidimus supra».

³² Cfr. *supra*, p. 167.

³³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., n. 194, ff. 58r-58v (OP I, p. 144a, n. 194): «Omnis enim propositio quidditativa, ut vidimus, notat statum quidditativum quidditative existentem in se. Id autem nihil aliud est, quam connotare *id ipsum quod est*, idest ipsam Deitatem, quatenus quidditative est *id quod est*».

vedeva presente anche nel tentativo di porre una distinzione di qualche tipo tra l'Essenza divina e qualsiasi tipo di alterità possibile.

Anche in questo caso l'operazione del gesuita navarrino va contro una delle svolte portate da Scoto e inaugurate attraverso l'introduzione della distinzione tra possibilità o potenza logica (*possibilitas* o *potentia logica*) e possibilità o potenza oggettiva (*possibilitas* o *potentia obiectiva*). Alla domanda sulla possibilità di alcune essenze e sull'impossibilità di altre, il francescano scozzese aveva risposto che, ad esempio, l'uomo è possibile perché è uomo, mentre la chimera è impossibile perché è chimera. Questa conclusione, che in realtà nulla spiega, doveva valere, nelle parole di Scoto, per qualunque intelletto, anche per quello divino. L'uomo non è ripugnante per potenza logica, mentre la chimera è ripugnante, poiché la sua essenza è in sé contraddittoria. La consistenza del possibile logico diveniva così indipendente da qualunque intelletto, persino da quello di Dio. Alla possibilità logica, nella dottrina scotiana, seguiva la possibilità oggettiva, come termine dell'onnipotenza di Dio.³⁴

In questo senso, Pérez potrebbe aver trovato in Tommaso d'Aquino un alleato fondamentale³⁵. Nel *Commento al De interpretatione*, infatti, Tommaso aveva scritto che

il verbo è consignifica la composizione, per il fatto che non la significa principalmente, ma come conseguenza. Infatti, significa ciò che cade per primo nell'intelletto secondo il modo dell'attualità in senso assoluto (*actualitatis absolute*). In effetti, l'espressione è semplicemente detta, significa l'essere in atto. [...] Poiché, però, l'attualità, che il verbo è significa principalmente, è generalmente l'attualità di

³⁴ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., in *Opera omnia*, vol. VI, ed. C. Balić et alii, Typis polyglottis Vaticani, Civitas Vaticana 1963, p. 296, nn. 60-61: «homini in aeternitate inest 'non esse aliquid' et chimaere 'non esse aliquid'; sed homini non repugnat affirmatio quae est 'esse aliquid', sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, – chimaerae autem repugnat, quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid'. Et quare homini non repugnat et chimaerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente, quia – sicut dictum est – quidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat. Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, – immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur possibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret». Sull'autonomia del possibile in Scoto si veda: F. MONDADORI, *The independence of the Possible According to Scotus*, in O. BOULNOIS-E. KARGER-J.-L. SOLÈRE-G. SONDAG (edd.), *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 313-374.

³⁵ Dico "potrebbe avere trovato" perché non ci risulta che, su questo punto determinato, Pérez faccia riferimento a testi di Tommaso per spiegare la propria posizione. Certamente, se fosse disponibile, il manoscritto della *Logica*, sarebbe il luogo più consono per verificare l'ipotesi che stiamo presentando.

ogni forma, o di un atto sia sostanziale sia accidentale, ne consegue che, quando vogliamo significare che una qualsiasi forma o un qualsiasi atto inerisce attualmente in un determinato soggetto, significhiamo tutto ciò per mezzo del verbo *è* o in assoluto o sotto un certo rapporto: in assoluto, secondo il tempo presente; sotto un certo rapporto, secondo gli altri tempi³⁶.

L'è che unisce soggetto e predicato evoca, per Tommaso, sempre un'attualità in senso assoluto, ossia l'essere in atto, sia che questa attualità riguardi una forma sostanziale sia che riguardi una forma accidentale. Per questo, la definizione di qualcosa in quanto ne esprime sempre l'essenza dirà anche un'attualità in senso assoluto: attualità assoluta che per Pérez coincide con la stessa attualità assoluta propria di Dio.

Affinché la dottrina pereziana risulti più comprensibile, il gesuita ne ricostruisce la struttura a partire dalla proposizione per sé nota "ogni ente è qualcosa", ovvero è qualcosa di determinato. Questa proposizione è, da un lato, quidditativa per il suo stesso significato, poiché "ente" è sinonimo di "qualcosa", cioè di non-niente; mentre, dall'altro lato, è una proposizione che merita l'assenso poiché è nota a tutti gli uomini³⁷. Infatti, tutti coloro che vedono un qualche ente, per prima cosa si chiedono intorno all'essenza di quell'ente, cioè intorno al *quid est* di quel *ali-quid*.³⁸

Ora, che l'ente sia qualcosa in senso quidditativo, cioè che l'ente possieda una certa *quidditas*, è un fatto distinto, almeno nel nostro modo di concepire, dal fatto che l'ente sia intelligibile da Dio, o causabile e altre proprietà simili. Quando, infatti, ci interroghiamo intorno all'essenza dell'uomo, diciamo che è "animale razionale" o che il

³⁶ THOMAS DE AQUINO O.P., *Expositio libri Peryhermeneias*, I, lect. 5, in *Opera omnia*, ed. R.-A. GAUTHIER, Commissio Leonina, Roma/Vrin, Paris 1989, t. I, p. 28b, n. 22: «Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse [...]. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum est significat compositionem».

³⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit., f. 58v, n. 195 (OP I, p. 144a, n. 195): «Sed ad maiorem eorum, quae diximus, lucem et ne aliqui opinionem nostram tanquam obscuram aut laborantem aliqua principii petitione reprehendat, in summam redigentes haec omnia dicimus primo, hanc propositionem: *omne ens est aliquid* quidditative tam quoad significationem propositionis, quam quoad assensum esse cunctis hominibus per se notam».

³⁸ *Ibidem*: «Nam omnes homines, viso quolibet ente, interrogant, quid est hoc? supponentes id omne, quod vident esse aliquid quidditative, idest, in sensu ipso interrogationis».

cavallo è “animale che nitrisce” e che ogni ente ha la propria *quidditas*, cioè è qualcosa in senso quidditativo, senza aggiungere che “è causabile” o che “è intelligibile”³⁹.

In terzo luogo, poiché la forma della proposizione “ogni ente è qualcosa in senso quidditativo” è assoluta e non condizionata, affermarla significa affermare una qualche attualità e uno stato assolutamente esistente⁴⁰. L’è della copula, come aveva detto Tommaso, è inteso anche da Pérez come una attualità assoluta, cioè non condizionata, ma il suo significato va ben oltre quello di Tommaso, come vedremo tra poco.

In quarto luogo, questa attualità ed esistenza sono affermate in senso quidditativo, in virtù dell’assolutezza di quello stato⁴¹. Si era detto, infatti, che quando predichiamo quidditativamente qualcosa di un soggetto, esigiamo l’esistenza assoluta e quidditativa di qualcosa, in ragione del quale il predicato si dice essenzialmente del soggetto. In altri termini esigiamo che l’oggetto della proposizione si trovi in un stato quidditativamente esistente, affinché la connessione tra soggetto e predicato sia vera eternamente.

In quinto luogo, questo stato quidditativamente esistente è la stessa *Deitas* come quel Primo virtuale che precede tutto il resto. In quel Primo trovano la loro attualità quidditativa tutte le essenze delle creature, ma non allo stesso modo. L’Essenza divina trova nella *Deitas* la propria attualità o stato quidditativo in modo intrinseco e formale, in quanto realmente e virtualmente identificata con sé. Le Persone divine non sono lì presenti in modo intrinseco e formale, ma come nella loro radice da esse virtualmente distinta⁴². Le relazioni divine, cioè le Persone trinitarie, si trovano in uno stato di producibilità virtuale, cioè nella loro radice virtuale. La proposizione *de secundo adiacente* che ne predica l’esistenza attuale non è, infatti, una proposizione quidditativa e può essere verificata come proposizione quidditativa soltanto grazie a quel Primo nel

³⁹ *Ibidem*: «Dicimus secundo, hoc, quod est *esse ens aliquid quidditative*, esse distinctum saltem ex modo concipiendi ab eo, quod ens sit intelligibile a Deo, aut causabile, et alia similia. Et ratio est manifesta: quia in sensu illius interrogationis, *quid est?*, dicimus, homo est animal rationale, equus est animal hinnibile, et in summa, omne ens est aliquid quidditative, quin tamen tunc formemus conceptus expressos per has voces, *est causabile, est intelligibile*».

⁴⁰ *Ibidem*: «Dicimus tertio: cum forma huius propositionis, *omne ens est aliquid quidditative*, sit absoluta et non conditionata, affirmari aliquam actualitatem et statum absolute existentem».

⁴¹ *Ibidem*: «Dicimus quarto, hanc actualitatem et statum affirmari ut existentem quidditative. Absurdum enim est, ut supra vidimus, statum quidditativum non existere quidditative, cum sit rei primus».

⁴² *Ibi*, n. 195, ff. 58v-59r (OP I, p. 144b, n. 195): «Diximus quinto: hunc statum esse ipsam Deitatem, quia nihil aliud esse potest, et diximus esse ipsam Deitatem secundum se ut est pro illo priori virtuali, ante omnia alia. In illo vero priori habent suam actualitatem quidditativam omnes rerum essentiae, sed cum discrimine: nam essentia divina habet illam actualitatem, seu statum quidditativum intrinsece et formaliter tanquam sibi realiter et virtualiter identificatum. Personalitates divinae (quae suo quoddam modo sunt suae quidditates) non intrinsece formaliter, sed per denominationem a Deitate tamquam a radice sui et distincta virtualiter ab ipsis».

quale esistono⁴³. Le creature, infine, si trovano nella *Deitas* per denominazione estrinseca⁴⁴.

Tutto ciò che è, in quanto è concepito come avente una sua entità quidditativa, è concepito in ordine alla *Deitas* come a “ciò che è in senso quidditativo” e come all’attualità in ragione della quale ogni ente è quidditativamente qualcosa, secondo uno stato quidditativo attuale. Per questo, ogni cosa è detta vera e intelligibile in ordine all’intellezione vera, la quale intellesione è a sua volta vera e intelligibile di per se stessa, secondo quella riflessione virtuale⁴⁵ per la quale ogni atto intenziona direttamente il proprio oggetto e indirettamente se stesso.

La dottrina dello stato quidditativo che stiamo ricostruendo e commentando potrebbe far pensare che anche i giudizi esistenziali, come quelli del tipo, “la luce è” costringano a menzionare la *Deitas*, come quello stato quidditativamente e attualmente esistente in ragione del quale l’esistenza può essere predicata con verità di tutto ciò che non è la *Deitas*. La situazione sarebbe analoga per ciò che avviene con i giudizi quidditativi, come quando, ad esempio, si dice che “la luce è una qualità”.⁴⁶

La risposta di Pérez distingue tra due livelli. Vi è un livello che ha a che fare con la presenza immediata a noi della luce, che il gesuita chiama “sperimentale” e “sensibile”; e poi vi è un ulteriore livello che ha a che fare con la predicazione dell’esistenza come atto della stessa luce, la quale possiede dei predicati quidditativi. A questo livello del discorso si intende rispondere alla domanda *an est?* e allora si deve fare menzione della *Deitas* e di tutte le cause che concorrono all’esistenza della luce⁴⁷, ma si tratta

⁴³ *Ibi*, f. 56v, n. 189 (OP I, p. 143a, n. 189): «Infertur non posse de relationibus divinis esse veras propositiones de secundo adiacente prolatas in sensu quidditativo secundum formalem conceptum ipsarum relationum, quia scilicet iam prius virtualiter quam existant in se, existunt in deitate, tanquam in radice virtuali ipsarum, ac proinde pro illo priori iam sunt in statu producibilitas virtualis, ac proinde pro illo priori verificatur de ipsis omnis propositio de illis in sensu quidditativo prolata. At falsum est dicere, pro illo priori existere formaliter in se ipsis. Igitur propositio de secundo adiacente prolata formaliter de ipsis relationibus, et affirmant formaliter eas existere in se, non est quidditativa».

⁴⁴ *Ibi*, f. 59r, n. 195 (OP I, p. 144b, n. 195): «Creaturae vero per denominationem extrinsecam».

⁴⁵ *Ibi*, f. 59r, n. 195 (OP I, p. 144a-b, n. 195): «Quare omnia, ut concipiuntur habentia suam entitatem quidditative, concipiuntur cum ordine ad deitatem tanquam ad id, quod quidditative est, et tanquam ad actualitatem, ratione cuius omne ens est quidditative aliquid secundum statum quidditativum actuale. Quo etiam modo verum et intelligibile dicitur per ordinem ad intellectionem veram, quae etiam est intelligibilis et vera et quidem per se ipsam in mea sententia per se ipsam de reflexione virtuali».

⁴⁶ *Ibi*, f. 59r, n. 196 (OP I, p. 144b, n. 196): «Sed rogas, utrum quando dicimus, *lux est*, aut simile quid, faciamus mentionem deitatis, sicut quando formamus propositionem quidditativam de luce dicentes *lux est qualitas?*».

⁴⁷ *Ibidem*: «Respondeo, si praedicetur existentia lucis tanquam actus ipsius lucis, et tanquam habentis praedicata quidditativa et non solum quasi sensibiliter; sed respondendo ad quaestionem *an est*, nos facere mentionem Deitatis, imo et omnium causarum existentiae».

evidentemente di una menzione mediata e non immediata. I due livelli potrebbero essere distinti rispettivamente come *conoscenza per esperienza* e *conoscenza scientifica*.

L'idea che ogni domanda *an est?*, come domanda sull'esistenza di qualcosa che possiede dei predicati essenziali, costringa a fare menzione della *Deitas* e del complesso delle altre cause è per Pérez un principio condiviso da tutti⁴⁸.

Se non che, questa necessità di menzionare il Principio primo per conoscere veramente le cose è posta per mezzo di una qualche mediazione metafisica, e non appare nell'esperienza, come lo stesso Pérez precisa. Se, infatti, consideriamo l'esistenza della luce come atto della luce, la quale possiede una propria essenza, stiamo già considerando la luce come ciò che dal suo primo stato quidditativo è pervenuto al suo stato di esistenza attuale. La distinzione tra stato quidditativo e stato di esistenza attuale della luce non potrebbe essere posta, se non si considerasse che la luce è pervenuta allo stato di esistenza attuale in un qualche modo (*modus*) e attraverso una qualche via. Il modo è la serie delle cause. Infatti, non appena diciamo che la luce è, subito sorge la domanda sul modo nel quale la luce è venuta all'esistenza. A quel punto si risponde attraverso la serie delle cause: formale, finale, efficiente e materiale. Le cause, dunque, sono implicate nel modo stesso nel quale conosciamo veramente la luce, quando diciamo "la luce è". E anche chi desidera l'esistenza della luce dovrà amare tutte le cause che portano all'esistenza della luce⁴⁹.

Questo non significa, come già ricordato, che non si possa giudicare sensibilmente (*sensibiliter*) o sperimentalmente (*experimentaliter*) l'esistenza della luce senza fare alcuna menzione alla *Deitas* e alle altre cause. In questo modo, però, si conosce l'essenza della luce soltanto materialmente e non formalmente, ovvero non secondo la relazione che quell'essenza intrattiene con lo stato quidditativo⁵⁰.

⁴⁸ *Ibidem*: «Quod caput est haec videtur sententia communis et communis hominum conceptio».

⁴⁹ *Ibi*, f. 59v, n. 196 (OP I, p. 144b, n. 196): «Si consideratur existentia lucis tanquam actus lucis et habentis quidditatem, iam consideratur, lux tanquam id quod ab illo suo quidditativo et primo statu pervenit ad suum statum actualem existendi. Quod nec fieri, nec intelligi potest, nisi intelligatur pervenisse aliquo modo et per aliquam viam. Hic autem modus, quod pervenit, involvit ipsam seriem causarum. Nam de ipso modo statim suboritur quaestio illa, *quomodo lux est?*. Huic vero quaestioni rite responderetur per causam formalem, finalem, materialem et efficientem. Involvuuntur ergo causae in ipso modo, quo intelligimus existere lucem, quando dicimus, *lux est*. Atque haec profecto est causa, quare qui desiderat absolute existentiam lucis [...] non ex aliqua suppositione, convincetur desiderare aut amare omnes causas lucis».

⁵⁰ *Ibi*, f. 59v, n. 196 (OP I, pp. 144b-145a, n. 196): «Caeterum non negamus posse sensibiliter seu quasi sensibiliter et experimentaliter iudicari existentiam lucis sine ulla mentione Deitatis et causarum. Et tunc cognoscetur quidditas ipsius lucis materialiter, non formaliter, ut quidditas relatione facta ad statum quidditativum».

La distinzione tra conoscere materialmente e conoscere formalmente qualcosa era già stata precisata. Applicando la distinzione a questo caso, si può dire che conoscere l'essenza della luce, senza fare menzione della *Deitas* e delle altre cause, significa conoscere l'oggetto senza sentirne spiritualmente la presenza o sentendola in modo molto leggero. La conoscenza formale, invece, è conoscenza chiara, oggettiva, manifesta. Qui la presenza dell'oggetto è sentita spiritualmente e il soggetto conoscente perfeziona se stesso.

3.4. Plotino e Aristotele come fonti della teoria dello stato quidditativo

Pérez ritiene che Plotino e Aristotele siano concordi nell'affermare che la domanda sull'esistenza della cosa implichi inevitabilmente la domanda sulla causa di essa.

Si veda Plotino, *Enneadi*, 6, lib. 7, cap. 2 e Aristotele, *Analitici secondi*, 2, dove con esso tutti i suoi interpreti insegnano estesamente che la domanda "forse che è?" (*an est*) implica la domanda "che cosa è?" (*quid est*), e la domanda "che cosa è?" implica la domanda "a causa di che cosa è?" e poiché la stessa [domanda] implica la risposta che la domanda implica, è chiaro che la proposizione "la luce è", rispondente alla domanda "Forse che la luce è?", indica (*innuere*) tutte le cause⁵¹.

In effetti, negli *Analitici secondi*, Aristotele aveva diviso l'indagine scientifica riguardo a un certo ente secondo quattro tipi diversi di domande: "che è" (τὸ ὄτι), "se è" (εἰ ἔστι), "che cosa è" (τί ἐστίν), "perché è" (τὸ διότι)⁵². Pérez ritiene che la domanda "se è" implichi la domanda "che cosa è", e che quest'ultima implichi a sua volta la domanda "perché è". Riguardo alla domanda "se è" Aristotele non sembra essere particolarmente chiaro, sebbene Pérez sembri intenderla in senso puramente esistenziale. A prima vista, essa sembra da intendere come una domanda sull'esistenza della cosa, ma già da *Analitici secondi*, II, 2, Aristotele spiega che interrogarsi sul "che

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, cap. 10, ms. cit, f. 59r, n. 196 (OP I, p. 144b, n. 196): «Videatur Plotinus, Aenneade 6, lib. 7, cap. 2 et Aristoteles 2 Posteriorum ubi cum ipso omnes eius interpretes fusissime docent, quaestionem *an est*, involvere quaestionem *quid est*, et quaestionem *quid est* involvere quaestionem *propter quid est*, et cum eadem involvat responsio, quae involvit quaestio, patet propositionem, *lux est*, responsivam questionis, *an lux est?* innuere causas omnes».

⁵² ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 1, 89b24-25.

è” e sul “se è” della cosa – intese come due forme diverse della stessa domanda – significa indagare sempre intorno al “medio” (μέσον)⁵³.

A questo proposito, scrive Aristotele:

Quando cerchiamo il “che è” o il “se è” in senso assoluto, cerchiamo, se vi è o non vi è un medio della cosa; quando, invece, conoscendo o il “che è” o il “se è” – sia in senso parziale, sia in senso assoluto –, cerchiamo ancora il perché o il che cos’è, allora cerchiamo quale è il medio. Intendo per “che è in senso parziale e in senso assoluto”, in senso parziale: forse che la luna eclissa o cresce? In effetti cerchiamo se è una certa cosa o non è una certa cosa, in questioni di questo genere. In senso assoluto: se è o no la luna o la notte. Pertanto in tutte le ricerche avviene di cercare se vi è un medio o qual è il medio. Perché il medio è la causa, ed è questa che si cerca in tutte [le indagini]. Forse che eclissa? Forse che vi è qualche causa o no? Dopo ciò, avendo conosciuto che ve n’è una cerchiamo quale dunque è questa. In effetti, la causa dell’essere non questa o quest’altra cosa, ma la quiddità, in senso assoluto, oppure dell’[essere] non in senso assoluto, ma qualcuna delle cose per sé o per accidente, è il medio. Per “in senso assoluto” intendo il soggetto: per esempio, la luna o la terra o il sole o il triangolo; invece per “qualcosa” intendo per esempio l’eclisse, la disuguaglianza, se è nel mezzo o no. Ché in tutte queste questioni è evidente che il “che cos’è” e il “perché è” sono una stessa cosa. Che cos’è un’eclissi? Privazione della luce dalla luna ad opera del frapporsi della terra. Perché vi è un’eclissi, o perché eclissa la luna? A causa del venir meno della luce, frapponendosi la terra⁵⁴.

Secondo Aristotele, interrogarsi intorno al “che è” o al “se è” in senso assoluto significa indagare sull’esistenza del medio della cosa. Una volta conosciuto il “che è” e il “se è”, ovvero una volta constatata l’esistenza del medio, immediatamente ci chiediamo quale esso sia. Se il medio, come dice Aristotele, è la causa di un certo ente, allora sia che ne indaghiamo l’esistenza sia che ne indaghiamo il perché e l’essenza (il che cos’è), siamo sempre costretti a far convergere la nostra indagine sulla causa. Per questo Pérez ha buon gioco ad affermare che, per Aristotele, la ricerca scientifica intorno a un ente ha

⁵³ Riguardo al testo aristotelico ci sono diverse interpretazioni. Cfr. ad esempio, A. GÓMEZ-LOBO, *The So-Called Question of Existence in Aristotle An. Post. 2,1-2*, in «Review of Metaphysics», 34 (1980), pp. 71-89. Vi sono autori che insistono nell’attribuire all’“essere” aristotelico un significato esclusivamente esistenziale: M. MUNIZ, *Existence and Logic*, NY University Press, New York 1974, pp. 59-62; D. DEMOSS-D. DEVEREUX, “*Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle’s Posterior Analytics II 8-10*”, in «Phronesis», 33 (1988), pp. 133-154; T. D’ANDREA, *Essence and existence in Aristotle’s Posterior Analytics*, in R. A. HERRERA et al. (a cura di), *Saints, Sovereigns, and Scholars: Studies in Honor of Frederick D. Wilhelmsen*, Peter Lang, New York 1993, pp. 15-21; O. GOLDIN, *Explaining an Eclipse: Aristotle’s Posterior Analytics 2,1-10*, University Michigan Press, Ann Arbor 1996, pp. 57-71; J. HINTIKKA, “*On Aristotle’s Notion of Existence*”, in «Review of Metaphysics», 52 (1999), pp. 779-805; D. CHARLES, “*Some Comments on Prof. Enrico Berti’s «Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle»*”, in A. BOTTANI et al. (a cura di), *Individuals, Essence and Identity: Themes of Analytic Metaphysics*, Springer, Dordrecht 2002, pp. 109-126.

⁵⁴ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, II, 2, 89b36-40; 90a1-23.

al suo fondo sempre la ricerca della causa. Del resto, come Aristotele precisa all'inizio degli *Analitici secondi* e all'inizio della *Metafisica*: il sapere è sapere delle cause⁵⁵.

Sebbene Pérez non distingua diverse interpretazioni della domanda “se è”, egli sembra affermare che, dal punto di vista del sapere filosofico, la domanda sull'esistenza della cosa, sebbene riguardi qualcosa di immediato, è in realtà sempre mediata, poiché le cose di cui abbiamo esperienza non sono sufficienti ad esistere. Il testo aristotelico è in qualche modo sovraccaricato da Pérez di una valenza metafisica che immediatamente non sembra possedere. Che, infatti, il giudizio esistenziale su un certo ente implichi, dal punto di vista del sapere filosofico, il riferimento alla *Deitas* è qualcosa che Aristotele non sostiene in maniera esplicita.

Se andiamo a *Metafisica* H, 4, qui Aristotele torna sul problema del rapporto tra essenza (la causa formale) dell'ente e causa efficiente, sostenendo esplicitamente che non è possibile conoscere pienamente l'essenza di qualcosa senza che se ne conosca anche la causa efficiente. L'indagine sull'eclissi, ad esempio, porta a dire che la causa formale, ovvero l'essenza, dell'eclissi consiste nella privazione di luce; ma tale essenza del fenomeno è comprensibile soltanto se è chiara la causa efficiente, la quale consiste nel fraporsi della terra tra il Sole e la luna⁵⁶. Come si vede, per Aristotele, conoscere scientificamente un fenomeno non implica la conoscenza di Dio stesso.

È Plotino colui che imprime ai passi aristotelici che abbiamo citato una curvatura metafisica, esattamente in quel luogo della sesta enneade che Pérez cita nel *De scientia Dei*. Il testo di *Enneadi*, VI, 7, 2 è in qualche modo introdotto da un passaggio nel quale troviamo scritto:

Se ogni atto di Dio dev'essere perfetto, se non è permesso pensare che qualsiasi cosa relativa a Dio sia diversa dall'Intero e dal Tutto, in ogni cosa che lo riguarda devono essere contenute tutte le cose; ed è necessario che ciò che appartiene al futuro sia in Lui nel presente. In Lui non c'è nulla che venga dopo, ma ciò che lassù è già presente, accade più tardi di un altro. Se dunque il futuro è già presente, è necessario

⁵⁵ ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, I, 2, 71b9-13: «Crediamo di conoscere ogni cosa in senso assoluto [...] quando creiamo di conoscere la causa per la quale la cosa è (dal momento che di ogni cosa vi è una causa) e non può capitare che essa sia in altro modo. Pertanto è evidente che conoscere è un alcunché di questo tipo». ID., *Metaphysica*, I, 1, 982a1-3: «è evidente, dunque, che la sapienza è una scienza che riguarda certi principî e certe cause».

⁵⁶ ARISTOTELES, *Metaphysica*, VIII, 4, 1044b9-15: «Per esempio: qual è la causa dell'eclissi e quale ne è la materia? In realtà, non c'è materia, ma c'è la luna che subisce una modificazione. Qual è la causa motrice che fa scomparire la luce? La terra. La causa finale, probabilmente, non c'è. La causa formale è la nozione di eclissi; ma questa non risulta chiara se non è accompagnata dalla causa efficiente. Per esempio: che cos'è l'eclissi? È privazione di luce. Ora, se si aggiunge che la privazione è prodotta dal fraporsi della terra, allora si ottiene la nozione dell'eclissi accompagnata dalla causa efficiente».

che esso sia presente come una cosa pensata anticipatamente per l'avvenire, ed è così in quanto Egli non ha bisogno di nulla e perché è inesauribile. Perciò tutto fu già ed è in eterno ed è in modo che si possa dire, più tardi, "questo dopo questo": e infatti solo se si estenda e si dispieghi, esso può manifestare "questo dopo questo"; ma finché è tutto insieme, è soltanto "questo" (τόδε), cioè possiede in sé anche la causa⁵⁷.

Dio è il "questo" nel quale tutto ciò che è e la causa si identificano, poiché contiene tutto ciò che è. È chiaro che qui Plotino non ha in mente una qualche dottrina epistemologica. Tutto ciò che è di Dio coincide con Lui e non vi è nulla che possa essere pensato come a Lui estraneo, poiché Egli non ha bisogno di alcunché ed è inesauribile. Nemmeno il futuro può essere fuori da Dio, poiché è presente eternamente a quest'ultimo, prima che accada nel tempo. Non vi è dunque alcuna successione in Dio, ovvero un "questo dopo questo", ma un unico "questo" nel quale è presente simultaneamente ogni "questo". Le assonanze con il pensiero pereziano sono evidenti.

Il Dio di cui parla Plotino è l'Intelligenza, ovvero il Νῦς. Esso è ciò che vediamo meglio, spiega il filosofo greco, ovvero è ciò che vi è di più evidente, sebbene non ne vediamo tutta la profondità. Esso ha un "che" (ὅτι), secondo il linguaggio aristotelico degli *Analitici secondi*, ma non un "perché" (διότι), e se lo avesse noi lo considereremmo separatamente (χωρίς)⁵⁸, poiché la nostra intelligenza procede per successione di "questi", è cioè prevalentemente ragione discorsiva. È noto che per Plotino, l'Uno, dal quale emana l'intelligenza, è causa di se stesso (ποιῶν ἑαυτόν), è un Dio che si fa (γενόμενος)⁵⁹.

Coerentemente con la divisione tra mondo intelligibile e mondo materiale, Plotino spiega che noi vediamo, ad esempio, l'uomo e l'occhio rispettivamente come un'immagine (ἄγαλμα) e come qualcosa di appartenente a un'immagine, mentre nel mondo intelligibile «l'«è» è l'Uomo ed anche il "perché" dell'uomo». L'uomo del mondo intelligibile, così come il suo occhio intelligibile, sono qualcosa di intellettuale. Essere qualcosa di natura intellettuale significa, per Plotino, essere un "perché". L'uomo e il suo occhio, per rimanere all'esempio del nostro autore, non esisterebbero come

⁵⁷ Cfr. PLOTINUS, *Enneades*, VI, 7, 1.

⁵⁸ *Ibi*, VI, 7, 2: «Anche partendo da qui si potrebbe conoscere la natura dell'Intelligenza; e benché la vediamo meglio di ogni altra cosa, non vediamo però quanto grande sia la sua ricchezza. Noi ammettiamo infatti che essa abbia un "che", ma non un "perché", o, qualora l'ammettiamo, lo pensiamo separatamente».

⁵⁹ *Ibidem*: «Egli ci appare come il creatore di se stesso e il padrone di se stesso, poiché Egli non si fa come un altro ha voluto, ma come vuole Egli stesso».

intelligibili, se non fossero dei “perché”. Nel mondo materiale, invece, l’essere e il suo perché sono separati o per lo meno sono colti come separati⁶⁰.

L’Intelligenza è somma unità onnicomprensiva. Per questo la cosa (πράγμα) e il perché della cosa (διὰ τί τοῦ πράγματος) in essa sono lo stesso (ταυτόν). Plotino riprende l’esempio aristotelico dell’eclissi, per osservare che anche nel mondo materiale accade che l’“è” e il “perché” coincidano.

Plotino ritiene che sia una necessità quella di intendere il “perché” della cosa come identico all’essenza della cosa, poiché in alcuni casi vediamo chiaramente che l’“è” coincide con il “perché”, come nel caso dell’eclissi. Chi infatti ricerca l’essenza della cosa attraverso la ricerca del perché riesce nel suo intento. «Ciascuna cosa, infatti, è in quanto è il suo “perché”» – chiosa Plotino. Non si vuole dire, qui, che l’idea della cosa è la causa del suo essere: il che è certamente vera. Il filosofo greco intende, invece, dire che approfondendo la conoscenza dell’idea siamo condotti inevitabilmente al suo “perché” ultimo⁶¹.

L’Intelligenza possiede in sé il suo “perché” e tutto ciò che è in essa possiede per questo un suo “perché”. Ora, i “perché” delle diverse cose non sono molteplici, ma coincidono con la stessa Intelligenza. Partecipare dell’Intelligenza significa partecipare anche del “perché”. Nella molteplicità che compone l’universo le cose sono connesse (συνείρεται) tra loro e ciascuna cosa è tutte le cose, ed è anche il loro “perché”. Ciascuna cosa è, quindi, vista nel suo rapporto col tutto. Ognuna è costitutiva dell’altra in modo reciproco. Ognuna è causa e insieme causato. Se questo avviene nel mondo materiale, a maggior ragione accadrà lo stesso nel mondo intelligibile, dove tutti gli esseri sono congiunti gli uni agli altri nel tutto e ciascuno è congiunto con se stesso⁶².

⁶⁰ *Ibi*, VI, 7, 2: «Noi vediamo un uomo, oppure un occhio, come un’immagine, o come cosa di un’immagine; ma lassù l’“è” è Uomo ed è anche il “perché” dell’uomo, poiché l’Uomo superiore, e anche il suo occhio dev’essere di natura intellettuale, cioè un “perché” – non esisterebbero infatti se non fossero dei “perché” –; quaggiù invece, come ciascuna parte è separata dall’altra, così ne è separato anche il “perché”».

⁶¹ *Ibidem*: «Anche quaggiù però la cosa e il perché della cosa si identificano, come, per esempio, l’essenza dell’eclissi. Che cosa impedisce dunque che anche nelle altre cose ciascuna sia il suo “perché” e ce questo “perché” sia l’essenza di ogni cosa? Anzi, questa è una necessità; e coloro che cercano in tal modo di conoscere l’essenza di una cosa ci riescono in pieno. Infatti ciascuna cosa è in quanto il suo “perché”. Non intendo che per ciascuna cosa l’idea sia la causa del suo essere (anche questo è vero); ma voglio dire che se tu sviluppi ciascuna idea in se stessa, troverai in essa il suo “perché”».

⁶² *Ibidem*: «L’Intelligenza possiede il suo “perché”, e perciò lo possiede anche ciascuno degli esseri che sono in lei, ma questi non hanno bisogno di un perché della loro esistenza poiché essa è ciascuno di essi, ed essi sono sorti insieme con lei e possiedono in sé la causa della loro esistenza. [...] Perciò anche alle cose che partecipano di lei, l’Intelligenza concede che ricevano il “perché”. E come in questo universo,

La conseguenza della dottrina plotiniana è la seguente. Ogni cosa porta in sé la propria causa, poiché tutte le cose coesistono (συνυπόστασις) insieme senza alcuna discontinuità. Ogni realtà intelligibile – che coincide con la stessa Intelligenza – è vista come separata e indipendente dalla propria causa, perché originariamente la nasconde in sé.⁶³ Nel mondo intelligibile ogni cosa racchiude in sé tutta la molteplicità presente all’Intelligenza, dunque a ogni cosa può essere assegnato il “perché”. Originariamente il “perché” preesisteva e coesisteva come “che”. Ciò significa che nell’Intelligenza l’“è” e il “perché” sono lo stesso⁶⁴.

Se l’Intelligenza è perfetta, nessuno dei suoi atti manca di qualcosa; per questo, quando diciamo che qualcosa è presente come esistente, quel presente conterrà in sé anche il perché della sua esistenza, senza il quale la cosa esistente non sarebbe mai completamente conosciuta. L’Uomo intelligibile, ad esempio, deve contenere tutto ciò che gli appartiene come proprietà, compresa la propria causa. Diversamente, si verificherebbero due inconvenienti, uno dalla parte dell’Intelligenza e uno dalla parte dello stesso Uomo intelligibile. Il primo inconveniente consisterebbe nell’introdurre un difetto nell’Intelligenza. Se l’Uomo intelligibile non contenesse tutte le sue proprietà, l’atto dell’Intelligenza sarebbe manchevole. Il secondo inconveniente, invece, comporterebbe il considerare l’Uomo intelligibile come un uomo sottoposto alla generazione. L’Uomo intelligibile, infatti, mancherebbe di qualcosa, necessitando, quindi, di una qualche aggiunta. Non sarebbe eterno, ma diveniente⁶⁵. L’Uomo intelligibile che non avesse in sé il suo perché, sarebbe intelligibile e insieme non

formato di molte cose, tutte le cose s’intrecciano fra loro e ciascuna, essendo tutte le cose, è anche il loro “perché”; come, in ciascuna cosa, la parte è vista nel suo rapporto col tutto senza che essa nasca dopo di un’altra, ma si costituiscono, reciprocamente, come causa e causato nello stesso tempo: così nel mondo intelligibile – e a maggior ragione – tutti gli esseri non possono non essere connessi gli uni agli altri nel tutto e ciascuno con se stesso».

⁶³ *Ibidem*: «Se dunque tutte le cose coesistono insieme, e non a caso, e senza alcuna discontinuità, allora tutte le cose causate portano in sé la loro causa, e ciascuna è tale da avere la propria causa in maniera non causale. Perciò se la realtà intelligibile non ha la causa del proprio essere ma è indipendente ed è isolata dalla causa, è perché ha in sé e con se stessa la propria causa».

⁶⁴ *Ibidem*: «E così, se lassù non c’è nulla di vano, ma in ogni cosa c’è tutta la molteplicità che esiste lassù, tu puoi assegnare il “perché” a ciascuna cosa. Lassù il “perché” preesisteva e coesisteva, non come “perché” ma come “che”; o meglio, lassù “perché” ed “è” sono una cosa sola».

⁶⁵ *Ibidem*: «Difatti, che cosa potrebbe esserci di superfluo nell’Intelligenza come se ogni suo pensiero non fosse un prodotto perfetto? Se è dunque perfetto, non si può dire che cosa gli manchi; e questo “perché” certamente non gli manca. E poiché è presente, tu puoi dire perché è presente: dunque il “perché” è contenuto nella stessa esistenza. Perciò in ogni pensiero e in ogni atto dell’Intelligenza, per esempio quello che riguarda l’Uomo, appare in piena evidenza tutto l’uomo: egli porta in sé tutto se stesso e, possedendo sin dall’inizio tutte le sue proprietà, è presente nel suo tutto. E poi, se non fosse intero ma avesse bisogno di qualche aggiunta, apparirebbe all’ambito della generazione. Ma l’Uomo è eterno e perciò è tutto intero. Invece, l’uomo che diviene è generato».

sarebbe intelligibile. Si è detto, infatti, che l'essere intelligibile consiste nell'aver in sé il "perché".

Il testo plotiniano di *Enneadi*, VI, 7, 2 ha mostrato che nell'Intelligenza, che Plotino chiama anche Dio, è presente simultaneamente tutto l'essere e, quindi, tutta la molteplicità delle cose esistenti nella forma intelligibile. L'esistenza in forma intelligibile delle cose è garanzia di identità dell'è e del *perché*. Ogni intelligibile è eterno, non ha la causa fuori di sé, poiché altrimenti si dovrebbe pensare l'Intelligenza come contenente una successione di cose diverse, simile a quella del divenire proprio del mondo materiale.

Ora, la molteplicità presente nell'Intelligenza è in realtà un'unità somma. Ogni singolo intelligibile, infatti, è connesso con gli altri necessariamente, poiché la sua essenza è tale soltanto nella connessione con l'altro da sé. Nell'Intelligenza ogni cosa è in unità con tutto, poiché coincide con l'Intelligenza stessa.

Per comprendere le pagine di Plotino sull'identità di "è" e "perché" nell'Intelligenza, bisogna considerare meglio lo statuto del *Nôvç*. Solo così, infatti, è possibile comprendere alcune fondamentali dottrine presenti nel pensiero pereziano. L'Intelligenza è pura perfezione. Essa non manca di nulla e per questo è beata e immutabile. Anche quando pensa, pensa come qualcuno che possiede e non come qualcuno che cerca. Ciò che è nel tempo è soltanto un'immagine dell'Intelligenza, poiché è continuamente in cerca di ciò che gli manca.⁶⁶

Nell'Anima del mondo, e nelle anime che ad essa partecipano, ci sono sempre cose nuove. Al contrario, nel *Nôvç* c'è tutto, poiché ha in sé tutti gli esseri come immutabili. All'Intelligenza si addice soltanto l'essere al presente, l'"è", non l'essere al passato o al futuro. «l'Intelligenza [...] è tutto (ὁ νόvç παντα)». Tutto è Intelligenza e tutto è essere⁶⁷. Essere, eternità, immutabilità sono sinonimi dell'identità dell'Intelligenza con se stessa e con gli esseri. Tale identità è espressa da Plotino come amore di sé. Giova

⁶⁶ *Ibi*, V, 1, 4: «L'Intelligenza abbraccia in se stessa tutte le cose immortali, ogni intelligenza, ogni Anima, immobile per sempre: in che cosa dovrebbe cercar di cambiare, dal momento che è beata? In che cosa mutare, dal momento che ha tutto in se stessa? E nemmeno cercherebbe di aumentare, dal momento che è perfettissima. Perciò, tutto quello che è in Lei p perfetto affinché essa sia interamente perfetta e non abbia nulla che non sia tale. L'Intelligenza non ha nulla che non pensi, ma pensa non come uno che cerchi, ma come uno che possiede. E anche la beatitudine non è da Lei acquisita poiché è già tutto nell'eternità, è anzi la vera eternità, della quale il tempo, che avvolge l'Anima e lascia perdere alcune cose e altre ne aspetta, è un'immagine».

⁶⁷ *Ibidem*: «Cose sempre nuove ci sono infatti nell'Anima: ora Socrate, ora un cavallo; tutti gli enti, senza mai sosta. L'Intelligenza invece è tutto. Ha in sé, immobili, tutti gli esseri: "è" soltanto e questo "è" vale sempre per lei, mai il "sarà"; ed essa "è" anche "allora", poiché neppure il "passato" esiste».

qui ricordare che, per Pérez, il fondamento del principio di identità è proprio l'autoaffezione⁶⁸.

L'Intelligenza è la causa dello "stare" dell'essere nel pensiero e l'essere in quanto pensato è la causa del pensare e dell'essere dell'Intelligenza. Ora, sia l'essere sia l'Intelligenza non sono la loro causa, poiché questa è l'Uno, e tuttavia sussistono come un'unità che deriva da una dualità, poiché è insieme Intelligenza ed Essere, ovvero pensante e pensato. La dualità pone la questione della differenza in quell'unità e identità con sé che è l'Intelligenza. Non vi sarebbe, infatti, pensiero, conclude Plotino, se non vi fossero insieme l'identità e l'alterità⁶⁹.

Essere e Intelligenza danno vita a un concreto. Non sono due cose diverse, sono lo stesso, sotto diverse considerazioni. Il primo è il pensato, la seconda è il pensante. Nessuno dei due lati astratti del concreto può stare senza l'altro. Essi sono quindi cooriginari.

L'Intelligenza dunque è l'Essere stesso e lo pensa non come se fosse altrove, poiché l'Essere non è né prima né dopo di Lei; anzi, Lei è, per così dire, il primo legislatore, o meglio, la legge stessa dell'essere. Perciò fu detto giustamente: "Pensare ed Essere sono la stessa cosa", "la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto" [...]; nulla è fuori dell'essere, nemmeno spazialmente; ma gli esseri persistono eternamente in se stessi e non sono soggetti né a mutamento né a corruzione, e perciò sono realmente esseri. Se fossero soggetti al nascere e al perire avrebbero un essere a prestito, e allora sarebbe questo l'Essere, non essi⁷⁰.

Questo testo plotiniano è di importanza fondamentale per comprendere il modo nel quale la tradizione filosofica precedente a Plotino viene riletta alla luce del *Nôvç*. L'Essere non costituisce un'alterità fisica per l'Intelligenza divina, e così gli esseri determinati che sono contenuti in essa. Al contrario, essi sono presenti nell'Intelligenza, non spazialmente, ma intellettualmente. Ciò rende la molteplicità pensata qualcosa di eterno quanto l'Intelligenza. Sono assai significative le due citazioni che compaiono nel testo. La prima è tratta dal frammento B 3 del *Poema sulla natura* di Parmenide, mentre

⁶⁸ *Ibidem*: «Lì non c'è cosa che sia trascorsa, ma tutto sussiste immobile, in eterno, identico a se stesso, come se amasse di essere sempre ciò che è».

⁶⁹ *Ibidem*: «L'Intelligenza fa sussistere l'essere nel pensiero, e l'Essere, in quanto è pensato, conferisce all'Intelligenza il pensare e l'esistere. Ma causa del pensiero è qualcosa di diverso, che è anche causa dell'Essere. Per ambedue c'è dunque una causa diversa da loro. Ma essi coesistono insieme e non si separano mai; eppure sussiste quest'uno che risulta da una dualità, in quanto è insieme Intelligenza ed Essere, pensante e pensato: Intelligenza in quanto pensa, Essere in quanto pensato. Infatti non ci sarebbe il pensare se non ci fossero l'alterità e l'identità».

⁷⁰ *Ibi*, V, 9 5.

la seconda è tratta dal *De anima* di Aristotele. Di quest'ultima abbiamo già detto, parlando di ciò che Pérez chiama "identità intenzionale" di conoscente e conosciuto nell'atto del conoscere. Della prima, invece, conviene dire qualcosa.

Nelle *Disputationes in octo libros Physicorum* Pérez si esprime riguardo all'essere di Parmenide e Melisso dicendo che questi autori «pretendevano che tutte le cose fossero un'unica cosa indivisibile, a meno che non parlassero di Dio, il quale contiene eminentemente tutte le cose, in confronto del quale tutto il resto sembra essere niente»⁷¹. Il contenere eminente cui qui Pérez fa riferimento è esattamente un contenere in senso intenzionale e non spaziale o fisico, come avremo modo di vedere in seguito. Dunque, l'interpretazione che Pérez dà del frammento parmenideo citato da Plotino è assolutamente in linea con l'autore greco.

Infine, il testo delle *Enneadi* sopra citato ci dice che l'essere degli intelligibili non è un essere preso a prestito, ma è lo stesso Essere che coincide con il Νῦς. Precisazione decisiva per comprendere l'unicità dello *status quidditivus* pereziano.

Essere, Intelligenza, Identità (ταυτότης) e Alterità (ἐτερότης) sono i generi primi, insieme alla quiete (στάσις) e al movimento (κίνησις)⁷². Il movimento è dato dal fatto che l'Intelligenza pensa, mentre la quiete è dovuta all'identità con sé dell'Intelligenza. Si ripropone la problematicità del movimento applicato all'Intelligenza. Se, infatti, in essa non vi è divenire, il moto andrà inteso come qualcosa di diverso dal continuo perdere e acquisire proprio del mutamento naturale.

Aristotele aveva conferito al «pensiero di pensiero (νοήσεως νόεσις)»⁷³ l'appellativo di "immobile" (ἀκίνητος)⁷⁴, vietando dunque qualunque tipo di κίνησις all'Intelligenza originaria. Per indicare l'immutabilità, lo Stagirita aveva utilizzato anche il termine ἀναλλοίωτος⁷⁵. Ciò che veniva vietato con entrambi i termini era il cambiamento tipico del divenire, ossia una situazione nella quale si passa da un sostrato a un altro sostrato diverso dal primo. Spiega, infatti, Aristotele che «ciò che muta

⁷¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 4, cap. 8, ms. cit., ff. 74r-74v, n. 148: « Parmenidem et Melissum qui voluerunt omnia unum indivisibile nisi forte illi locuti sint de Deo omnia eminenter continentem huius comparatione caetera nihil esse videntur».

⁷² PLOTINUS, *Enneades*, V, 1, 4: «Ecco dunque i principî primi: Intelligenza, Essere, Alterità, Identità; ma è necessario aggiungere Movimento e Quietè: il Movimento perché l'Intelligenza pensa, la Quietè affinché sia identica a se stessa». Si tratta di un chiaro riferimento al Sofista di Platone. Cfr. PLATO, *Sophista*, 254c-257c.

⁷³ ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 9, 1074b34-35.

⁷⁴ *Ibi*, XII, 6, 1071b4.

⁷⁵ *Ibi*, XII, 7, 1073a11.

(κινεῖται) può essere diverso (ἄλλος) da come è»⁷⁶, ponendo così un'equivalenza tra ciò che è αλλοίωτος e ciò che è κίνητος.

Aristotele aveva anche proibito che il Pensiero di pensiero, ovvero il Motore immobile (κινούν ἀκίνητον) potesse pensare qualcosa di diverso da sé, pena il rinnegarne la nobiltà. Ipotizzato che la sostanza prima sia pensiero, si trattava di determinarne il contenuto pensato. La soluzione aristotelica, come è noto, era stata quella di porre l'Intelligenza originaria come oggetto del proprio pensare. Non è il fatto di essere pensante che conferisce il massimo della nobiltà al Pensiero di pensiero, ma l'aver come proprio contenuto se stesso, ovvero un oggetto che non muta e che è insieme il più eccellente di tutti. L'Intelligenza come pensiero e l'Intelligenza come pensato costituiscono per Aristotele una cosa sola⁷⁷. In questo modo non veniva eliminata l'alterità. Nel pensiero di pensiero aristotelico, infatti, rimangono le specie universali delle cose.

Plotino approfondisce questo tratto del pensiero di Aristotele ponendo come necessaria l'identità e l'alterità. La prima è necessaria perché l'Intelligenza è una con se stessa, mentre la seconda è irrinunciabile perché, sebbene tutti gli esseri contenuti nell'Intelligenza abbiano qualcosa in comune, essi sono differenti e la loro differenza (διαφορὰ) è l'alterità, secondo l'insegnamento aristotelico contenuto in *Metafisica* Γ, 2⁷⁸.

Anche per Pérez, in linea con la tradizione teologica cristiana, l'Intelligenza divina deve aver presente la molteplicità delle cose, pur rimanendo indivisa in sé. Si tratterà di capire in seguito in che modo Pérez pensi di coniugare l'identità e unità somma della *Deitas* con la molteplicità delle creature in essa presenti.

Plotino distingue tra un'Intelligenza come “pensiero che offre il ragionare” – ma che non ragiona, poiché è puro intelletto – e un'Intelligenza come “pensiero che ragiona”. La prima è il Νοῦς, mentre la seconda appartiene alla nostra anima ed è

⁷⁶ *Ibi*, XII, 7, 1072b5.

⁷⁷ *Ibi*, XII, 9, 1074b21-1075a4.

⁷⁸ PLOTINUS, *Enneades*, V, 1, 4: «Ecco dunque i principî primi: Intelligenza, Essere, Alterità, Identità; ma è necessario aggiungere Movimento e Riposo: il Movimento perché l'Intelligenza pensa, il Riposo affinché sia identito a se stesso. È pure necessaria l'Alterità affinché ci siano il Pensante e il Pensato: infatti, se elimini l'Alterità, si avrà una mera unità e il silenzio; e poi l'Alterità è necessaria affinché le cose pensate si distinguano fra loro. Ed è necessaria l'Identità poiché l'Intelligenza è una con se stessa a tutti gli esseri hanno qualcosa in comune: la loro differenza è l'Alterità». ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV, 2, 1004a20-22.

assimilabile al νοῦς ποιητικός di Aristotele, in quanto separata (χωριστός) e immateriale⁷⁹. Soltanto quando l'Intelligenza – conclude Plotino – sia sola e non posseda nulla di corporeo, essa è di per sé (καθ' αὐτὸ), al di là (ἔξω) e immateriale⁸⁰.

Infine, Plotino dice che l'Intelligenza è “evidente a se stessa” (ἐναργῆς αὐτὸς αὐτῷ)⁸¹ e aggiunge che essa sa, non per dimostrazione, poiché altrimenti bisognerebbe ammettere che vi è un qualche sapere immediatamente evidente che la preceda⁸². Il sapere immediatamente evidente è detto αὐτὸθεν, ovvero “ciò che viene da sé”. È l'Intelligenza stessa ad essere un'evidenza che proviene da se stessa, senza alcuna mediazione. Se l'Intelligenza è identica all'essere, l'evidenza le verrà proprio dall'essere stesso.

3.5. Altre fonti della teoria dello stato quidditativo

Mentre Plotino pone l'Uno al di sopra dell'Intelligenza “molteplice” (πολὺς)⁸³ e dell'essere, per il teologo cristiano la mossa del filosofo greco non è divisibile. Questo vale anche per Pérez. Infatti, le pagine del *De scientia Dei*, disp. I, cap. 8 sono tutte dedicate a mostrare che la *Deitas*, ovvero l'a priori originario, coincide formalmente e virtualmente intrinsecamente con il proprio atto di intellesione necessario.

Inoltre, Pérez non può accettare che l'Uno venga posto, non solo al di là dell'intelligenza, ma anche al di là dell'essere. Il nome proprio della *Deitas* periziana, secondo il nostro modo di concepire, ovvero secondo il concetto formale metafisico è, infatti, *id quod est*. Nella *Deitas* l'“è” e il “perché” coincidono, poiché, essendo essa la pienezza dell'essere, tutto ciò che è proviene dall'Essenza divina. Si tratta di una chiara

⁷⁹ PLOTINUS, *Enneades*, V, 1, 10: «Anche l'anima nostra è infatti una cosa divina e di più alta natura, eguale per essenza all'Anima universale: quando poi essa abbia in sé l'Intelligenza, è perfetta. Ma l'Intelligenza si distingue in Intelligenza che ragiona e in Intelligenza che fornisce il ragionare. Quella che ragiona nell'anima nostra non ha bisogno, per ragionare, di un organo corporeo, ma opera in assoluta purezza per poter ragionare puramente; e così non s'ingannerebbe chi la ponesse separata e non commista nella regione più alta dell'Intelligenza».

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibi*, V, 5, 2.

⁸² *Ibi*, V, 5, 1: «È necessario dunque che essa sappia sempre e non dimentichi mai, e che il suo sapere non sia come di uno che congetture, o sia dubbioso, o parli per sentito dire. E nemmeno esso procede per dimostrazione. In realtà, se si dicesse che esso sa per dimostrazione, l'Intelligenza dovrebbe avere qualche altro sapere di evidenza immediata».

⁸³ *Ibi*, V, 1, 5: «Molteplice è dunque questo Dio».

presa di distanza dal neoplatonismo, e una ripresa della tradizione patristica, in particolare agostiniana, e scolastica, che interpreta l'*Ego sum qui sum* in modo piuttosto univoco.

Pérez, tuttavia, ritiene che la posizione che vede in Dio l'identità di "è" e "perché" sia presente, oltre che in Plotino e Aristotele – espressamente citati, insieme a precisi riferimenti testuali –, anche in Platone e nei platonici, negli aristotelici, in Anselmo e Dionigi Pseudo-Areopagita, oltre a tutti quei teologi che hanno commentato il passo di *Esodo* 3, 14⁸⁴. In mancanza di rimandi testuali precisi, possiamo soltanto citare alcuni testi che erano sicuramente disponibili a Pérez nei primi decenni del XVII secolo.

Tra i testi di Platone possiamo menzionare tra tutti la *Repubblica* e il *Timeo*: dialoghi il cui accostamento non è casuale⁸⁵. Nella *Repubblica* il Socrate platonico spiega che «quando l'anima si rivolge a ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ne comprende pienamente l'essenza e dà l'impressione di essere intelligente. Quando, invece, si volge a ciò che è avvolto nell'oscurità, a ciò che nasce e perisce, essa nutre solo opinioni, e s'indebolisce stravolgendole sopra e sotto, ed è come stupida»⁸⁶. Solo, dunque, rivolgendosi al Principio delle cose, l'anima può "conoscere formalmente" le cose, secondo il linguaggio pereziano. Diversamente, "conoscerà soltanto materialmente".

Le cose intelligibili, prosegue il Socrate platonico, ricevono dal Bene, non solo il loro essere conosciute, ma anche l'essere e l'essenza. Ora, il Bene non coincide con l'essenza delle cose, poiché ne è superiore⁸⁷. A questo proposito, Pérez si smarca da Platone, per lo meno su questo punto. La mossa del gesuita navarrino è quella, infatti, di porre un unico stato quidditativo di tutte le cose, coincidente con la *Deitas*; e questo in modo coerente con l'aver posto la *Deitas* sullo stesso piano dell'essere, contrariamente a Platone e al neoplatonismo.

⁸⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, ms. cit., ff. 59v-60r, n. 196 (OP I, p. 144b, n. 196): «Haec omnia confirmari possent autoritate Patrum, praesertim Dionysii, Anselmi e Philosophorum, praecipue Platonis; imo ipsius Aristotelis, atque Platoniorum et Peripateticorum, et Interpretum illius loci Moisis *ego sum qui sum*. De quo nomine Dei vide D. Thomam I p., q. 13, art. 11 sed brevis causa haec omittimus».

⁸⁵ All'inizio del *Timeo* il Socrate platonico dice di aver discusso il giorno precedente intorno alla πολιτεία, e all'inizio del dialogo riassume molti dei temi presenti nella *Repubblica*.

⁸⁶ PLATO, *Respublica*, 508d4-9.

⁸⁷ *Ibi*, 509b6-10: «Anche a proposito delle cose conoscibili si può affermare che dal Bene esse ricevono non solo il dono di essere conosciute, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non d'identifichi con l'essenza, ma per dignità e potenza sia superiore anche a questa».

In ogni caso, nella *Repubblica* troviamo effettivamente formulata una distinzione tra una conoscenza vera e certa e una conoscenza soltanto ipotetica, che non ha la stabilità della prima. Il Socrate platonico spiega che i matematici e i geometri partono sempre da presupposti che, pur essendo premesse ipotetiche, vengono intesi come principî primi⁸⁸. In questo modo, però, l'anima è costretta a studiare le cose senza mai arrivare al Principio, poiché con gli strumenti della matematica e della geometria non può elevarsi al di sopra di un sapere ipotetico⁸⁹.

Al contrario, il mondo intelligibile è veramente compreso soltanto dalla dialettica, la quale tratta le ipotesi come tali, cioè come semplici premesse per giungere al principio di ogni cosa. A quel punto Glaucone, uno dei protagonisti del dialogo, riassume il pensiero di Socrate nei termini seguenti: «Poiché gli scienziati non risalgono al principio, ma partono da ipotesi, a te sembra che essi non colgano pienamente queste realtà, sebbene intelligibili con un principio»⁹⁰.

È vero, dunque, ciò che dice Pérez di Platone, seguendo in qualche modo ciò che aveva detto Agostino: il filosofo greco ha compreso ed espresso prima di tutti che non si possono conoscere con verità le cose, senza risalire alla loro causa prima.

È nel *Timeo* di Platone, invece, che si afferma che il modello del mondo è un “ente eterno vivente” (ζῶον αἰδίων ὄν), il quale produce un'immagine mobile dell'eternità, che chiamiamo “tempo”⁹¹. Quest'ultimo ha avuto una nascita: passato e futuro sono, dunque, sue parti e non competono all'eterno.

«L'“era” e il “sarà” sono forme di tempo che hanno avuto nascita e che noi attribuiamo erroneamente, senza avvedercene, all'essere eterno. Giacché noi diciamo, appunto, che esso “era”, “è” e “sarà”, ma, se ci si attiene alla verità, solo l'“è” gli si addice, mentre l'“era” e il “sarà” occorre dirli della generazione che procede nel tempo, poiché sono due movimenti; laddove ciò che rimane sempre identico a se stesso, senza muoversi, non è il caso che divenga più vecchio o più giovane al trascorrere del tempo, né che “divenne” un tempo, né che “sia divenuto” adesso, né che “diverrà” un giorno»⁹².

Platone sostiene che colui che ha posto il mondo nel tempo, debba essere sottratto al tempo, e viva, dunque, in un eterno presente, senza alcun mutamento. Anche il

⁸⁸ *Ibi*, 510c1-e3.

⁸⁹ *Ibi*, 511a1-b2.

⁹⁰ *Ibi*, 511b1-d5.

⁹¹ PLATO, *Timeus*, 37d1.

⁹² PLATO, *Timeus*, 37e-38a.

Demiurgo platonico è ἀκίνητος, ovvero immutabile. Egli “è” come un eterno presente; ad esso bisogna guardare per comprendere ciò che muta.

Tra i platonici evocati da Pérez potremmo trovare Proclo. Nell’undicesima proposizione della sua *Elementatio theologica* si afferma l’unicità della causa di tutte le cose. Se delle cose non vi fosse una causa, si dovrebbe ammettere che tutte le cose si fondano tra loro reciprocamente, dando vita a un circolo vizioso che romperebbe l’ordine tra causa e causato, tra perfezionante e perfezionato. In alternativa, si dovrebbe ammettere un regresso all’infinito che costringerebbe a non individuare mai una causa prima delle cose. Ora, conclude Proclo, se non vi fosse una causa prima degli enti non vi sarebbe nemmeno scienza degli enti⁹³. «La conoscenza delle cause è opera della scienza. Diciamo, infatti, che sappiamo quando conosciamo le cause degli enti»⁹⁴. La causa prima da cui tutte le cose procedono è detta “radice” (ρίζα): termine ricorrente anche nei testi pereziani. Alcuni enti, poi, sono più vicini alla Causa prima, altri meno, ma rimane vero che ogni molteplicità sussiste come posteriore all’Uno⁹⁵. In questo luogo dell’*Elementatio theologica* appare chiaro, come lo era nelle *Enneadi* di Plotino, che l’epistemologia aristotelica viene riletta attraverso la teologia platonica.

Pérez menziona anche dei non precisati “aristotelici”, tra i quali possiamo inserire con buona probabilità Alessandro di Afrodisia. Nel suo *Commento alla Metafisica*, egli si trova si sofferma sul seguente passo aristotelico tratto da *Metafisica*, A: «è evidente dunque che è necessario acquisire la scienza delle cause originarie (ἀρχῆς αἰτίων): infatti diciamo di sapere ciascuna cosa, quando riteniamo di conoscerne la causa prima»⁹⁶. Alessandro spiega che qui Aristotele sta parlando di ciò che ha già detto sia all’inizio della *Fisica* sia negli *Analitici secondi*: la conoscenza scientifica degli enti che hanno

⁹³ PROCLUS LATINUS, *Elementatio theologica a Guillelmo de Morbecca translata*, prop. 11, ed. H. Boese, Leuven University Press, Leuven 1987, p. 8: «Aut enim nullius est causa entium, aut circulo sunt causae finitis omnibus, aut in infinitum processus et aliud alterius causa et numquam stabit causae praeexistentia. Sed siquidem nullius entium sit causa, neque ordo erit secundorum et primorum, perficientium et perfectorum, ornantium et ornatorum, generantium et generatorum, facientium et patientium; neque scientia nullius entium»; *ibidem*: «Si vero in infinitum causarum appositio sit et aliud ab alio semper, iterum nullius scientia erit. Nullius enim infinitorum est cognitio. Causis autem ignoratis neque eorum, quae deinceps, scientia erit. Si igitur et causam oportet esse entium et determinatae sunt causae a causatis et non est in infinitum ascensus».

⁹⁴ *Ibidem*: «Causarum enim cognitio scientiae opus est, et tunc dicimus scire, quando causas entium noverimus».

⁹⁵ *Ibidem*: «Est utique causa prima entium, a qua velut a radice procedunt singula, haec quidem entia prope illam, haec autem longius. Quod enim oporteat unum esse principium, ostensum est, propterea quod omnis multitudo secunda est ab uno».

⁹⁶ ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 3, 983a24-26.

cause e principî dipende dalla conoscenza di questi ultimi. Colui che conosce soltanto le cause prossime degli enti, ma non le cause prime, in realtà non conosce veramente nemmeno le cause prossime. È, dunque, giusto dire, come fa Aristotele, che ogni altra scienza che non sia quel tipo di sapere che si occupa delle cause prime è scienza solo in senso dipendente⁹⁷.

Venendo alla classificazione delle diverse cause, Alessandro spiega che la prima causa sembra essere, per Aristotele, la causa formale, cioè l'essenza o forma della cosa: ciò per cui una cosa è ciò che è. Giunti all'essenza, infatti, non domandiamo più nulla riguardo al "perché" della cosa. La definizione o "discorso definitorio" – espressioni che per Alessandro sono sinonime – ci dice l'essenza della cosa, ed è ciò che si ricerca quando si vuole conoscere la cosa. La definizione è innanzitutto un "perché". L'essenza, quindi, è un "è", ma è anche "perché"⁹⁸. Essa risponde alla domanda sul "*quid est*", ma anche sul "*propter quid est*".

Nel passaggio che abbiamo ricostruito brevemente viene ripresa l'epistemologia degli *Analitici secondi*. Tuttavia, occorre ricordare che l'indagine intorno alle cause è per Aristotele, ma soprattutto per Alessandro, una ricerca intorno al Primo principio. La ricerca delle cause non si limita semplicemente alla causa formale, ma si estende alla causa efficiente e alla causa finale. Queste, precisa Alessandro – sulla scorta di altri testi aristotelici –, sono rispettivamente prima e ultima nel venire all'essere, sebbene il fine sia aristotelicamente primo per natura e nella nozione. Infatti, la causa finale è causa

⁹⁷ ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, I, 19, 24-20, 3: «Aristotele intende per "cause originarie" le cause prima. Che la conoscenza scientifica, nel caso degli enti che hanno principî e caue, dipenda dalla conoscenza dei primi principî e delle cause lo ha affermato anche all'inizio della *Fisica*, e la stessa cosa ha dimostrato negli *Analitici secondi*, e ora si esprime nello stesso modo. Chi, infatti, conosce certe cose non mediante le cause prime, ma mediante le cause prossime di tali cose, quelle che hanno altre cause prime, non conoscerebbe neppure le cause che sono prossime a ciò di cui su occupa, se è vero che si conosce una cosa che ha principî e cause, quando uno conosce i principî di quella cosa. Ora, colui che possiede una conoscenza tale che procede fin dall'inizio da cose non conosciute, non si potrà dire che le conosca in senso proprio. A ragione, dunque, Aristotele dice che il sapere dipende dalla conoscenza delle cause prime, stabilendo con ciò che le altre scienze sono tali dipendentemente dalla sapienza che tratta delle cause prime».

⁹⁸ *Ibi*, 20, 5-14: «Aristotele parla della sostanza in riferimento alla forma, e a ragione ha detto che sostanza è la forma di ciascuna cosa, giacché è in forza della forma che ciascuna cosa è quello che è. Per questo motivo le definizioni vengono formulate in riferimento alla forma delle cose definite, perché con 'definizione' e "discorso" egli intende l'essenza. "Infatti il 'perché' si riconduce, da ultimo, al discorso", cioè alla definizione, e questa è la causa formale: infatti egli dice che il 'perché' si riconduce, in ultima analisi, al 'discorso'. Dice "in ultima analisi" giacché, una volta formulata la definizione, non chiediamo più il perché, in quanto evidentemente abbiamo ormai appreso la causa che ricercavamo».

delle causa efficiente. La causa realmente prima è, dunque, quella finale, cioè il Bene, che è l'ottimo tra gli enti⁹⁹.

In Alessandro di Afrodisia, come è noto, troviamo una convergenza di epistemologia, ontologia e teologia, che deriva da una rilettura complessiva di tutto il pensiero aristotelico. L'operazione del filosofo peripatetico è consentanea con gli intenti pereziani, e di essa il gesuita navarrino può avere certamente tenuto conto. Del resto l'edizione del *Commento alla Metafisica* di Alessandro di Afrodisia era facilmente accessibile della traduzione di Juan Genés de Sepulveda (1490-1573), la cui prima edizione uscì a Roma nel 1527¹⁰⁰.

Venendo alle fonti cristiane della teoria dello stato quidditativo possiamo senz'altro menzionare Agostino, autore onnipresente nei testi di Pérez. Scrive il vescovo di Ippona:

Chi potrà capire, infatti, parole come queste: *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio?* E affinché non fosse svilito per te il nome di Verbo a causa dell'uso abituale delle parole, l'evangelista aggiungeva: *E il Verbo era Dio.* [...] *In principio era il Verbo.* È sempre lo stesso, sempre allo stesso modo; è così come è da sempre, e non può mutare: semplicemente è. Questo suo nome lo rivelò al suo servo Mosé: *Io sono colui che sono. Colui che è, mi ha mandato.* Chi dunque potrà capire ciò, vedendo come tutte le cose mortali siano mutevoli; vedendo che tutto muta, non solo le proprietà dei corpi: che nascono, crescono, declinano e muoiono; ma anche le anime stesse, turbate e divise da sentimenti contrastanti [...]? Osservando, dunque, che tutte queste cose sono mutevoli, che cos'è colui che è (*quid est quod est*), se non ciò che trascende tutte le cose (*quod transcendit omnia*) che sono così, benché non siano [in senso proprio]?¹⁰¹

⁹⁹ *Ibi*, 22, 7-20: «Avendo menzionato la causa efficiente, che è il principio da cui deriva il movimento, Aristotele dice che la causa finale è opposta alla causa efficiente, in quanto questa si presenta prima e quella viene per ultima. Chiarisce questo punto aggiungendo: "infatti questo è il fine di ogni generazione e movimento": se una causa è il principio e l'altra il fine, giustamente si dicono opposte. Ora il fine è la causa della causa efficiente, essendo l'ultimo nel venire all'essere, ma primo per natura e nella nozione [...]. Che il bene sia la causa finale e che un principio siffatto sia il fine di ogni generazione e movimento, lo ha spiegato [...] all'inizio dell'*Etica* [...]. Ma se tutte le cose tendono al loro fine appropriato inteso come bene, il fine in senso proprio e ciò a cui tutte le cose soggette al movimento aspirano sarà il Bene e l'ottimo tra gli enti».

¹⁰⁰ ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, interprete Ioanne Genesis Sepulveda, In aedibus Marcelli Silber, alias Franck, Roma 1527.

¹⁰¹ AUGUSTINUS HIPONIENSIS, *In Iohannis Evangelium tractatus* (d'ora in poi, *In Iohannis*), II, 2, Migne PL 35, coll. 1379-1976: «Quis enim capiet: *In principio era Verbum, et Verbum erat apud Deum?* Et ne vilescat tibi nomen Verbi, per consuetudinem quotidianorum verborum: *Et Deus erat Verbum.* Hoc Verbum idipsum est, unde hesterno die multum locuti sumus; et praestiterit Dominus, ut vel tantum loquendo aliquid ad corda vestra perduxerimus. *In principio era Verbum.* Idipsum est, eodem modo est; sicut est semper sic est; mutari non potest: hoc est est. Quod nomen suum dixit famulo suo Moysi: *Ego sum qui sum*; et *Misit me qui est.* Quis ergo hoc capiet, cum videatis omnia mortalia mutabilia; cum videatis non solum corpora variari per qualitates, nascendo, crescendo, deficiendo, moriendo, sed etiam

Dio è identico al Verbo. Quest'ultimo, com'è noto, era spesso accostato dai pensatori cristiani al Νῶς di Plotino, ma evitando di subordinarlo a un principio più alto come l'Uno. Non vi è alcunché, infatti, che possa precedere il Ciò che è. Esso oltrepassa (*transcendit*) tutte le cose, ma nulla lo supera. Le cose create *sono* soltanto in senso secondario: sono mutevoli, in quanto non sono (*sic sunt, ut non sint*). Il Verbo è, dunque, identico all'essere, ma è anche atto di intellesione identico all'Essenza divina.

Anche nel *De trinitate*, Agostino ritorna su questi temi, dicendo che Dio è senza dubbio “sostanza” o, ancora meglio “essenza”: termine che traduce il greco οὐσία. Il termine latino *essentia*, secondo Agostino, viene da *esse*, come *scientia* viene da *scire*. Nessuno è più di Colui che disse a Mosé «Io sono colui che sono» e «Dirai ai figli d'Israele: “Colui che è mi ha mandato da voi”». Tutto ciò che non è Dio muta, per cui soltanto a Dio, che è immutabile, spetta propriamente l'essere stesso (*ipsum esse maxime ac verissime competit o verissime dicatur esse*)¹⁰². È qui importante segnalare che, stando al testo del *De Trinitate*, l'*esse* è originariamente *substantia* o *essentia* in senso pieno, poiché non muta: è stato quidditativo quidditativamente esistente, se stiamo al linguaggio pereziano. Solo Dio è «ciò che immutabilmente permane», mentre le altre cose hanno l'esistenza perché sono opera di Dio¹⁰³. Del resto, le cose esistono, poiché sono contenute in Dio, non viceversa¹⁰⁴.

Si potrebbe, dunque, riproporre l'identità plotiniana di “è” e “perché” nel Νῶς, nel senso della capacità della *Deitas* di contenere in sé tutte le cose. Contenere indica l'essere presenti delle cose in Dio, l'eternamente presente, senza il quale nient'altro

ipsas animas per affectum diversarum voluntatem distendi atque discindi [...]? Cum videatis ergo ista omnia esse mutabilia, quid est quod est, nisi quod transcendit omnia, quae sic sunt, ut non sint?».

¹⁰² AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Trinitate*, V, 2, 3, op. cit.: «Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσία vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: *Ego sum qui sum*, et: *Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos?* Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse».

¹⁰³ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, Lib. VII, 11, op. cit.: «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam ab te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet».

¹⁰⁴ *Ibi*, I, 2: «Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia?».

potrebbe essere presente. In questo senso Pérez invita a trovare in coloro che hanno commentato *Esodo*, 3, 14 le fonti della propria dottrina.

Il testo più emblematico riguardo all'identità di “è” e “perché” in Agostino è probabilmente quello del *De ideis*, questione 46 del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Fu Platone, spiega Agostino, a introdurre la dottrina delle idee che in latino possono essere chiamate anche “forme” o “specie”¹⁰⁵. Si potrebbe addirittura utilizzare il termine “ragione” (*ratio*), senza timore di cambiare la dottrina platonica, sebbene tale vocabolo abbia un diverso corrispettivo nel greco λογός¹⁰⁶. Questa sinonimia sostanziale tra *idea*, *forma* e *ratio* è da segnalare, poiché Pérez la riprenderà in modo evidente. Ad ogni modo, le idee platoniche sono le forme e le ragioni stabili e immutabili delle cose. Sono, dunque, eterne e presenti nell'intelligenza divina¹⁰⁷.

Ora, tutte le cose esistenti sono create per mezzo di quelle ragioni, le quali non si trovano fuori dal Creatore – ciò che sarebbe un'affermazione sacrilega (*hoc opinari sacrilegum est*) –, ma nella sua stessa mente. Queste ragioni, non sono soltanto oggetti intelligibili, ma sono anche vere, poiché sono eterne e immutabili. Tutto ciò che è, è tale, per partecipazione alle idee o ragioni eterne¹⁰⁸. Rimane inesausta, nel testo agostiniano, la questione del modo di conciliare la molteplicità delle idee con l'unità dell'intelligenza divina: esattamente ciò che faceva problema anche nel Νῦς di Plotino e Proclo, e che aveva spinto i due filosofi neoplatonici a porre la somma unità al di là della molteplicità dell'essere e dell'intelligenza.

¹⁰⁵ AUGUSTINUS HIPONIENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, 46, 1-2, Migne PL 40, coll. 11-100: «Ideas Plato primus appellasse perhibetur. Non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. [...] Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur».

¹⁰⁶ *Ibi*, 46, 2: «Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit».

¹⁰⁷ *Ibidem*: «Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur».

¹⁰⁸ *Ibidem*: «Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarumve rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est»

Come avremo modo di dire ancor più approfonditamente in seguito, Pérez porta l'instabilità della dottrina agostiniana a una risoluzione radicale, attraverso l'interpretazione che Pietro Aureolo diede del *De ideis* di Agostino: esiste un unico stato quidditativo, ossia un'unica idea, ragione o essenza delle cose: la *Deitas*.

L'autore che tra tutti quelli citati da Pérez è più vicino alle sue posizioni è Dionigi Pseudo-Areopagita. Egli afferma esplicitamente che Dio è, non solo la causa e il principio di tutte le cose, ma ne è anche l'essenza (οὐσία)¹⁰⁹. Le cose sono contenute in Dio in una somma unità, semplicità e indivisibilità¹¹⁰. Le cose si trovino unite tra loro nel Principio che innanzitutto amore. Dionigi definisce Dio come una «qualche potenza unitiva e connettiva» (ένωτικὴν τινα καὶ συγκρατικὴν δύναμιν)¹¹¹.

Le cose create sussistono in Dio, il quale le precede e ne è la causa¹¹². È nota la dottrina di Dionigi, seguita solitamente dagli Scolastici medievali, secondo la quale gli effetti preesistono nella causa in modo “eminente” (ἐξηρημένεν). Dionigi utilizza anche gli avverbi “essenzialmente” (οὐσιωδῶς) e “abbondantemente oltre misura” (περισσῶς)¹¹³. Il nostro autore parla del Principio come di una “radice onnipotente” (ρίζης παντοκρατορικῆς), riprendendo il vocabolario procliano. Il Principio è inteso metaforicamente come un terreno che comprende e contiene tutti gli esseri, secondo una capacità di contenere che supera i propri contenuti e li tiene insieme. Se, infatti, qualche contenuto fuoriuscisse ipoteticamente dal Principio, perirebbe¹¹⁴. Non vi è, dunque, un

¹⁰⁹ DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITICUS, *De divinis nominibus*, I, 3, Migne PG 3, 589B; 589C. Anche *ibi*, V, 5, 820B: «Non esiste alcuna cosa di cui l'Essere in se stesso non sia essenza (οὐσία) e durata». Traduco οὐσία con “essenza” e non con “sostanza”, perché solitamente era questa la traduzione ricorrente. Pérez ha buon gioco ad affermare che l'essenza o lo stato quidditativo di tutte le cose è unico ed è identico a Dio, probabilmente sulla scorta dei testi di Dionigi. Se si considera l'edizione latina con testo greco del *Corpus Areopagiticum* del 1615 a cura del gesuita Pierre Lamsel (o Lamsel) (1579-1632) si troverà οὐσία tradotto con *essentia*. E.g. SANCTUS DIONYSIUS AREOPAGITA, *Opera omnia quae extant [...] omnia studio et opera Petri Lanssellii S.J.*, Ex Officina Nivelliana sumptibus Sebastiani Cramoisy, Parigi 1615, p. 157: «Ipsa de se in scriptis divinis tradidit, velut se esse causam omnium, principium, essentiam ac vitam»; *ibi*, p. 158: «Atque ut summam dicam, eorum quae vivunt, vitam, eorum quae sunt, essentiam: vitae omnis essentiaeque et principium et causam, pro benignitate sua, qua facit ut ea quae sunt, in lucem proferantur, et in vita maneat»; *ibi*, p. 224: «Nec quicquam est, cuius non ipsa per se existentia essentia sit et aevum».

¹¹⁰ DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITICUS, *De divinis nominibus*, op. cit., I, 4, 589D; I, 8, 597A; II, 4, 641A; V, 6, 820C-820D, op. cit.. Cfr. anche *ibi*, XIII.

¹¹¹ *Ibi*, IV, 713B.

¹¹² *Ibi*, 593D: «Ma, poiché, come sostanza della bontà, è, con il suo stesso esistere, la causa di tutte le cose che sono, dev'essere celebrata da tutti gli esseri creati la provvidenza divina fonte di tutti i beni. Dal momento che tutte le cose sono intorno a lei e per lei, ed essa stessa esiste prima di ogni cosa e tutte le cose sussistono in lei».

¹¹³ *Ibi*, II, 9, 645D.

¹¹⁴ *Ibi*, X, 2, 936D-937A: «[Onnipotente] si dice di lui per il fatto che è la sede onnipotente di ogni cosa, che contiene e comprende tutte le cose, che stabilisce, fonda e mantiene e rende indissolubile in sé

“fuori” e un “dentro” del Principio in senso spaziale. E tutto ciò che non è nel Principio è nulla.

Il Principio è oltre l’unità numerica e oltre la moltitudine numerica. È, infatti, uno, oltre quell’unità che si riscontra negli enti creati, ed è insieme una moltitudine e un tutto senza parti, capace di creare ogni unità e ogni moltitudine, portandola a perfezione e contenendola¹¹⁵. Dio è, dunque, causa efficiente di tutte le cose, ma ne è anche la causa finale. Infine, il Principio è anche la causa esemplare (παραδειγματικόν), poiché tutte le cose si definiscono in riferimento ad esso¹¹⁶. Questo aspetto del definirsi delle cose rispetto al Principio dice dell’attività creatrice come atto di distinzione.

Potremmo dire che le creature sono, in fondo, dei “non-Dio”. Vedremo che, secondo Pérez, in questo nome infinito o nome negativo, Dio è capace di distinguere ogni singola creatura per via, appunto, dell’essere definito o dell’essere determinato dell’ente creato rispetto al Principio. Sappiamo già che il nostro atto di designazione o di definizione è un’imitazione di ciò che Dio compie nella creazione. Questa dottrina sembra essere già presente in Dionigi Pseudo-Areopagita.

La conoscenza della causa, ovvero del Principio – sia essa efficiente, finale o esemplare – risulta nuovamente fondamentale per conoscere la creatura, poiché questa è per quel tanto che è determinata dal Principio. In altri termini, il Principio «fonda ogni cosa nella propria ragione (ἐνιδρύων ἕκαστον ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ)»¹¹⁷.

Nel quinto capitolo del *De divinis nominibus*, Dionigi chiama il Principio, con l’espressione tipicamente platonica e neoplatonica, “ciò che veramente è” (ὄντως

l’universo e che tira fuori da sé ogni cosa come da una radice onnipotente e riconduce a sé tutte le cose, come verso un terreno che tutto contiene e comprende questi esseri, in quanto sede fortissima di tutti gli esseri secondo una capacità contenitrice che supera tutte le cose contenute e le rinsalda tutte e non permette che gli esseri cadano fuori da lei, così che muovendosi da una sede perfetta non vadano a perire»¹¹⁵ *Ibi*, II, 11, 649C: «Essendo uno e comunicando l’uno, è ugualmente uno in modo soprasostanziale, perché non è né una parte del molteplice, né un tutto formato dalle singole parti. E in tal modo non è l’uno, né partecipa dell’uno; e lungi da queste cose, è uno oltre l’unità che è negli esseri e, moltitudine senza parti, senza pienezza, superiore alla pienezza, capace di produrre ogni unità e moltitudine, di portarla a perfezione, di contenerla».

¹¹⁶ *Ibi*, IV, 7, 704A: «Il Bello è principio di tutte le cose in quanto causa efficiente, che muove tutte le cose e le tiene insieme con l’amore verso la propria bellezza; e il Bello è il fine di tutte le cose ed è degno di essere amato in quanto causa finale (infatti, tutte le cose nascono in vista del Bello) e causa esemplare, perché tutte le cose si definiscono in riferimento a esso». Un altro riferimento al Principio come causa finale, formale ed efficiente si trova in: *ibi*, IV, 10, 707D-708A: «E tutte le cose che sono e diventano, sono e diventano a causa di ciò che è Bello e Buono e tutte guardano verso di lui e da lui sono mosse e contenute. E a causa di lui e per lui e in lui è ogni principio esemplare, finale, efficiente, formale, elementare e semplicemente ogni principio, ogni coerenza, ogni fine. Per dirla in breve, tutto ciò che è, deriva da ciò che è Bello e Buono».

¹¹⁷ DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 9, 704C, op. cit.

ὄντος), poiché l'essere è il vero nome di Dio¹¹⁸. Ciò che sta a cuore all'autore è spiegare il processo creativo che porta il Principio a produrre tutte le cose. Non si tratta, quindi, di spiegare ciò che non può essere spiegato con parole e pensieri umani. L'essere, infatti, da un lato si estende a tutte le cose che sono, ma ne è anche al di là ed è radicalmente diverso dall'essere degli enti creati¹¹⁹.

Dionigi cita *Esodo* 3, 14: il Principio è, infatti, *Colui che è* in quanto causa e creatore dell'essere delle cose¹²⁰. Dio possiede in se stesso tutto l'essere in modo illimitato, interamente e in anticipo; è un eterno presente che non diviene¹²¹. Da qui la conclusione di Dionigi: «se esiste una cosa in qualunque modo, esiste ed è pensata ed è conservata in colui che è prima di tutte le cose»¹²².

Gli esemplari (*παράδειγματα*) delle cose, come si è detto, preesistono nel Principio, il *παράδειγματικόν*, in una unione che non ha nulla a che fare con l'unità di cui abbiamo esperienza¹²³. L'esemplare è detto anche “ragione” (*λογός*)¹²⁴. Sebbene si sia fatto notare che su questo punto Dionigi non è sempre preciso e sembri a volte considerare gli esemplari come un mondo intelligibile intermedio tra Dio e il mondo creato¹²⁵, crediamo che questo non sia il reale intento dell'autore. Infatti, il Principio «allontana ogni duplicità per un eccesso di semplicità unico» tra Lui e l'esemplare. Esso contiene nella Trinità tutte le cose. Queste, poi, partecipano del Principio come una sola voce

¹¹⁸ *Ibi*, V, 1, 816B: «Ora bisogna passare al vero nome divino dell'Essere, che veramente è e appartiene a colui che veramente è».

¹¹⁹ *Ibidem*: «Noi rammentiamo soltanto che lo scopo del nostro discorso non è quello di spiegare la sostanza soprasostanziale in quanto soprasostanziale, perché è una cosa che non si può conoscere e del tutto inesprimibile e che supera la stessa unità, ma di celebrare il processo creativo del principio sostanziale tearchico nei riguardi di tutte le cose che sono. [...] Il nome, poi, dell'Essere si estende a tutte le cose che sono e sta sopra alle cose che sono».

¹²⁰ *Ibi*, V, 4, 817C: «Celebriamo piuttosto il Bene in quanto è il vero Essere che dà l'essere a tutte le cose che sono. *Colui che è* è la causa soprasostanziale e sostantificatrice di tutto e il creatore dell'essere, dell'esistenza».

¹²¹ *Ibi*, V, 4, 817C-817D: «Dio non esiste in un certo qual grado, ma in maniera semplice e senza limiti, possedendo in se stesso interamente e in anticipo tutto l'Essere in se stesso. [...] Infatti, egli non era e non sarà, non è divenuto, né diviene, né diverrà».

¹²² *Ibi*, V, 5, 820A.

¹²³ *Ibi*, V, 9, 824C: «Bisogna ammettere che preesistano nella causa di lui e di tutte le cose tutti gli esemplari degli esseri secondo un'unione soprasostanziale, poiché egli produce le sostanze stando fuori della sostanza».

¹²⁴ *Ibidem*: «Noi diciamo che gli esemplari sono le ragioni che producono gli esseri in Dio e che in lui preesistono in maniera unitaria». Pierre Lassel traduce con *ratio*. Cfr. DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITUS, *Opera omnia*, op. cit., p. 228: «Exemplaria autem dicimus esse essentiae rerum effectrices rationes, quae in Deo coniunctae ante fuerunt».

¹²⁵ Cfr. B. BRONS, *Gott und die Seiend. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, pp. 154-162.

accolta da diversi ascoltatori¹²⁶. Anche per Dionigi, nel Principio, l'“è” e il “perché” si identificano; infatti, i λόγοι stanno in identità con Dio, il quale è detto anche Λογός, nel duplice significato di Ragione e di Causa¹²⁷. In un altro passo, Dionigi afferma chiaramente che «lo stesso Essere soprasostanziale è il principio, l'essenza (οὐσία) e la causa dell'esistenza di tutte le cose»¹²⁸, sancendo così l'identità di “è” e “perché” nel Principio.

Il contenere tutte le cose, per il Principio, significa l'essere presente a tutte le cose, l'essere presso le cose, pur rimanendo se stesso, e quindi senza alcun tipo di mutamento. Il Principio trascende tutte le cose, e per questo è immanente ad esse e le contiene eminentemente.

Infatti, nell'Uno, come spesso si è detto, contiene in precedenza e fa sussistere tutte le cose che sono, essendo presente a tutte e dovunque, e secondo l'Uno e il medesimo e secondo il medesimo Tutto, procedendo verso tutte le cose e rimanendo in sé, stando fermo e movendosi, e senza riposare e senza muoversi, non avendo principio o mezzo o fine; egli non è in nessuno degli esseri, né qualcuno di loro, a lui non conviene totalmente alcuna delle cose che sono nel tempo e nell'eternità, perché egli ha la stessa Eternità-in-sé, e gli esseri e le misure delle cose che sono e le cose misurate derivano per mezzo suo da lui¹²⁹.

Ciò che rende possibile, al contempo, il contenere tutte le cose e l'essere presso tutte le cose è l'intelligenza del Principio. Il contenere non può essere inteso in senso fisico, così come lo stare presso le cose. L'intelligenza divina comprende tutte le cose con una conoscenza separata da tutte le cose. Essa non apprende dalle cose che sono, ma “in sé e da sé” (ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτοῦ), poiché le è sufficiente conoscere la causa delle cose, ovvero conoscersi, per comprenderle tutte, secondo una dialettica tra Dio e

¹²⁶ DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITICUS, *De divinis nominibus*, V, 9, 825A, op. cit.: «Dunque, bisogna attribuire tutte le cose che sono a Dio secondo una sola unità eminente di tutte quante le cose, in quanto essa, incominciando dall'essere a produrre le sostanze e la bontà e spandendosi su tutto e riempiendo per sua iniziativa tutte le cose del suo stesso essere e dilettrandosi di tutti gli esseri, possiede in sé fin da prima ogni cosa allontanando ogni duplicità per un eccesso di semplicità unico; e similmente contiene tutte le cose nella sua Trinità supersemplificata e tutti singolarmente ne partecipano nella stessa maniera con cui una voce è accolta come unica da una quantità di ascoltatori».

¹²⁷ *Ibi*, VII, 4, 872C: «Dio è celebrato come Ragione, non solo perché è il distributore della ragione, della intelligenza e della sapienza, ma anche perché comprende in precedenza e in maniera uniforme in sé le cause di tutte le cose».

¹²⁸ *Ibi*, XI, 6, 953C. DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITUS, *Opera omnia*, op. cit., p. 262: «Principium enim essentiaque ac causa cur sint quae sunt omnis, sola est existentia ipsa, quae essentiae omni antecellit».

¹²⁹ DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITICUS, *De divinis nominibus*, V, 10, 825B-825C.

non-Dio che viene esemplificata dal contrasto luce-tenebre: la luce non conosce la nozione delle tenebre se non grazie alla conoscenza di sé¹³⁰.

Ciò significa che Dio non ha due tipi di conoscenza: una rivolta a se stesso e una rivolta alle creature; ma in quanto è causa delle cose che sono, Egli conosce se stesso e si conosce anche come causa delle cose. Conoscerà, quindi, con la stessa conoscenza anche le cose di cui è causa¹³¹. Dire che il Principio è λογός, ovvero intelligenza e insieme causa di tutte le cose, significa dire che Esso è «la verità semplice e che veramente sussiste (ἀρλή και ὄντως οὐσα ἀλήθεια)»¹³².

Se veniamo all'epoca medievale, anche Anselmo, nel suo *Proslogion* aveva commentato il versetto di *Esodo* 3, 14 con accenti agostiniani e con alcuni riferimenti al proprio *unum argumentum*. Dio è l'eterno presente, spiega il maestro benedettino. Tutto ciò che muta non ha un essere in senso proprio e assoluto, e può essere pensato come non esistente. Dio, al contrario, non solo è in senso proprio e assoluto, ma non può nemmeno essere pensato come non esistente¹³³.

Nel *Monologion*, Anselmo aveva affermato che al di fuori di Dio non vi è alcunché. Egli, infatti, è la pienezza dell'essere, e dunque la sua immensità supera la totalità delle creature, tanto che nessuna di esse può starne fuori. L'Essenza divina, quindi, «porta e

¹³⁰ *Ibi*, VII, 2, 869A-869B: «L'intelligenza divina tutte le cose comprende con una cognizione separata da tutto, comprendendo anticipatamente in sé la nozione di tutte le cose attraverso la causa di tutte le cose [...]. L'intelligenza divina non conosce le cose che sono apprendendole dalle cose che sono; ma da sé e in sé, secondo la causa, essa ha e comprende antecedentemente la scienza, la nozione e la sostanza di tutte le cose senza considerare ciascuna cosa secondo la specie, ma sapendo e contenendo tutto secondo il solo contenuto della causa, come anche la luce secondo la causa comprende prima in sé la nozione delle tenebre, ma non conosce le tenebre per altra via se non dalla luce»; *ibi*, VII, 2, 869B: «Se Dio secondo una sola causa partecipa l'essere alle cose esistenti, egli conoscerà ogni cosa secondo questa causa unica, in quanto le cose esistono da lui e in lui sussistevano in precedenza, e non dagli esseri egli riceverà la loro cognizione, ma sarà elargitore a ciascuno della propria conoscenza e della conoscenza reciproca fra gli esseri».

¹³¹ *Ibi*, VII, 3, 869C: «Dio non ha una speciale conoscenza di sé e un'altra che può comprendere in generale tutte le cose che sono. Infatti, la Causa di tutti gli esseri conoscendo se stessa come potrà ignorare per una certa trascuratezza le cose che da lei derivano e di cui è causa? Dunque, con questa Dio conosce le cose che sono, non con la scienza delle cose, ma con la conoscenza di sé».

¹³² *Ibi*, VII, 4, 872C: «Questa Ragione è la Verità semplice e che veramente sussiste».

¹³³ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, cap. XXII, in *Opera omnia*, t. I, ed. F. S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et filios, Edimburgo 1966, p. 116: «Tu solus ergo, domine, es quod es, et tu es qui es. Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est. Et incepit a non esse et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat redit in non esse [...]: id non est proprie et absolute. Tu vero es quod es, quia quidquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Et tu es qui proprie et simpliciter es, quia nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse, nec potes cogitari aliquando non esse».

supera, chiude e penetra tutte le altre cose. [...] La stessa è in tutte le cose e per tutte le cose, ed è ciò da cui, per cui ed in cui sono tutte le cose»¹³⁴.

L'unico testo, tra i commenti a *Esodo* 3, 14 a cui Pérez rimanda espressamente è quello di Tommaso d'Aquino, contenuto in *Summa theologiae*, I^a, q. 13, a. 11. Come dovrebbe essere sufficientemente noto, anche Tommaso considerava l'essere come il nome proprio di Dio. Tommaso si chiede se l'espressione "Colui che è" sia adeguata ad esprimere il nome proprio di Dio. Il maestro domenicano ritiene che una tale espressione sia opportuna per tre ragioni. In primo luogo, essa non esprime una forma, ma l'essere stesso. In questo modo si può dire che l'essere di Dio sia la sua stessa essenza, e questa caratteristica può convenire soltanto a Lui¹³⁵.

In secondo luogo, il nome "essere" è conveniente a Dio, poiché tutti gli altri nomi sono meno universali. Anche i nomi che significano le proprietà trascendentali, pur convertendosi con l'essere, aggiungono una qualche determinazione estrinseca, per lo meno secondo una considerazione di ragione. Ogni determinazione che noi attribuiamo a Dio, infatti, è incapace di coglierne a pieno l'essenza, dunque è sempre manchevole. *In statu viae* non è possibile per l'uomo giungere alla conoscenza dell'Essenza divina attribuendole nomi determinati. Quindi, più un nome è indeterminato e comune, più coglie l'Essenza divina. È Giovanni Damasceno a ispirare a Tommaso la dottrina secondo la quale l'essere è il nome più adatto a Dio, poiché indica ciò che comprende tutto in se stesso (*totum in se ipso comprehendens*), come un mare di sostanza infinito e indeterminato (*quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*). Qualsiasi altro nome diverso dall'essere, infatti, determina, mentre l'essere si rapporta a tutte le cose indeterminatamente¹³⁶, senza cioè modificarne l'essenza.

¹³⁴ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, cap. XIV, op. cit., p. 27: «Ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est per omnia et in omnibus. At quoniam absurdum est, ut scilicet, quamedmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis ommensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquomodo excedere factorum universitatem: liquet quoniam ipsa est, quae cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat [...]: eadem est, quae in omnibus est et per omnia, et ex qua et per quam et in qua omnia».

¹³⁵ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 13, a. 11, op. cit., t. I, p. 162a: «Respondeo dicendum quod hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma».

¹³⁶ *Ibi*, p. 162a-b: «Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de

In terzo luogo, l'espressione "Colui che è" contiene l'essere coniugato al presente. Il riferimento di Tommaso è proprio al quinto Libro del *De Trinitate* di Agostino¹³⁷, che già abbiamo citato. Poiché Dio è l'essere stesso, Egli deve comprendere in sé le essenze di tutte le cose, e poiché tutto ciò che esiste è causato da Dio, Egli deve comprendere in sé anche i "perché" delle cose. Diversamente, Dio conterrebbe tutto e non conterrebbe tutto. È l'assolutezza dell'essere, ovvero l'impossibilità di avere qualche cosa al di fuori di sé, che costringe a questa conclusione.

Riguardo allo statuto ontologico della creatura in Dio, Tommaso dirà nel *De potentia* che «prima che abbia l'essenza, è nulla, a meno che [non sia] nell'intelletto del Creatore, dove non vi è la creatura, ma l'essenza creatrice»¹³⁸. Nel *De veritate*, poi, il maestro domenicano era stato chiaro nel precisare che non vi è una molteplicità di idee nell'intelletto creatore, ma un'unica idea o forma che viene imitata in modi diversi o alla quale si riducono tutte le cose, e che coincide con l'Essenza divina¹³⁹.

È chiaro che la tradizione che abbiamo ricostruito nelle sue tappe più importanti, non è concorde nel dire che l'essenza di tutte le cose è la stessa Essenza divina. Tale dottrina è esplicitamente condivisa soltanto da Dionigi Pseudo-Areopagita. Eravamo partiti dalla ricerca del nome proprio di Dio secondo un concetto formale metafisico. Questo ci ha condotto attraverso i testi di Pérez all'affermazione dell'identità nella

Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum».

¹³⁷ *Ibi*, p. 162b: «Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V de Trin.» Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trinitate*, V, 16, 17, op. cit.

¹³⁸ THOMAS DE AQUINO O.P., *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2, ed. Pession, Marietti, Torino 1942, p. 49b: «Antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia».

¹³⁹ THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 3, a. 2, op. cit., p. 104a-b: «Deus per intellectum omnia operans omnia ad similitudinem essentiae suae producit, unde essentia sua est idea rerum non quidem ut est essentia sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam, unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum sed cum proportionem creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea vel imitatur ipsam; diversae autem res diversimode ipsam imitantur et unaquaeque secundum proprium modum suum cum unicuique sit esse distinctum ab altera. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei: unde cum sint diversae rerum proportionem, necesse est plures esse ideas, et est quidem una omnium ex parte essentiae sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam»; *ibi*, q. 3, a. 3, ad 6, p. 104b: «Dicendum quod una prima forma ad quam omnia reducuntur est ipsa divina essentia secundum se considerata, ex cuius consideratione intellectus divinus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius in quibus pluralitas idearum consistit».

Deitas dell'“è” e del “perché” degli enti creati. Per comprendere questa dottrina è stato necessario un lungo percorso che ci ha portato a indicare nell'identità di pensiero ed essere la premessa all'identità di “è” e “perché”. La *Deitas* o “stato quidditativo” è, dunque, considerabile come il “luogo” nel quale l'essere in quanto tale e il pensiero in quanto tale stanno in identità. L'essere in quanto tale è l'essere intelligibile, l'orizzonte onnicomprensivo cooriginario e identico al pensiero. Il pensiero in quanto tale potrebbe, invece, essere definito in termini pereziani come la forma dell'intellezione in quanto tale. All'identità di pensiero ed essere, tuttavia, dev'essere aggiunta, come viremo meglio tra poco, la dimensione affettiva, diversamente non si terrebbe conto dell'ordine trascendentale, rischiando di intendere lo stato quidditativo pereziano in un senso razionalistico dal quale il gesuita navarrino intende costantemente sfuggire.

È degno di nota è che anche Plotino venga utilizzato nei testi di un esponente della Scolastica moderna. Tuttavia, anche questo fatto non deve sorprendere del tutto. Il pensiero platonico e neoplatonico era già divenuto oggetto di attenzione tra i Gesuiti. In particolare, si può qui ricordare Teophile Raynaud (1584-1663), contemporaneo di Pérez, il quale era solito citare spesso Plotino, Proclo e anche Platone, a supporto delle proprie tesi teologiche¹⁴⁰.

Se dovessimo dare un solo nome al punto di convergenza originario nel quale pensiero ed essere sono lo stesso, potremmo senz'altro utilizzare il termine “presenza”, così caro ad Antonio Pérez. L'essere, così come il pensiero, è originariamente “presenza”. Non la presenza di questo o di quell'essere particolare, ma presenza di ogni cosa, “infinita e indeterminata” per usare l'espressione di Giovanni Damasceno. L'essere e il pensiero, infatti, si rapportano alle determinazioni senza determinarle, semplicemente lasciandole essere e apparire per quello che sono.

Una lunga tradizione ha visto in Dio il concretarsi della presenza, ovvero il soggetto nel quale tutto si fa presente, non secondo una successione, ma simultaneamente, poiché Dio è l'eterno presente. Per come emerge dal *De scientia Dei*, lo stato quidditativo è essenzialmente “presenza intenzionale”. Tale affermazione sarà verificata a breve, ma intanto è bene indicarla come conclusione provvisoria derivante da ciò che si è detto in precedenza

¹⁴⁰ Si veda, in particolare, THÉOPHILE RAYNAUD S.J., *Theologia naturalis, sive entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine investigatio*, Sumptibus Claudii Landri, Lione 1622.

L'utilizzo del termine *status* trova probabilmente la sua fonte remota in Abelardo, come aveva già ipotizzato anche Jacob Schmutz¹⁴¹, ma il suo significato è ben più ampio, sebbene non contrario a quello del maestro medievale. Si era detto, infatti, che lo *status* è sempre espresso nella forma dell'universale "essere x": formula che per Pérez esprime l'universale e che implica sempre l'essere indeterminato. L'unico stato quidditativo pereziano potrebbe essere espresso nella forma "essere essere", dove il primo "essere" è l'essere indeterminato astrattamente considerato e il secondo "essere" indica la concretizzazione del primo, ovvero l'*Ego sum qui sum*. In questo modo viene riaffermata l'indicazione pereziana del *De incarnatione*, secondo la quale in Dio l'astratto e il concreto coincidono.

L'unico stato quidditativo è qualcosa di permanente, un eterno presente che non può venire meno e non può iniziare ad essere: è la presenza di ogni presente, come condizione di possibilità di ogni presente. Stando all'interpretazione pereziana dell'essere parmenideo, si può certamente indicare l'unico *status quidditativus* come l'essere che è e non può non essere.

3.6. Lo stato quidditativo è persona: note dal *De voluntate Dei*

Abbiamo detto che, se si segue fino in fondo la dottrina dello stato quidditativo per come è presentata nelle pagine del corso *De scientia Dei*, non si può fare altro che connotare tale concetto come sinonimo di "presenza intenzionale". È questo che Pérez sostiene nel modo più chiaro possibile nel *De voluntate Dei*, pochi anni dopo il corso sulla scienza di Dio.

Pérez riprende il discorso sullo stato quidditativo, notando che dire che il "bene creato è essenzialmente buono" o che "l'uomo è uomo" significa dire qualcosa di evidentissimo a chiunque, senza bisogno di ricercare una ragione (*ratio*) precedente di quella evidenza, poiché semplicemente essa non esiste. L'evidenza di quelle proposizioni è, in fondo, una connessione essenziale ed eterna, invariabile e non corruttibile, tra il soggetto e se stesso. Ora, precisa Pérez, questa connessione essenziale

¹⁴¹ Come già segnalato da Jacob Schmutz. Cfr. J. SCHMUTZ, *La querelles des possibles*, op. cit., t. I, p. 401.

è la stessa connessione che si dà tra i predicati essenziali di qualsiasi cosa ed è il primo concetto di quest'ultima¹⁴².

Questa connessione o primo concetto della cosa, come già sappiamo, lungi dall'essere qualcosa di prodotto dal nostro intelletto, è la *Deitas* stessa, il primo principio e la prima possibilità delle cose. Si tratta, quindi, sempre di quello stato quidditativo, che pur assumendo diversi nomi, mantiene sempre la stessa natura¹⁴³.

Come era già stato detto nel *De scientia Dei*, dove non vi è una ragione precedente, ovvero un "perché", lì vi è la ragione prima che non è preceduta da alcunché, nemmeno in senso virtuale intrinseco. Quindi, la ragione per la quale il buono è essenzialmente buono e le creature buone sono essenzialmente buone è la stessa Essenza divina¹⁴⁴. Il primo concetto della cosa, la prima possibilità della cosa e la stessa essenza della cosa, non avendo qualcosa che li preceda, sono destinati a identificarsi con la *Deitas*.

Questa connessione essenziale che è la stessa Essenza divina è una presenza intenzionale, ovvero una presenza per la quale le cose sono nel loro stato quidditativo, sia che esistano in sé sia che non esistano in sé¹⁴⁵. La sintesi pereziana della dottrina dello stato quidditativo non potrebbe essere più chiara:

Come infatti non possiamo intendere l'atto del conoscere (*cognitio*) nella sua natura (*in ratione cognitionis*) senza che sia inteso come una qualche presenza ed esistenza dell'oggetto, in ragione della quale l'oggetto è in qualche modo presente ed esistente, sia che esista in sé sia che non esista in sé – e questo significa che l'atto del conoscere è presenza intenzionale –; allo stesso modo quello stato di cose sempiterno e quidditativo non può essere inteso, senza che sia inteso come una qualche presenza eterna delle cose, sia che le cose esistano in sé sia che non esistano in sé. Sempre, infatti, tre più quattro è uguale a sette e l'uomo è animale razionale. Questo è inteso da tutti gli uomini come presente ed esistente, non come passato o futuro. Mai, infatti, perisce il fatto che tre più quattro fa sette, né attendiamo [questo fatto] come non ancora esistente, ma [come] futuro. È chiaro, dunque, che lo stato quidditativo della

¹⁴² ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 5, cap. 2, op. cit., OP I, p. 287a, n. 11: «Bonum creatum ideo essentialiter est bonum, quia est connexio essentialis, aeterna, invariabilis, neque generabilis, neque corrutibilis inter bonum et se ipsum. Quae connexio primus est rei concetus, ideo enim numquam quaeritur ratio priori, quare homo sit homo et equus essentialiter sit equus, quia nihil est a connexione prius. Idque est omnibus evidentissimum. Alioqui non esset quaestio ridicula quaerere, quare albedo sit essentialiter albedo petendo rationem a priori connexionis».

¹⁴³ *Ibi*, disp. 2, cap. 5, p. 249a, n. 122: «Statum quidditativum rerum non esse quod confictum a nostro intellectu, sed esse quid aeternum a parte rei. Quod [...] non potest aliud esse, quam prima rerum possibilitas, primumque principium, id est, ipsa Deitas. Si recte naturam status quidditativi speculemur, in eo sunt omnia id quod sunt essentialiter».

¹⁴⁴ *Ibi*, disp. 5, cap. 2, p. 287a, n. 11: «At hae connexio aeterna praedicatorum essentialem cuiuslibet rei, ut alibi stendimus nihil potest est prius, ne virtualiter quidem intrinsece. Ratio ergo, quare bonum est bonum et creaturae bonae sunt essentialiter bonae, est ipsa essentia divina».

¹⁴⁵ *Ibi*, p. 287a, n. 12: «Ipsa ratio et connexio essentialis concipitur ut praesentia quaedam intentionalis, id est, ut praesentia, qua res est in suo quidditativo statu, sive existat in se sive non existat».

cosa è concepito da tutti gli uomini come presenza intenzionale. Non può accadere, quindi, che coloro che concepiscono lo stato quidditativo non lo concepiscano come atto del conoscere. Infatti, lo stesso è in senso formalissimo atto del conoscere e presenza intenzionale; ed è necessario che chi lo nega, ignori i termini *cognitio* e *praesentia intentionalis*¹⁴⁶.

La connessione essenziale dei predicati essenziali di una cosa è una presenza intenzionale nell'atto del conoscere divino, ovvero nella sua essenza. Soltanto una tale presenza è eterna e immutabile. Il lungo testo che abbiamo appena citato ha un significato ben preciso che potremmo riassumere nel modo seguente: lo stato quidditativo è intrascendibile, perché l'essere e la presenza intenzionale, cioè l'atto del conoscere, sono intrascendibili. Secondo Pérez, non è necessario trascendere l'essere e il conoscere per cercare di attestarsi nella purezza assoluta dell'Uno, privo di essere e di pensiero.

Anche le proposizioni nelle quali il soggetto è predicato di se stesso, hanno come unica ragione di evidenza una ragione eterna, che non può che essere concepita come prima ed esistente di per sé, ma anche come conoscenza del soggetto e del predicato. Ad esempio, si consideri la proposizione "il bene è il bene". La sua ragione di verità non può essere intesa se non è concepita come ragione prima, e quindi come esistente di per sé, come conoscenza del soggetto e del predicato della proposizione, e come inclinazione verso il bene. Da un lato, infatti, non può esserci inclinazione al bene senza che la preceda una conoscenza del bene; mentre, dall'altro lato, l'inclinazione al bene, segue sempre a ciò che appare come buono, e questa è la definizione stessa dell'amore¹⁴⁷. Quindi, portando a fondo la ricerca della ragione prima e unica per la

¹⁴⁶ *Ibi*, p. 287a-b, n. 12: «Sicut enim cognitio non poter a nobis intelligi in ratione cognitionis, quin intelligatur tanquam praesentia quaedam et existentia obiecti, ratione cuius obiectum aliquo modo est praesens et existens, sive existat in se sive non existat in se; et hoc est cognitionem esse praesentiam intentionalem: ita ut status ille sempiternus et quidditativus rerum non possit intelligi, quin intelligatur tanquam praesentia quaedam aeterna rerum, sive res existant in se sive non existant in se. Semper enim tria et quatuor sunt septem et homo est anima rationale. Idque ab omnibus hominibus intelligitur tanquam praesens et existens, non tanquam praeteritum aut futurum; numquam enim perit, id quod est tria et quatuor esse septem. Neque id expectamus tanquam nondum existens, sed futurum. Patet ergo evidenter, statum quidditativum rei concipi ab omnibus hominibus tanquam praesentiam intentionalem. Fieri ergo non potest, ut aliquis concipiat statum quidditativum rerum, quin ipsum concipiat ut cognitionem. Nam idem formalissime est cognitio et praesentia intentionalis. Et necesse est, qui hoc negat, ignorare vocem cognitionis et praesentiae intentionalis; rem enim ipsam negare non potest».

¹⁴⁷ *Ibi*, p. 287b, n. 12: «Patet ergo rationem illam aeternam, qua bonum est nonum, non posse intelligi, quin concipiatur tanquam prima ratio, ac proinde ut a se existens, et quin concipiatur tanquam cognitio boni et inclinatio ad bonum. At per se notum est, inclinationem ad bonum, quae est cognitio existens a se, sola vi cognitionis inclinari ad bonum, id enim ex terminis patet. At inclinari ad bonum ex vi cognitionis et quia praedise apparet bonum, est ipsa amoris definitio».

quale il bene è bene, si troverà che essa è l'amore. Lo stesso vale per la proposizione "il vero è il vero". La conoscenza eterna è la ragione per la quale il vero è vero¹⁴⁸ – dice espressamente Pérez –, ma già sappiamo che il principio intellettuale non è tale se non è anche volitivo.

Sapevamo già che il principio di identità, secondo una dottrina remotamente plotiniana, era inteso da Pérez come autoaffezione, e qui ritroviamo questa dottrina nel contesto di un approfondimento sullo stato quidditativo.

Lo stato quidditativo è persona. Non c'è da stupirsi che, insieme alla stessa necessità eterna e immutabile sulla quale si fonda l'identità con sé di ogni ente, Pérez evochi la *sinderesi* per descrivere lo stato quidditativo. Essa è un principio che tutti i filosofi, e in generale chi pronuncia un discorso, implicano nel loro dire, pur non tematizzandola sempre. Si tratta, infatti, di un modo diverso di dire lo stesso: una legge, in senso metaforico, più alta e più eccellente delle stesse leggi umane, che include in sé l'atto dell'intendere e della volontà, oltre a un'autorità obbligatoria più alta della conoscenza e della volontà umane¹⁴⁹.

Che lo stato quidditativo sia presenza intenzionale, significa che esso è conoscenza e amore. Esso è il luogo della connessione essenziale tra soggetto e predicato, ovvero il luogo di ogni conoscibile e amabile. L'amore, infatti, trae intenzionalmente l'amante

¹⁴⁸ *Ibi*, p. 287b, n. 12: «Ergo si quis recte et attente res contempletur, ex terminis ipsis manifeste videbit rationem, qua bonum est bonum essentialiter, esse amorem, ac proinde amorem esse rationem, quare bonum est bonum. Eodem argumento ostendi potest, cognitionem aeternam esse rationem quare verum est verum».

¹⁴⁹ *Ibi*, OP I, p. 287b, n. 13: «Confirmatur haec doctrina, quia omnes Philosophi et Oratores, imo et fere omnes homines in communi sermone necessitatem naturae ad suos ordinatos motus et necessitatem illam invariabilem et aeternam, qua tenemur sequi bonum et fugere malum, et qua omnis natura debet habere bonum et carere malo, significant tanquam legem, et vocant legem, metaphora sumpta ab ipsis legibus humanis significantes esse quid praestantius et maiori auctoritatis, quam sunt ipsae leges humanae. Quod non dicerent, si sibi naturali instinctu persuasum non haberent, illam aeternam necessitatem non solum includere cognitionem et volitionem, sed in hoc genere maiorem auctoritatem, ad obligandum quam cognitio et volitio, qua lex humana constat». Lo stato quidditativo possiede un'inclinazione verso il bene, registrata dalla stessa *sinderesi*, che non è innata come quella di una pietra verso il centro della terra, ma volontaria. *Ibi*, n. 124, p. 249a: «Confirmatur illatio, quia si bonitas ut est in statu quidditativo est bonitas; malitia etiam est malitia et malitia moralis est malitia moralis. De huius autem ratione est, numquam esse faciendam et debere non fieri. Est igitur in statu quidditativo inclinatio quaedam ad bonum constituens debitum morale non faciendi malum. At inclinatio constituens tale debitum formaliter est voluntas dominativa principis et legislatoris. Quid enim magis proprium principis, quam suo nutu obligare? Et quamvis aliqui hoc debitum morale velint constitui inclinatione innata rerum, mihi id numquam persuadere potuerunt. Inclinatio enim innata tantum est sicut inclinatio lapidis in centrum, quis enim credat, totam gubernationem et administrationem mundi subici inclinationi simili inclinationi lapidis in centrum, et illi obedientiam praestari debere? Quando credibilius nos obedire debere praecipienti et nos gubernari nutu summi Principis, cuius nutus est ratio totius bonitatis non minus quam status ipse quidditativus bonitatis?».

verso l'amato e rende presente l'amante all'amato. Con la conoscenza, invece, si realizza il movimento opposto. L'oggetto è tratto verso il conoscente e l'oggetto è reso presente al conoscente. In entrambi i casi vi è una presenza intenzionale. In qualche modo, però, si può dire anche che l'oggetto in ragione dell'amore è nel cuore e nella volontà, così come si può dire che l'intelletto in ragione dell'atto del conoscere esiste nell'oggetto. All'amore e alla conoscenza conviene, così, il dire che l'oggetto esiste nella potenza intenzionale e che la potenza esiste nell'oggetto. Tuttavia, nell'affetto amoroso è maggiormente in vista l'esistenza nell'oggetto rispetto all'esistenza dell'oggetto nella potenza intenzionale, mentre nella conoscenza accade l'opposto. Si dice, infatti, che la conoscenza è presenza dell'oggetto nella potenza intenzionale, mentre l'amore è presenza ed esistenza dell'amante nell'amato¹⁵⁰.

Dalla dottrina dello stato quidditativo si inferiscono tre corollari fondamentali. Il primo è che lo stato quidditativo contiene la natura perfettissima dell'essere che appartiene alla *Deitas*. Infatti, a causa dello stato quidditativo tutte le cose sono ciò che sono. Il secondo corollario dice che lo stato quidditativo è atto del conoscere (*cognitio*), infatti, ogni verità in quanto verità si trova in esso, secondo un'esistenza che non è fisica, ma intenzionale. In effetti, la verità può essere colta soltanto da un intelletto. Infine, il terzo corollario parla dello stato quidditativo come amore di ogni bontà. Anche l'amore è presenza intenzionale, come già sappiamo, ed inclinazione al bene intenzionale, cioè al bene in quanto intenzionalmente presente nello stato quidditativo¹⁵¹.

¹⁵⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De virtutibus theologis*, disp. 7, cap. 8, op. cit., OP II, p. 298b, n. 6: «Notandum ergo est primo, per amorem trahi intentionaliter amantem ad amatum, et fieri praesentem amantem ad amatum; per cognitionem trahi obiectum ad cognoscentem, et fieri obiectum praesens cognoscenti. Utraque est intentionalis praesentia. [...] Quamvis autem etiam obiectum ratione amoris dicatur esse in corde et in voluntate; et intellectus ratione cognitionis dicatur existere in obiecto, ita ut vere conveniat cognitioni et etiam amori esse existentiam obiecti in potentia et potentiae in obiecto, tamen quia in affectu eminent ratio praesentiae et existentiae in obiecto supra rationem existentiae obiecti in potentia; et in cognitione eminent ratio existentiae obiecti in potentia supra rationem existentiae potentiae in obiecto; ideo absolute cognitio dicitur esse praesentia obiecti in potentia, amor vero esse praesentia et existentia amantis in amato».

¹⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 249a, nn. 122-123: «Hinc tria necessario videntur inferri: primum est statum quidditativum continere in perfectissimam essendi rationem, quod de Deitate omnes concedunt. Et ratio est manifesta, quia propter esse status quidditativi coetera omnia sunt id quod sunt, ergo etc. Secundo inferur, ipsum statum esse cognitionem. Nam omnis veritas ut veritas est in ipso. At id in quo est veritas ut veritas, est cognitio et in quo est omnis veritas formalissime est perfectissima cognitio ergo etc. [...] Idem probatur apertius quia pleraeque veritates sempiternae non existunt existentia physica, sed existentia veritatis tantum. Ergo in statu quidditativo non habent existentiam physicam, sed veritatis, ergo cognitam vere. Tertio tandem inferitur, statum quidditativum esse omnis bonitatis amorem. Bonitas enim ut bonitas formaliter est in amante. Sicut enim

Pérez sembra dire che, per la persona, qualunque essa sia, non è possibile uscire dall'orizzonte di ciò che appare come vero e come buono. Qualunque cosa appaia, sarà vero che qualcosa appare, e qualunque cosa appaia sarà motivo di inclinazione o di rifiuto da parte della volontà. Lo stato quidditativo è la concretizzazione dell'orizzonte di ciò che appare. Esso è la misura e la regola della verità di ciò che appare all'intelletto e della bontà di ciò che è amato dall'intelletto. Il giudizio umano, sia esso intellettuale o affettivo ha sempre implicito il riferimento a quella regola¹⁵².

se habet veritas ad intellectionem. Ita se habet bonitas <ad amantem>. Praesertim si loquamur de bonitate ut intellecta. At bonitas ut bonitas est formalissime in <statu> quidditativo bonitatisi tanquam in habent inclinationem ad ipsam bonitatem et inclinationem quidem propria amantis. Nam propria inclinatio amantis est illa, quae tendit ad bonum intentionale, quale est bonitas considerata in statu quidditativo».

¹⁵² ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, disp. 3, cap. 3, op. cit., OP I, p. 323a, n. 28: «In omni iudicio nostro involvatur cognitio scientiae divinae de veritate a nobis iudicata».

4. Le fonti del connessionismo pereziano

È emerso dai testi analizzati precedentemente la nozione di connessione essenziale, sulla quale è ora necessario soffermarci, poiché costituisce uno delle dottrine centrali del pensiero pereziano, come già altri autori hanno fatto notare¹. Il gesuita navarrino ha dato una propria risposta al problema della presenza dei molti nel Principio, senza ricorrere alla soluzione neoplatonica consistente nella distinzione tra l'Intelligenza "molteplice" e l'Uno trascendente rispetto ad essa.

4.1. Connessione essenziale e relazione trascendentale

Plotino aveva affermato che l'Intelligenza non pensa come colui che cerca, ma come colui che già possiede. Ipotizzare che vi sia qualcosa fuori dall'Intelligenza, vorrebbe dire non considerare veramente l'Intelligenza per quella che è: manifestazione dell'essere, di tutto l'essere. Tutti gli intelligibili sono dunque connessi tra loro, continuava Plotino, in una somma unità, che è l'Intelligenza stessa. Tuttavia, una tale Intelligenza non era il Principio, ma piuttosto un'emanazione del Principio, tanto quanto il suo contenuto, ovvero l'essere.

Per Pérez, al contrario, l'Intelligenza coincide con il Principio, con la *Deitas*, ma come è possibile dire che essa è connessa con tutti i proprio contenuti? Solitamente nella Scolastica medievale si era concordi nel dire che vi è una relazione reale tra le creature e Dio, mentre vi è una relazione di ragione o ideale tra Dio e le creature. In questo modo veniva preservata l'assolutezza dell'Essenza divina rispetto al mondo e ad ogni creatura attualmente esistente o soltanto possibile.

Si è fatto notare² che dal XVI secolo in poi alcuni teologi domenicani e gesuiti iniziano a porre in discussione la convinzione comune che tra Dio e le creature si dia sempre e soltanto una relazione non reale. Essi iniziarono a sostenere che vi sono relazioni eterne e necessarie – conseguenti, ad esempio, all'onnipotenza, alle idee divine o alla scienza di semplice intelligenza – che possono essere considerate come

¹ Cfr. J. SCHMUTZ, *La querelles des possibles*, cap. 10, op. cit., t. I.

² J. SCHMUTZ, *La querelles des possibles*, op. cit., p. 417 e ss.

intrinseche e inerenti alla stessa Essenza divina, venendo a costituire vere e proprie relazioni reali.

Abbiamo visto che, secondo Pérez, gli attributi divini si distinguono attraverso i connotati, secondo la soluzione data da Aureolo. La scienza di Dio si distingue dall'onnipotenza, poiché i termini connotati dai due attributi sono diversi. La distinzione, quindi, non è intrinseca a Dio, il quale è l'unica natura (*ratio*) nella quale tutti gli attributi si identificano *re et ratione*. La relazione tra gli attributi divini e i termini connotati è individuata da Aureolo in quella che la Scolastica medievale chiamava *relatio secundum dici*, e non *secundum rem*. Una tale relazione non è reale, ma è soltanto qualcosa che avviene nel linguaggio, secondo le indicazioni aristoteliche contenute in *Categorie*, 7; come quando si dice che la scienza e lo scibile stanno in relazione. Lo scibile è sempre detto in relazione a una certa scienza. In questo modo, il francescano intendeva preservare l'assolutezza della *Deitas* e la sua indipendenza rispetto ai termini connotati, che invece dovevano mantenere la loro dipendenza da Dio.

È proprio dalla *relatio secundum dici* che sorgerà la *relatio transcendentalis*. Il gesuita Diego Ruiz de Montoya nel suo trattato *De scientia Dei*, edito nel 1629, spiegherà che la relazione trascendentale tra la scienza di Dio e le creature è qualcosa che gli autori medievali avevano intravisto parlando di *relatio secundum dici* o di *respectus habitualis*. Tra questi autori, il gesuita annovera anche Aureolo, il quale parlava di alcuni attributi divini, tra i quali la scienza, come di *formalitates connotativas*³.

Vi è però un altro testo aristotelico che è individuabile come fonte del concetto di relazione trascendentale. In *Metafisica* Δ, 15, Aristotele aveva distinto tre tipi di relazione: 1) quello in cui vi è una certa unità di riferimento, che può essere una qualità, una quantità o una sostanza; 2) quello dato dal rapporto tra potenza attiva e potenza passiva attualmente esistenti⁴; e infine 3) quello che riguarda, ad esempio, il misurabile, il conoscibile e il pensabile in rapporto rispettivamente con la misura, con la conoscenza e con il pensiero. Mentre nei primi due tipi l'essenza della relazione consiste in un

³ DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *Commentarii ac disputationes de scientia Dei, de ideis, de veritate ac de vita Dei* (d'ora in poi, *De scientia Dei*), disp. 5, sec. 2, Sumpibus Sebastiani Cremoisy, Parigi 1629, 36b, n. 8: «Divina scientia essentialiter est relatio transcendentalis ad suum obiectum tam primum, quam secundarium, videlicet creaturas, non modo possibles, sed etiam existentes; quam antiquiores Scholastici vocant *habitualement respectum*, sive *relationem secundum dici*. [...] Aureolus I, dist. 27, art. 3, dub. 4 et dist. 35, part 1, inquisit. 4, col. 3 vocans huiusmodi formalitates absolutas, sed *connotativas*».

⁴ ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 15, 1020b26-30; 1020b32-1021a26.

riferimento ad altro, nel terzo tipo, il conoscibile, il misurabile e il pensabile sono relativi poiché qualcos'altro è in relazione con essi⁵. “Pensabile”, ad esempio, significa che di esso vi è un pensiero, ma il pensiero non è relativo al pensabile, altrimenti si dovrebbe ripetere inutilmente che il pensiero è pensiero di ciò di cui è pensiero⁶.

Nei primi due tipi di relazione gli estremi sono collocabili sempre all'interno di una categoria, sono in atto⁷ e si distinguono realmente. Nel terzo tipo di relazione, invece, uno dei due termini non è in atto. È questa un'altra delle caratteristiche che andranno a individuare il concetto di relazione trascendentale. Il termine della relazione trascendentale è semplicemente possibile, sebbene necessario alla relazione, la quale, a sua volta, si identifica col fondamento. Ciò comporta che la relazione trascendentale implichi una dipendenza essenziale tra fondamento e termine della relazione. Essa è intrinseca al fondamento e necessita quindi del proprio termine per costituirsi⁸; diversamente non vi sarebbe relazione e, quindi, verrebbe meno anche il fondamento. Quindi: il fondamento è dipendente essenzialmente dal termine; ciò che, in fondo, Aristotele non aveva detto esplicitamente nella *Metafisica*. In altri termini, la relazione trascendentale è quel tipo di relazione per la quale non si può intendere il fondamento senza intenderne indirettamente (*in obliquo*) anche il termine.

La relazione trascendentale così intesa nasce dall'integrazione del testo di *Metafisica* Δ, 15 con il testo di *De anima*, II, 4, già commentato a suo tempo. Qu, Aristotele spiega che per conoscere le potenze dell'anima è necessario partire dai loro atti, ma per capire i loro atti è necessario innanzitutto studiare i loro oggetti propri, come il sensibile e il conoscibile. Il gesuita Juan de Salas, per parlare della relazione tra volontà e fine ultimo si richiamerà a entrambi i testi, come fonti della relazione trascendentale. Ricorda, infatti, che in *Metafisica* Δ, 15 Aristotele enumera non solo le relazioni tra la potenza attiva e la potenza passiva, nelle quali gli estremi sono entrambi in atto – come ciò che scalda e ciò che è riscaldato –, ma anche le relazioni trascendentali e intrinseche alla potenza attiva e alla potenza passiva, in cui uno dei due

⁵ *Ibi*, V, 15, 1020b30-32; 1021a26-31.

⁶ *Ibi*, V, 15, 1020b31-33: «Il pensabile, infatti, significa che di esso c'è un pensiero, ma il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero; altrimenti si ripeterebbe due volte la medesima cosa».

⁷ JUAN DE SALAS S.J., *Disputationum in Primam Secundae Divi Thomae* (d'ora in poi, *In I^a-II^{ae}*), tr. 1, disp. 3, sec. 1, Ex Officina Gabrielis Graells et Gerardi Dotil, Barcellona 1607, t. I, p. 22a, n. 6: «Sicut enim realis relatio praedicamentalis requirit subiectum realiter existens, ita terminum realiter existentem, ideoque una conditio relationis realis praedicamentalis est versari inter extrema actu existentia»; *ibi*, tract. 13, disp. 11, sec. 3, t. II, n. 41, p. 631a: «Relatio praedicamentalis tantum est ad res physice existentes».

⁸ *Ibi*, t. I, p. 22a, n. 7: «Relationem transcendentalem esse intrinsecam et essentialem rei».

termini non è attualmente esistente, come la relazione tra la scienza e lo scibile. Proprio per questo motivo, spiega il gesuita, non si può parlare di relazione predicamentale⁹.

Secondo Salas bisogna che il rapporto e la relazione, ovvero l'ordine all'oggetto, siano qualche cosa di intrinseco e sostanziale all'atto della potenza, e non qualcosa di estrinseco e accidentale. Infatti, le relazioni degli atti, delle potenze e delle disposizioni dell'anima verso i loro oggetti sono intrinseci e sostanziali, e sono detti infatti trascendentali (*transcendentales*) e i due estremi della relazione non possono essere separati né nella realtà né con l'intelletto, come non è possibile rompere l'ordine che la materia ha verso la forma, o l'ordine che l'accidente ha verso il proprio soggetto¹⁰. La fonte remota di questo insegnamento è proprio il testo già richiamato del *De anima* aristotelico¹¹.

Salas prosegue dicendo che come non vi è ripugnanza al darsi di un'entità che sia semplicemente ordine puro verso un termine realmente esistente, come avviene per la categoria di relazione (*categoria ad aliud*), così non vi è contraddizione nel darsi di un'entità che sia semplicemente ordine puro o misto ad un qualche termine possibile, come avviene nella relazione tra la materia e la forma, per il soggetto e l'accidente, per la potenza e l'atto, per l'atto e l'oggetto. Se non che, l'ordine a un termine soltanto possibile non appartiene al genere della relazione (*genus ad aliud*), quindi sarà del genere di qualcosa di assoluto, come una qualità, o una categoria diversa da quella di

⁹ *Ibi*, tr., 1, disp. 7, sec. 1, p. 94a, n. 6: «Aristoteles 5 Metaphysicae cap. 15 inter relationes numerat eas, quae sunt inter potentiam activam et passivam, ut calefactivi ad calefactibile, et e contra, quas esse transcendentales et intrinsecas potentiae activae et passivae multi docent et simiiter scientiae ad scibile, cuius etiam meminit Aristoteles ibi nam ad rem non existentem relatio praedicamentalis esse non potest»; *Ibi*, tr. I, disp. 3, sec. 1, p. 22a, n. 6: «Videtur scientia ad scibile nullam esse relationem realem praedicamentalem, sed transcendentalem tantum»; *ibi*, tract. 2, disp. 4, sec. 2, n. 13, p. 244a: «Non minus respicit scientia in communi scibile in communi quam scientia in particulari scibilem in particulari, ergo si scientiam in communi respicit scibile in communi relatione transcendentali intrinseca, etiam scientia in particulari scibile in particulari».

¹⁰ *Ibi*, tr. 1, disp. 7, sec. 1, p. 93a-b, n. 6: «Neque dici potest habitudinem et relationem seu ordinem ad obiectum non esse quid intrinsecum et substantiale actui, sed accidentale et extrinsecum. Nam revera respectus et relationes actuum, potentiarum et habituum ad sua obiecta intrinseci sunt et substantiales, sunt enim transcendentales, a quibus res ipsae nec re, nec intellectu divelli possunt, sicut nec ordo ad materiam potest re vel intellectu separari a forma nec ordo ad formam potest separari ullo modo a materia nec ab accidenti ordo eius ad subiectum, etc».

¹¹ *Ibi*, p. 93b, n. 6: «Aristotele 2 Anima tex. 33 et 2 Ethico, tex. 16 docent potentias per ordinem ad actus, et obiecta definiendas esse. Sic etiam omnes docent et definiunt potentias et habitus, itemque actus per ordinem ad obiecta nec aliquid inveniunt magis intrinsecum per quo definiri debeant aut possint».

relazione. In questo modo si dovrà constatare che vi è qualcosa di assoluto che, tuttavia, è insieme intrinsecamente ed essenzialmente ordine ad altro¹².

La relazione trascendentale entrerà in campo teologico a definire i rapporti tra Dio e i possibili. Se ne parlerà prevalentemente nei trattati *De visione Dei*, *De scientia Dei* o *De potentia Dei*, ma anche nei trattati di fisica al momento di indagare il concetto di causa e la sua relazione con l'effetto. La relazione trascendentale verrà indicata anche come *respectus transcendentalis* o *respecus transcendens*, e segnalata anche da termini quali *connexio*, *coexigentia* e *coexistentia*, sebbene vi siano almeno due eccezioni di rilievo, tra i gesuiti, che si oppongono a quest'ultima sinonimia: Francisco Suárez e il napoletano Girolamo Fasolo (1567-1639).

4.2. Francisco Suárez

Nel trattato *De Deo uno et trino*, al momento di affrontare il tema della visione di Dio, Suárez si chiede se i beati, vedendo Dio, vedano in Esso anche tutte le creature. La questione non è per niente nuova, e non riguarda la conoscibilità dell'essere che le creature possiedono in Dio, poiché esse sono la stessa Essenza creatrice – secondo l'espressione già incontrata in Tommaso – che le contiene tutte eminentemente. Quindi, è chiaro che, se la conoscenza delle creature viene presa in questo primo senso, i beati, vedendo Dio, vedono l'essere delle creature, sebbene non si possa dire che in questo modo conoscano le creature in senso formale¹³. Vi è, poi, un secondo senso nel quale

¹² *Ibi*, pp. 93b-94a, n. 6: «Sicut non repugnat dari entitatem, quae sit purus ordo ad terminum vere existentem, quae entitas ut plurimum est de categoria ad aliquid, ita nullo modo videtur repugnare dari entitatem quae sit purus vel mixtus ordo ad terminum aliquem possibilem, ut materiae ad formam, formae ad materiam, seu effectum formalem, subiecti ad accidens, accidentis ad subiectum, vel inhaerentiam, potentiae vel habitus ad actum, actus ad obiectum, vel finem, etc. Ordo autem ad terminum tantum possibilem non est de genere ad aliquid, ergo erit de genere aliquo absoluto, et sic erit qualitas aut aliud absolutum, et sic aliquid absolutum dicit intrinsece ordinem ad aliud»; *ibi*, n. 7, p. 94a: «Relationem transcendentalem de essentia absoluti esse posse, imo interdum totam absoluti essentiam in quo autem transcendens relatio a predicamentali differat»; *ibi*, tract. 13, disp. 14, sec. 3, n. 7, p. 677a: «Relatio transcendens, nisi sit purus modus intrinsecus sicut intensio vel extensio vel effectus formalis vel unio, semper est directe in aliquo genere absoluto, ut potentia et actus, quae sunt relationis transcendentales ad obiecta, et figuras ad quantitatem, sunt in genere qualitatis».

¹³ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Divina substantia*, Lib. II, cap. 25, op. cit., p. 144b, n. 1: «Supponendum vero imprimis est, creaturas dupliciter posse considerari uno modo secundum esse, quos habeant in Deo, quod quidem esse est formaliter in ipso Deo et ratione illius creatura dicitur esse eminenter in Deo, et ratione illius creatura in Deo non est creatura, sed est ipsa creatrix essentia, iuxta illud Joannis 1: *Quod factum est in ipso vita erat*, secundum probabilem sensum Augustini et aliorum: quapropter cognoscere creaturas hoc modo non est cognoscere creaturas formaliter. Unde clarum est, omnes beatos videre

intendere la conoscenza delle creature in Dio, per il quale si evoca la possibilità che i beati possano vedere l'essenza propria delle creature, conoscendo non solo la loro perfezione, ma anche le imperfezioni che le contraddistinguono¹⁴.

La domanda iniziale, quindi, riguarda innanzitutto la possibilità di conoscere formalmente le differenti essenze delle creature in Dio o nel Verbo divino, con lo stesso atto con il quale si vede Dio. Ora, affinché questo sia possibile bisogna che gli oggetti visti, ovvero Dio e le creature, intrattengano tra loro una qualche relazione (*habitus*)¹⁵.

Suárez ritiene che si possano vedere le creature in Dio per la stessa visione per la quale Dio è visto e nello stesso Dio¹⁶. Inoltre, attraverso la visione di Dio le creature possono essere viste come in una causa e in un mezzo conosciuto (*medium cognitum*), per il quale e nel quale le cose sono viste per semplice intuito e senza alcuna argomentazione¹⁷. La ragione della posizione suareziana è tratta direttamente dal *De divinis nominibus*: Dio vede in sé, come in una causa, le creature, per lo meno come possibili, quindi le essenze divine possono essere viste nello stesso modo in quella causa, anche da parte di una visione creata¹⁸.

creaturas secundum illud esse, quod habent in Deo». Come si può notare, Suárez non cita Tommaso, ma il *Commento al Vangelo secondo Giovanni* di Agostino, nel quale non è utilizzata l'espressione *creatrix essentia*, ma è presente la metafora più problematica delle idee nella mente dell'artefice che sono vita dell'anima prima di essere realizzate. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *In Iohannis*, I, 16-17, op. cit.

¹⁴ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De divina substantia*, Lib. II, cap. 25, op. cit., p. 144b, n. 1: «De hoc ergo non est quaestio, sed de cognitione, quae terminatur ad creaturas secundum proprias essentias earum, cognoscendo non solum perfectionem, quam habent in Deo, sed etiam quam habent, vel possunt habere in se cum imperfectione admixtam: id est cum limitatione et distinctione earum inter se».

¹⁵ *Ibi*, 145a, n. 2: «Cognoscere in Verbo proprie et formaliter, prout nos loquimur, in primis requirit, ut eodem actu, specie et lumine quo videtur Verbum, creatura, quae in Verbo videri dicitur. Tunc enim formaliter cognoscitur per ipsammet visionem beatificam, qua videtur Deus, seu Verbum: deinde requirit habitudinem aliquam inter ipsa obiecta».

¹⁶ *Ibi*, p. 146a, n. 7: «Secunda opinio affirmat, posse videri creaturas in Deo per eandem visionem, quia ipse Deus videtur et in ipso Deo. Quam sententiam veram esse censeo et ad eam explicandam dico primo, videntes Deum, eadem visione videre possunt creaturas aliquas, iuxta perfectionem suae visionis».

¹⁷ *Ibi*, p. 151a, n. 20: «Dico ergo secundo. Per visionem Dei possunt videri creaturae in Deo tanquam in causa et medio cognito per quod et in quo alia simplici intuitu et sine discursu videntur».

¹⁸ *Ibidem*: «Ratio est, quia Deus videt in se, ut in causa, creaturas, saltem ut posibles, ergo etiam per visionem creatam divinae essentiae possunt hoc modo in illa videri. Antecedens est sententia Dionysii, cap.7, de Divinis nominibus, ubi de Deo sic loquitur: *Divina mens omnia continet scientia, quae secreta est omnibus, quod per causam rerum omnium in se omnium rerum scientiam anticipatam habet*, et infra: *Neque enim ea, quae sunt ex his quae sunt discens, novit divina mens, sed ex se et in se per causam rerum omnium cognitione, scientia, essentiamque anticipatam et ante comprehensam habet. Non quod per speciem sincula consideret, sed quod uno causae complexu omnia sciat et contineat, etc.*; et concludit: *Se ipsam ergo noscens Divina sapientia novit omnia. Quod multis verbis prosequitur tam aperte, ut vix potuerit clarioribus verbis id docere».*

Gli autori che sostengono il contrario, secondo Suárez, non potendo contraddire l'autorità di Dionigi, la espongono a loro piacimento (*exponunt Dionysium, ut volunt*)¹⁹. Il loro intento è quello di preservare l'assolutezza di Dio, negando che l'Essenza divina intrattenga un qualche tipo di relazione reale, predicamentale o trascendentale verso le creature possibili. Da qui, l'impossibilità che i beati conoscano le creature possibili in forza della visione dell'Essenza divina²⁰.

In quanto è qualcosa di assoluto, l'Essenza divina non può condurre alla visione di altro per mezzo di sé, poiché il suo essere non è formalmente della stessa natura della cosa che dovrebbe permettere di vedere. Non è sufficiente nemmeno dire che vi sono attributi di Dio, come l'onnipotenza, che dicono una relazione di ragione verso le creature, poiché quella relazione di ragione non è in Dio, ma è soltanto prodotta dall'intelletto umano *in via*. L'Essenza divina non può essere, dunque, la ragione per la quale si conosce la creatura in Dio o per la quale si coglie Dio stesso insieme alla relazione alla creatura, poiché per quella essenza si vede Dio, e quindi Dio per come è in se stesso, ovvero come qualcosa di assolutissimo (*res absolutissima*)²¹, indipendente da qualunque relazione.

Il fondamento di questa argomentazione è l'idea che ciò che è assoluto non possa fare da mezzo o da ragione del conoscere qualcosa di distinto, la cui perfezione e natura non contiene in sé formalmente. Suárez, invece, ritiene che questo possa accadere senza che ciò conduca a trattare l'assoluto come qualcosa di realmente relativo. In altri termini, che qualcosa di assoluto possa fare da mezzo di conoscenza per altro, non comporta la presenza, nell'essenza del mezzo, di una relazione reale, perché non è necessario che il mezzo del conoscere sia qualcosa di relativo²².

¹⁹ *Ibi*, p. 151b, n. 21: «At mero auctores contrariae sententiae consequenter negant, Deum scire creaturas in se ipso ut in causa, exponuntque Dionysium, ut volunt: nam illi contradicere non audent».

²⁰ *Ibi*, p. 151b, n. 22: «Sed aiunt: divina essentia, virtus et potentia est res in se omnino absoluta, nullum habens respectum realem, nec praedicamentalem, nec transcendentalem ad creaturas posibles; ergo fieri non potest, ut ex vi visionis essentiae, creaturae posibles cognoscantur».

²¹ *Ibi*, p. 151b-152a, n. 22: «Quia res absoluta ut absoluta, quae in suo esse formaliter non est alia, non eiusdem rationis cum illa, non potest ferre videntem ipsam, in cognitionem alterius rei formaliter dissimilis. Nec vero sufficit, quod omnipotentia Dei, verbi gratia, dicat relationem rationis in Deo non est, sed ad intellectu viatoris fingitur: non ergo potest esse ratio cognoscendi creaturam in Deo, vel Deum cum habitudine ad creaturam, cum per illam videatur Deus, ut in se est, atque adeo, ut res absolutissima».

²² *Ibi*, p. 152a, n. 23: «Ad argumentum ergo negatur consequentia, et id, quod in probatione eius assumitur, scilicet, rem absolutam non posse esse medium et rationem cognoscendi aliam rem distinctam, cuius perfectionem et naturam in se formaliter non continet. Hoc enim est totum fundamentum oppositae sententiae quod tanquam per se notum supponere videtur arguens, cum illud non probet, nisi vel quia unum prois cognitum non ducit in cognitionem alterius, praeterquam illius, ad quod refertur [...]. Dico

Affinché un oggetto conosciuto porti alla conoscenza dell'altro da sé è sufficiente che contenga eminentemente quest'ultimo e che entrambi abbiano una connessione tra loro, in modo tale che uno risulti o possa emanare dall'altro, anche nel caso in cui entrambi siano qualcosa di assoluto. È diverso infatti dire che una cosa è relativa (*respectiva*) e dire che una cosa – per il fatto che ha una connessione con un'altra cosa – ha l'essere proprio di ciò che sgorga da altro o ha l'essere proprio di ciò che produce da sé la cosa con la quale è connesso²³. Ad esempio, l'atto creatore, se guardato dalla parte di Dio, è lo stesso essere eterno di quest'ultimo; dunque è una cosa assoluta in sé e non possiede di per sé alcuna relazione reale o di ragione. Ciò nonostante, una volta che l'atto creatore è posto in Dio, Egli causa da sé (*ex se*) la creatura nel tempo²⁴.

Insomma, Suárez distingue il concetto di relazione dal concetto di connessione. In particolare, Suárez nega che si dia anche una relazione trascendentale tra Dio e le creature possibili. Riguardo alla conoscenza che Dio possiede delle creature possibili, il gesuita di Granada spiega che Dio, comprendendo se stesso, comprende anche la sua onnipotenza e, quindi, quella comprensione transita anche sulle creature possibili. Tuttavia, mentre la potenza conoscitiva creata è caratterizzata dal possedere una relazione trascendentale (*habitus transcendentalis*) con l'oggetto, dal quale riceve la specie intelligibile, questo non si può dire della potenza conoscitiva divina. In presenza della relazione trascendentale, alla potenza conoscitiva creata non è necessaria la connessione. Ciò che la relazione trascendentale compie nella potenza conoscitiva creata, in Dio è svolto dalla sua capacità di contenere in senso eminente e dalla dipendenza essenziale (*essentialis dependentia*) delle creature possibili dall'Essenza creatrice²⁵.

igitur, ut aliqua res cognita sit medium ad cognoscendum aliam diversam, etiam quidditative et secundum proprium conceptum eius, non esse necessarium, ut ad illam dicat respectum realem, aut enim nullum esse potest tale medium, quod cognitum, ducat ad cognoscendum aliud, vel certe non oportet esse relativum».

²³ *Ibi*, p. 152b, n. 24: «Ut ergo aliquod obiectum cognitum ducat in cognitionem alterius rei diversae, satis est, quod illam in se eminentes contineat, et quod talem inter se habeant connexionem, ut una ex alia resultet, vel emanare possit, etiam si utraque omnino absoluta sit. Aliud enim est, rem esse formaliter respectivam: aliud vero talem esse, ut habeat cum alia connexionem, vel emanantis ab illa, o ex se producentis illam».

²⁴ *Ibidem*: «Actus enim creandi, quatenus ex parte Dei intelligitur esse ab aeterno in Deo, absoluta res est in se, nullumque respectum realem habet, nec rationis secundum se: et nihilominus est, ut semel positus in Deo, et ex se inferat creaturam suo tempore».

²⁵ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 6, op. cit., p. 737a, n. 9: «Deus comprehendendo sese, comprehendit omnipotentiam suam, et ideo necessario illa comprehensio transit ad creaturas ut possibiles. Potest quidem assignari differentia, quia potentia creata dicit transcendentalem habitudinem ad

È possibile, dice Suárez, che tra cose assolute come Dio e le creature possibili si dia una qualche connessione di causalità (*connexio causalitatis*) che fonda la relazione o reale o di ragione, ma formalmente tale connessione non è una relazione²⁶. L'angelo, ad esempio, conoscendo quidditativamente la propria sostanza, conosce di essere tale da non avere da sé la propria essenza attuale, ma di averla da altro. Ora, ciò da cui riceve l'esistenza attuale non è conosciuto dall'angelo per una relazione in senso formale, poiché per conoscere la relazione è necessario che prima si conosca il fondamento e il termine della relazione. In questo caso, invece, ciò che l'angelo conosce lo conosce penetrando la propria natura che, pur essendo qualcosa, rimanda così ad altro²⁷.

Se non che, l'angelo non conoscerà l'essenza dell'altro da sé, a cui la conoscenza della propria essenza rimanda, poiché il mezzo del conoscere è di ordine inferiore rispetto all'oggetto da conoscere. Se, però, il mezzo del conoscere fosse di ordine superiore rispetto al conosciuto, potrebbe condurre l'angelo a una conoscenza quidditativa dell'altro da sé. È ciò che avviene quando l'angelo per mezzo della conoscenza della propria natura, conosce anche le passioni e le proprietà che sono virtualmente contenute in essa e da quella sgorgano²⁸.

Come si vede la connessione di tutte le cose è introdotta da Suárez per risolvere un problema teologico, ma è una categoria concettuale che è di natura gnoseologica. La connessione, infatti, è una sorta di inferenza dalla conoscenza di un'essenza a ciò che quella essenza virtualmente contiene, non è una relazione né reale né di ragione. L'essenza dell'angelo, per stare all'esempio suareziano, non contiene formalmente le sue proprietà e nemmeno si può dire che sia relata ad esse. Piuttosto essa le contiene

obiectum, a quo speciem sortitur, quod de divina potentia dici non potest. Verumtamen non oportet connexionem inter obiectum et potentiam quoad cognosci ex eadem ratione oriri: sed quod in creaturis facit habitudo potentiae ad obiectum, in Deo potest efficere eminentialis continentia effectuum in potentia et essentialis dependentia creaturarum possibilium a creatrice essentia».

²⁶ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De divina substantia*, Lib. II, cap. 25, op. cit., p. 152b, n. 24: «Est ergo inter absolutas res quaedam connexio causalitatis, quae fundat relationem, vel realem vel rationis: formaliter tamen relatio non est»; *ibi*, Lib. II, cap. 9, p. 227b, n. 13: «Verum esse potentiam habere cum obiecto necessariam connexionem [...] non quidem relationis realis et termini, nulla enim talis relatio est in Deo ad creaturas, sed est necessaria connexio causalitatis».

²⁷ *Ibi*, p. 152b, n. 25: «Unde angelus cognoscendo quidditative substantiam suam, cognoscit, talem esse, ut non ex se habeat esse actualis essentiae, sed ab alio habere debeat, quod non cognoscit per solum formalem respectum, quia, ut dixi, potius ad cognoscendum respectum prius cognoscit fundamentum et terminum, saltem prioritare naturae, vel rationis. Cognoscit ergo intime penetrando naturam illius rei absolutae».

²⁸ *Ibidem*: «Haec autem cognitio non erit quidditativa respectu alterius rei, quae per aliam cognoscitur, quando medium fuerit inferioris ordinis. At si fuerit superioris ordinis, a priori, poterit ducere in cognitionem quidditativam alterius. Sic idem angelus cognoscendo suam absolutam naturam, cognoscit passionem et proprietates, quae in illa virtute continentur, et ab illa manare possunt».

eminentemente²⁹. Allo stesso modo, spiega Suárez, bisogna intendere la dottrina per la quale l'Essenza divina contiene eminentemente tutte le cose, per il fatto che le creature possibili sgorgano da quella, o in quanto sono nell'essere possibile, in quanto possono essere per una qualche partecipazione all'essere divino, o in quanto sono nell'essere attuale, nel caso in cui sopraggiunga la volontà di Dio³⁰.

Bisogna precisare che le cose non sono conosciute in Dio "a guisa di quello" (*instar illius*), come se conoscere le creature in Dio volesse dire conoscerle per un qualche confronto con Dio o per una qualche convenienza o somiglianza con Dio. Al contrario, le creature sono conosciute attraverso Dio in senso esatto e per un concetto che le rappresenta in senso proprio e assoluto³¹.

Ad ogni modo, Suárez nega che vedere l'Essenza divina significhi necessariamente vedere tutte le creature possibili, tutti gli individui e tutte le ragioni specifiche che sono contenute in Dio, poiché come dice Tommaso non è necessario che chi vede la causa veda anche tutti gli effetti nella causa, a meno che non comprenda la causa, ovvero non la conosca in moto totale. Questo però non accade ai beati, i quali vedono Dio, ma non lo comprendono, quindi non è necessario che vedano tutti gli effetti possibili contenuti in Esso³².

²⁹ *Ibi*, p. 153a, n. 25: «Nos enim quando a priori cognoscimus proprietatem per essentiam rei, non id cognoscimus per relationem propriam inter illa, sed per connexionem naturalis dimanationis, quem colligimus ex ipsa essentia rei in se absolute cognita: qui ergo habet altius lumen, poterit eandem proprietatem cognoscere in ipsamet natura altius cognita. Tunc ergo per cognitionem unius rei absolutae devenit quis in cognitionem alterius rei diversae formaliter; nam substantia angeli absoluta est, et non dicit relationem ad suam proprietatem, nec illam in se formaliter continet, sed eminenter et proprietatem etiam in se potest esse absoluta res et distincta ab essentia, a qua manat».

³⁰ *Ibidem*: «Ad hunc ergo modum intelligendum est, in essentia divina, quae in se quidem absolutissima res est, tamen creaturas omnes posibles ita in se eminenter continet, ut ab illo quodammodo creaturae manent, vel in esse possibili, quatenus esse possunt per aliquam participationem illius divini esse, vel in esse actuali, si voluntas Dei accedat».

³¹ *Ibi*, p. 153b, n. 26: «Quando unum per aliud cognoscitur dicto modo, non cognosci *instar illius*, quia hoc significat unum cognosci per quamdam comparisonem ad aliud, vel per convenientiam, seu similitudinem cum illo. Non cognoscuntur autem hoc modo creaturae in Deo [...]. Id ergo, quod per aliud medium cognitum exacte cognoscitur, tale cognoscitur, quale est et per conceptum non minus proprie et absolute repraesentantem naturam eius, quam si illud solum directe repraesentaret».

³² *Ibi*, Lib. II, cap. 26, pp. 160b-161a, n. 10: «Dico primo, non esse necessarium, ut qui videt Deum, videat in eo omnes creaturas posibles, neque quoad individua omnia, neque quoad rationes específicas. Haec est sententia divi Thomae 1 part., quaest. 12, art. 7 et 8, et 3 part., quaest. 10, art. 2 et lib. 3, contra Gentes, cap. 55 et 56, et de Veritate, quaest. 8, rt. 4 et 5, et quaest. 20, art. 5, et in 3, dist. 14, quaest. 2, et in 4, dist. 46, quaest. 2 [...]. Ratio D. Thomae est, quia creaturae videntur in Deo tanquam effectus in causa, non est autem necesse, ut visa causa, videantur in Deo tanquam effectus in causa, non est autem necesse, ut visa causa, videantur omnes effectus in illa virtute contenti; nisi causa comprehenditur, cum ergo beati videntes Deum, ipsum non comprehendat, non est necessarium, ut in eo videntur omnes effectus posibles».

È certamente vero che le cose in Dio si identificano con Lui; ma, secondo un diverso modo di considerazione, le essenze, cioè le nature possibili, sono distinte da Dio. Quindi, dall'identità delle creature con Dio non si può desumerne la necessaria visione in Dio³³.

Secondo Suárez, nemmeno la connessione tra Dio e le creature possibili, di cui abbiamo parlato precedentemente, costringe a porre la necessità che il beato vedendo Dio veda tutti gli effetti da Esso producibili, poiché la visione può essere imperfetta e tralasciare molti effetti contenuti nella causa³⁴.

Gli avversari, però, ribattono che la posizione di Suárez sostiene che le creature possono essere viste nel Verbo divino, una volta che sia vista l'Essenza divina, a causa di una qualche connessione tra le creature in quanto possibili e Dio in quanto onnipotente. E sebbene tale connessione non sia una relazione, essa consiste in un contenere secondo eminenza (*continentia eminentialis*) di qualcosa in qualcos'altro e nella naturale dipendenza delle creature da Dio. Questo dovrebbe essere sufficiente a garantire la visione necessaria delle creature in Dio, poiché la connessione di una cosa con l'altra e di tutte le cose insieme è necessaria³⁵.

A una tale obiezione Suárez risponde che essa sarebbe fondata se, invece di vedere Dio, i beati lo comprendessero. La distinzione risale ai capitoli 8 e 9 dell'*Epistola 147* di Agostino³⁶. Infatti, nel vedere la causa può accadere che tra le cose che si vedono

³³ *Ibi*, p. 161a, n. 10: «Licet creaturae posibles secundum illud esse, quio in Deo habent, non distinguantur a Deo: tamen secundum proprias essentias, seu naturas posibles revera sunt distinctae a Deo, ergo ex vi identitatis non est necesse, illas omnes videri viso Deo».

³⁴ *Ibidem*: «Quod vero nec sit necessarium ex vi alicuius connexionis; probatur, quia nulla potest assignari, quia potest esse tam imperfecta visio Dei, ut possit in causa illa penetrare omnes effectus eius; ergo potest cognosci non cognitum in ea omnibus proprietatibus eius et similiter poterit etiam videri, non cognitum omnibus particularibus obiectis eius».

³⁵ *Ibidem*: «Dicunt tamen auctores oppositae sententiae ex parte obiecti esse repugnantiam, supposita nostra sententia. Asserimus enim posse creaturas videri in Verbo, visa essentia Dei, propter connexionem quamdam, quae est inter creaturas ut posibles, et Deum ut omnipotentem, quae licet non consistat in relatione, consistit in continentia eminentiali unius in alio, et naturali dependentia creaturae, a Deo. At haec ratio mere necessaria est et aequae habet locum respectu omnium creaturarum possibilem; ergo, si quaelibet videri potest, omnes necessario videntur, quia eadem est necessitas respectu unius et alterius et omnium simul, quae cuiuslibet per se sumptae».

³⁶ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Epistula 147*, 8-9, 21, Migne PL 33, coll. 596-622: «Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt; sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae, circumspicere autem potes fines annuli tui. Exempli gratia duo posui, quorum alterum ad mentis obtutum, alterum ad corporales oculos pertinet: visus enim, sicut ille ait, ad utrumque referendus est, id est et ad oculos et ad mentem». Nei trattati scolastici, il luogo testuale della distinzione tra “vedere” e “comprendere” è indicato come *Epistula 112*, cap. 8. Cfr. e.g. JUAN DE SALAS S.J., *In I^a-II^{ae}*, q. 3, tract. 2, disp. 4, sec. 6, op. cit., p. 278b,

nella causa alcune siano viste meglio e altre meno, sebbene rimangano tra loro connesse³⁷. La visione, infatti, si distingue dalla comprensione. Vedendo Dio si vede un oggetto infinitamente conoscibile e insieme si vede che l'oggetto non è visto in tutta la sua infinità conoscibilità, poiché la visione non è infinitamente conoscitiva³⁸. Comprendere, invece, significa conoscere tutto dell'oggetto per quanto è conoscibile. Se, quindi, Dio è un oggetto infinitamente conoscibile, sarà necessaria una capacità di conoscere infinita, ma la visione non è capace di questo³⁹.

È chiaro che se le cose stanno in questo modo, la connessione essenziale di tutte le cose con Dio è, per Suárez, qualcosa di fondato nella stessa Essenza divina, a cui l'intelletto umano può accedere in un grado maggiore o minore. La connessione necessaria è un altro nome della capacità che Dio possiede, o in generale che ogni causa possiede, di contenere tutti i propri effetti virtualmente. Si potrebbe dire che anche per Suárez, in Dio l'“è” e il “perché” delle singole cose coincidano⁴⁰.

n. 80: «Loquitur de comprehensione, qua quid cognoscitur quantum cognoscibile est, ita ut nihil eius lateat vidente. Quo pacto dicit Augustinus epist. 112, cap. 8 aliud est videre, aliud est totum videndo comprehendere, quando quidem id videtur quod praesens utcumque sentitur, totum autem comprehendere videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspecti possunt sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae, circumspectere autem potes fines annuli tui. Exempli gratia duo posui quorum alterum ad mentis obtutum, alterum ad corporales oculos pertinet»; *ibi*, p. 288a, n. 95: «Cognoscere autem rem secundum omnem rationem est rem comprehendere stricte et in rigore, seu simpliciter, et absolute. Probatur primo ex Patribus. Nam Augustinus epist. 112, c. 8 ait aliud est videre, aliud totum videndo comprehendere; quandoquidem id videtur, quod praesent utcumque, sentitur, totum autem comprehenditur videntem, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspecti possunt, sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae circumspectere etiam potes fines annuli tui»; GIROLAMUS FASOLUS S.J., *In primam Partem Summae Sanctae Thomae Commentaria*, q. 12, a. 7, dub. 4, Sumptibus Ludivici Prost haeredis Roville, Lione 1622, t. I, p. 504b, n. 11: «Ergo Augustinus epist. 112 ad Paulinam, de videndo Deo, c. 8 initio tractans ex professo de cognitione Dei, apertissime distinguit visionem a comprehensione in universum, atque adeo visionem Dei a comprehensione Dei».

³⁷ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De divina substantia*, Lib. II, cap. 26, op. cit., p. 161a-b, n. 10: «At hoc vero respondemus, recte procedere, si obiectum ipsum primum perfecte comprehenderetur: tamen cum in modo videndi sit inaequalitas, non esse necessarium, ut connexio illa, quae est inter causam et effectus exacte videatur quoad omnes effectus in particulari; nam recte fieri potest, ut in eadem causa magis, vel minus visa plures, vel pauciores effectus videantur».

³⁸ *Ibi*, Lib. II, cap. 29, p. 178a, n. 14: «Quia obiectum est cognoscibile infinite, et visio non est infinite cognoscitiva, unde licet videns essentiam Dei, videat ipsam esse infinite cognoscibilem, tamen simul videt a se non infinite videri, et ita suam visionem non habet modum adaequatum obiecto, et ideo non comprehendere illud».

³⁹ *Ibidem*: «Cum Deus sit obiectum infinite cognoscibile obiective, non potest comprehendi, nisi infinite cognoscatur: non potest autem infinite cognosci, nisi per virtutem infinitam, quia nulla minor potest penetrare omnia infinita cognoscibilia, quae in eo latent. Non potest autem esse vis cognoscendi infinitam nec visio sic infinita, nisi increata est».

⁴⁰ *Ibi*, Lib. II, cap. 27, p. 168b, n. 11: «Deus in seipso creaturas continet et perfectissimo modo illas comprehendit, non solum essentias et virtutes earum cognoscendo, sed etiam causalitates et omnes causalitates et omnes determinationes earum, quae vel futurae sunt, vel futurae essent, si tales creaturae fierent».

Se non è necessario che, vedendo Dio, si vedano anche tutte le creature fin nei loro aspetti particolari, sembrerebbe che sia necessario per lo meno vederle in modo indeterminato. Ma la dottrina suareziana prevede che si dia una connessione necessaria dell'Essenza divina o dell'onnipotenza di Dio con tutta la totalità dei singoli effetti e non soltanto con le creature secondo la loro natura determinata o secondo la loro specie comune⁴¹.

Sebbene il gesuita granadino ammetta una connessione necessaria tra Dio e i possibili, egli esclude che vi sia una dipendenza di Dio dagli oggetti che sottostanno alla Sua onnipotenza, i quali sono piuttosto dipendenti da esso, poiché costituiti e denominati da Dio nella loro possibilità⁴². Tuttavia, la possibilità delle cose è strettamente collegata alla loro intrinseca non-ripugnanza, per questo è di per sé necessaria⁴³. È per marcare una differenza tra la necessità propria dell'Essenza divina e la necessità propria delle creature possibili che Suárez introduce quella distinzione tra possibilità positiva e possibilità negativa che, come si è visto, Pérez contesta. La possibilità positiva è quella che le creature possiedono grazie alla dipendenza dall'onnipotenza di Dio, mentre la possibilità negativa è, appunto, la non-ripugnanza, ovvero la loro intrinseca incontraddittorietà⁴⁴.

Anche affrontando il tema della scienza divina dei possibili, riemerge il tema della connessione necessaria. Suárez spiega che non è necessario porre due diversi atti di

⁴¹ *Ibi*, Lib. II, cap. 26, p. 162b, n. 13: «Dices: quamvis non sit necessarium aliquam determinate videre, potest esse necessarium videre aliquam saltem indeterminate, id est, hanc, vel illam. Respondetur tamen, in praesenti materia non posse hoc rationabiliter dici: nam qua ratione quaelibet creatura secundum propriam et determinatam naturam, non habet necessariam connexionem cum visione Dei secundum communem speciem eius, eadem ratione, neque collectio omnium creaturarum secundum proprias naturas earum habet huiusmodi connexionem, quia divina essentia, vel omnipotentia ad totam collectionem eodem modo quoad singulos effectus comparatur».

⁴² *Ibi*, p. 162b, n. 14: «Declaratur, quia licet omnipotentia Dei sit alterius ordinis a qualibet potentia creata et non recipiat speciem a suo obiecto, sicut inferiores potentiae, nec relationem ad illud habeat: tamen in hoc habet aliquam convenientiam, quod necesse est habere aliquid per modum obiecti, quod habet necessariam connexionem cum illa natura, non quia ipsa ab obiecto pendeat; sed potius quia obiectum in suo esse pendet et in sua possibilitate, quasi constituitur, seu denominatur a tali potentia».

⁴³ *Ibi*, Lib. II, cap. 9, p. 227b, n. 13: «Sicut enim Deus, actu efficiens esse non potest, nisi aliquid fiat, non quia ipsa referatur ad effectum, sed quia effectus pendet ab ipso; ita nec Deus potest esse omnipotens, nisi aliquid sit possibile ab ipso, non quia omnipotentia eius ordinetur ad effectum possibilem, sed quia ab illo necessario habent res, ut sint possibles, si ex parte earum non sit repugnantia. Haec autem non repugnantia omnino necessaria est, ubi implicatio contradictionis non invenitur».

⁴⁴ *Ibi*, p. 227b, n. 14: «dicendum est enim cum D. Thoma, comprehendi sub illo obiecto quidquid non implicat contradictionem, ut in dicto loco Metaphysicae late tractavi, distinguendo in illo obiecto negationem non repugnantiae, a positiva possibilitate. Nam prior supponitur ex se in obiecto, posterior vero, quacumque ratione concipiatur ut aliquid positivum possibile, habet rationem possibilis ab ipsa omnipotentia Dei, quatenus effectiva est suimet obiecti».

conoscenza in Dio, uno rivolto a sé e uno rivolto ai possibili. È sufficiente, infatti, porre una connessione tra gli oggetti possibili e dire che la scienza divina non è da intendere in modo estensivo, ovvero per addizione di un conoscibile a un altro conoscibile, ma piuttosto come una rappresentazione di Dio un'unica e indivisibile, talmente connessa con la rappresentazione delle creature possibili da non poter stare senza di essa. La seconda rappresentazione avrà la stessa necessità della prima e una relazione (*habitus*) tendente a entrambi gli oggetti – ovvero a Dio e alle creature possibili –, come se fossero un solo oggetto, fatta salva la subordinazione dell'oggetto primario (Dio) all'oggetto secondario (i possibili)⁴⁵.

La conoscenza che Dio ha delle creature, così come la loro possibilità, è necessaria, come è necessaria rispettivamente la conoscenza che Dio ha di se stesso e l'onnipotenza divina; e questo in virtù di quella connessione che congiunge tutte le cose tra loro e con Dio. Sebbene, Suárez non conceda che Dio abbia una vera e propria dipendenza essenziale dalle creature possibili, perché non è realmente in relazione con esse; rimane vero che la necessità di cui gode la rappresentazione divina dei possibili, e quindi la stessa possibilità delle creature, è necessaria quanto la produzione del Verbo, ossia è necessaria quanto il Padre e originariamente prima (*prior origine*) come Dio in quanto Dio (*Deus ut sic*)⁴⁶. Non si faticerà a vedere qui *in nuce* gli sviluppi che la dottrina della possibilità subirà in Pérez. Se, infatti, la possibilità delle creature è originariamente prima quanto Dio, preso nella sua essenza originaria, la possibilità delle cose sarà identica alla *Deitas*, diversamente si dovranno ammettere diverse entità ugualmente

⁴⁵ *Ibi*, p. 201b, n. 19: «Haec autem difficultas cessat in nostra sententia quam ponimus connexionem per se ex parte obiectorum, et ideo non intelligimus repraesentationem creaturarum in illa scientia per modum extensionis, et quasi additionis etiam secundum rationem, sed intelligimus unicam et indivisibilem repraesentationem Dei, ita connexam cum repraesentatione creaturarum possibilium, ut non possit esse sine illa ac subinde aequali necessitate et quasi habitudine tendentem ad utrumque obiectum per modum unius, licet cum subordinatione primarii et secundarii obiecti».

⁴⁶ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 6, op. cit., p. 739a-b, n. 18: «Non minus necessario scientiam Dei repraesentare creaturas ut posibles, quam procedat Verbum a Patre. [...] Quod ita ostendo: nam creaturae, ut sint posibles, non pendent per se a Verbo, ut Verbum est, sed a Deo ut sic, et ab omnipotentia eius, quae est prior origine in Patre, ergo etiam possibilitas creaturarum secundum se est, ut ita dicam, origine prior: ergo etiam actualis repraesentatio earum in scientia Patris est prior origine, ergo illa repraesentatio earum in scientia Patris est prior origine, ergo illa repraesentatio est tam necessaria, ac Verbi emanatio est origine posterior. Quia si illa repraesentatio est simpliciter necessaria, et independens ab emanatione Verbi, et prior illa saltem prioritate originis: nihil obstare potest, quominus sit aequae necessaria. Et consequenter ex eadem prioritate concluditur, Verbum produci per illam scientiam ut iam actu repraesentantem creaturas posibles».

necessarie *ab aeterno* e si andrà incontro a quello che il gesuita Silvestro Mauro, allievo di Pérez al Collegio Romano, chiamerà *modus philosophandi Manicheorum*⁴⁷.

Sia che si intenda la possibilità come possibilità positiva, ricevuta per donominazione da Dio o dalle idee divine, sia che si assuma la possibilità come non-ripugnanza, quindi in senso negativo, la necessità della possibilità delle creature sarà comunque la stessa necessità posseduta dal Verbo divino. Del primo caso si è appena detto, mentre del secondo caso si dirà ora, facendo notare che la non-ripugnanza dice una negazione di dipendenza: la stessa negazione di dipendenza da altro che la accomuna a Dio. In questo senso, la possibilità negativa e Dio, in quanto non-dipendente, sono entrambi assoluti e necessari. L'uguaglianza delle due necessità non crea un inconveniente, secondo Suárez, poiché non è un'uguaglianza in qualcosa di positivo, ma in una semplice negazione⁴⁸.

Suárez ha sostenuto una delle tesi più controverse della teoria connessionista, secondo la quale il venir meno della possibilità delle creature significherebbe il venire meno di Dio, poiché ne renderebbe impossibile un attributo essenziale come l'onnipotenza, sul quale si fonda anche l'onniscienza⁴⁹.

Abbiamo visto, dunque, che la connessione essenziale è introdotta da Suárez per risolvere due questioni riguardanti rispettivamente la visione beatifica e la produzione del Verbo, nel quale sono contenute le creature possibili. È chiaro che entrambi i casi coinvolgono la capacità del Principio di contenere in sé eminentemente e virtualmente tutte le creature. La connessione suareziana è accostabile, attraverso Dionigi, alla connessione che Plotino aveva posto nell'Intelligenza che pensa l'essere, in modo da

⁴⁷ SYLVESTER MAURUS S.J., *Quaestiones de praedicamentis*, q. 47, Federico Franzini, Roma 1670, pp. 162-163: «quia fuit haeresis Manichaeorum, quod ab aeterno necessario extiterint duo prima principia, alterum bonum, quod est Deus, alterum malum. Sed sententia ponens possibilitatem passivam actualem distinctam a Deo ponit ab aeterno duo principia rerum, alterum infinite bonum et perfectum, hoc est Deum, alterum non bonum, sed defectuosum, nimirum possibilitatem passivam distinctam a Deo, in quocunque tandem consistat. Ergo allata sententia videtur procedere secundum modum philosophandi Manichaeorum»

⁴⁸ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Trinitate*, Lib. IX, cap. 6, op. cit., p. 739, n. 19: «Vel creaturae habent hanc qualemcumque possibilitatem ex Deo, seu ex divinis ideis: vel habent quasi ex se sine dependentia a Deo. Priori modo necessariam habent illam possibilitatem quasi ex necessaria habent illa possibilitatem quasi ex necessaria denominatione, vel coniunctione cum ideis divinis, et ex hac parte non minus necessario habent illam, quam Verbum existat, et alioqui habent illam, cum prioritatem oginiris respectu Verbi, ut explicavi. Si autem posteriori modo concipiantur illa non repugnantia ex parte creaturarum, plane est tam necessaria in sua negatione, sicut Verbum in suo esse actuali, quia est sine dependentia ab alio in illa nam repugnantia. Tota autem necessitas Dei est necessitas independentiae, ergo in hoc est aequalitas. Neque hoc est inconveniens, quia non est aequalitas in re positiviva, sed in negatione quadam».

⁴⁹ *Ibi*, p. 740a, n. 20: «Non posse tolli illam possibilitatem ex parte creaturarum, quin tollatur a Deo positiva perfectio omnipotentiae, ac subinde scientiae, et totius divini esse».

permetterle di pensare tutto con un unico atto. Suárez intende comunque preservare l'indipendenza di Dio dalle creature possibili, rinunciando a vedere la connessione come una relazione reale o trascendentale. Ciò nonostante, è costretto ad ammettere che il venir meno della possibilità delle creature comporterebbe il venire meno di Dio stesso. È a partire da questa situazione di instabilità teorica che gli autori successivi, e tra loro Pérez, lavoreranno per ritrovare un qualche tipo equilibrio.

4.3. Juan de Salas

Il gesuita di Juan de Salas affronta il tema del rapporto tra l'Essenza divina e i possibili all'interno del suo commento in due volumi alla *Prima secundae* della *Summa theologiae*. In particolare, è il tema della *beatitudo* che dà modo al gesuita di misurarsi con la questione della visione di Dio e delle sue implicazioni. Salas si chiede se e in quale modo i beati vedano le creature nel Verbo divino. Le autorità dei Padri sono concordi nel dare una risposta affermativa, sebbene vi siano alcuni autori medievali – principalmente di scuola nominalista – e moderni, tra tutti Gabriel Vazquez, i quali ritengono che Dio sia visto dai beati con un atto distinto rispetto all'atto con il quale sono viste le creature. In particolare, Vazquez pensa che le creature non siano propriamente viste, ma che sia Dio a rivelarle al beato⁵⁰. A eccezione dell'esplicito richiamo a Vazquez, che in Suárez non è presente, anche quest'ultimo aveva riportato quella opinione come uno dei principali obiettivi polemici dal quale partire per indagare il tema della *visio Dei*⁵¹.

⁵⁰ JUAN DE SALAS, *In I^a-II^{ae}*, q. 3, tract. 2, disp. 4, sec. 4, op. cit., p. 257a, n. 37: «Creaturas aliqua a beatis videri in verbo omnes Scholastici confitentur propter testimonia Augustini et aliorum Patrum [...] in modo autem explicandi valde dissentiunt. Nam quidam dicunt creaturas aliquas videri in Verbo non esse, eas esse obiecta secundaria visionis beatificae ita ut eadem visione videantur, qua videtur Deus: nam videri eadem visione impossibile, aut falsum putant; sed esse eas videri per actionem Verbi suppletis vicem earum ad efficiendam earum visionem quae vel a solo Verbo fiat, vel simul a Verbo et ab intellectu beati. Ita expresse docent Ocham 4, q. 13, art. 2 et 3, Gabriel 3, d. 14, q. 1, art. 1 et 1, dist. 35, q. 3, Supplem. 4, d. 49, q. 3, art. 1, props. 3, Maior 4, d. 49, q. 16 penult. Et 3, d. 14, q. 3 ubi Almain, q. 1, art. 1 Petrus Alliacensis 1, q. 12, art. 3 versic. his praemissis litter. G. Quamvis Maior et Alliacensis satis probabile putant Deum et creaturas in Deo eadem visione beatifica videri et similiter Ocham in fine illis quaestionis solvendo tertiam rationem. Cum his partim convenit Vazquez I p., disput. 50 praesertim ca. 7 et disput. 51 praesertim c. 2 docet enim beatos non eadem visione videre Deum et creaturas in Deo, sed distinctis visionibus et non dici videre res in Deo quia Deus vel Verbum in efficienda creaturarum suppleat efficientiam obiecti, sed quia creaturae ex Dei revelatione cognoscuntur, quod sufficit un in eo videri dicantur».

⁵¹ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De divina substantia*, Lib. II, cap. 26, op. cit., p. 160a-b, nn. 8-9.

Vazquez riteneva che l'affermazione della Prima lettera di San Paolo ai Corinzi, secondo la quale «ora vediamo in modo enigmatico come in uno specchio, allora invece vedremo faccia a faccia»⁵², parli soltanto della visione dell'Essenza divina, negando ogni relazione di questa alle creature, sia reale predicamentale sia trascendentale, ma ammettendo soltanto una relazione di ragione per la quale non è necessario che le creature siano viste con lo stesso atto con il quale conoscono Dio intuitivamente. In questo modo, però, i beati vedranno Dio con la medesima chiarezza, senza gradi diversi di beatitudine⁵³, il che è contrario alla fede.

Salas considera di gran lunga più probabile la tesi che abbiamo visto sostenere anche da Suárez: i beati vedono Dio con lo stesso atto di visione con il quale vedono le creature, sebbene come oggetti secondari di tale visione⁵⁴. Salas tiene ferma la distinzione suareziana tra l'essere delle cose in quanto si trovano oggettivamente nelle ragioni eterne e l'essere per il quale si dice che le cose sono nelle ragioni eterne. Nel primo caso le cose hanno un essere proprio, mentre nel secondo coincidono con l'Essenza divina⁵⁵. Questo consente di poter dire che, benché l'oggetto primario della visione beatifica sia Dio, le cose sono viste come oggetto secondario secondo le loro essenze proprie⁵⁶.

La stessa conclusione può essere provata dicendo che Dio, vedendo sé come oggetto primario del proprio vedere, per lo stesso atto vede tutte le altre cose come oggetti secondari. Allo stesso modo, la creatura, vedendo Dio come oggetto primario, può vedere con la stessa visione tutte le altre cose, in quanto oggetti secondari⁵⁷.

⁵² S. PAULUS, *Ad Corinthios prima*, 13, 12.

⁵³ JUAN DE SALAS, *In I^a-II^{ae}*, tract. 2, disp. 4, sec. 4, op. cit., p. 258a, n. 37: «Omnia enim quae ita sunt formaliter in Deo ut nullam habitudinem dicant ad creaturas, beati omnes aequae clare cognoscunt aut certe non ad modum inaequaliter, cum tamen gradus beatitudinis valde inaequales sint. [...] Nam locus Pauli solum probat Deum esse cognoscendum facie ad facie hoc est, perfecte per visionem beatificam, qua quidem putat Vazquez attingi essentiam sine ulla habitudine ad creaturas a quibusdam beatis clarius quam ab aliis, quia divina essentia nullam relationem realem praedicamentalem aut transcendentalem dicit ad creaturas, sed tantum relationem rationis, quam non oportet cognosci eodem actu, quo cognoscitur intuitive divina essentia».

⁵⁴ *Ibi*, p. 258a, n. 38: «Est ergo secunda opinio longe probabilior, beatos eadem visione qua vident Deum videre creaturas, tanquam secundarios terminos talis visionis».

⁵⁵ *Ibi*, p. 262b, n. 44: «Res ut sunt obiective in rationibus aeternis non esse Deum, licet illud esse, per quod esse dicuntur in rationibus aeternis, quod non est aliud, quam ipsae rationes aeternae, sit Deus».

⁵⁶ *Ibidem*: «Per ipsam visionem Dei secundario cognosci creaturas secundum proprias rationes».

⁵⁷ *Ibidem*: «Secundo eadem sententia probatur ratione quia Deus videndo se tanquam obiectum primarium, eadem visione videt alia ut obiecta secundaria. Ergo similiter creatura videndo Deum ut obiectum primarium potest eadem visione videre alia, ut obiecta secundaria».

Dio vede le creature in se stesso come nella causa e nell'oggetto primario, secondo il classico argomento di Dionigi Pseudo-Areopagita per il quale Dio ha già in sé la conoscenza di tutte le cose, poiché ne è la causa; dunque le conosce in se stesso e a partire da se stesso (*in se ipso et ex se*). Non si tratta di un conoscere mediante un'unica specie, ma di un sapere tutte le cose nell'unico complesso della causa⁵⁸.

Ora, dal testo di Dionigi, Salas inferisce che se le creature sono conosciute, pur non essendo l'oggetto primario della conoscenza divina – altrimenti Dio vedrebbe le creature in se stesse e non in se stesso –, le creature sono viste da Dio non in quanto Esso ne è l'immagine, ma in quanto ne è il Primo principio. Quindi, Dio dovrà essere conosciuto in modo comprensivo e perfetto anche sotto quest'ultimo aspetto, ma perché ciò accada è necessario che sia conosciuto insieme alle creature. In altri termini, affinché Dio conosca la propria essenza perfettamente e secondo comprensione, deve vedere in sé, come nella loro causa, anche le creature. Questo avviene a causa dell'ordine trascendentale (*ordo transcendentalis*) di Dio verso le creature, come avviene per ogni altra causa che dice sempre un ordine trascendentale rispetto ai suoi effetti⁵⁹. Gli attributi divini, chiosa Salas, sono degli assoluti che dicono relazione trascendentale verso le creature⁶⁰. Con ciò il gesuita nega che Dio dipenda dalle creature possibili a causa della relazione trascendentale che intrattiene con esse⁶¹.

La presa di distanza da Suárez su questo punto è netta: non è valida l'obiezione secondo la quale l'Essenza divina è così assoluta da non poter dire alcun ordine trascendentale verso le creature, poiché «dire un ordine trascendentale non è

⁵⁸ *Ibi*, pp. 262b-263a, n. 45: «Caeterum argumentum procedit in communi opinione asserente Deum videre creaturas in seipso tanquam in causa et obiecto primario. [...] Et aperte idem docet Dionysius cap. 7 De divinis nominibus. Nec enim (inquit) ea quae sunt ex iis quae sunt discenda novit divina mens, sed in se et ex se per causam rerum omnium cognitionem, scientiam, essentiamque anticipatam et informatam habet. Non quod per speciem singula consideret, sed quod uno causae complexu omnia sciatur».

⁵⁹ *Ibi*, p. 263a, n. 45: «Si vero ut est cognitio creaturarum iam supponimus creaturas esse cognitae et illa prima cognitio creaturarum non habet pro primario obiecto creaturas, alioqui Deus videret eas in ipsis e non in se, illa prima cognitione, ergo habet pro obiecto primario Deum, non ut est imago creaturarum, sed ut est primum principium earum. Ergo non potest cognosci perfecte et comprehensive, nisi sub ea ratione cognoscatur. Sub ea autem ratione cognosci non potest, nisi cognitis creaturis. Ergo cum Deus perfecte et comprehensive cognoscat suam essentiam, in ea ut in causa videtur omnes creaturas, videlicet propter ordinem transcendentalem, quem dicit ad illas sicut in aliis causis videntur earum effectus propter ordinem transcendentalem, quem dicunt ad illos».

⁶⁰ *Ibi*, tr. 2, disp. 4, sec. 2, p. 236b, n. 7: «Nomine absolutorum intelligimus quae non dicunt relationem praedicamentalem aut quasi praedicamentalem [...], licet dicant transcendentalem, ut potentia, sapientia, iustitia, etc».

⁶¹ *Ibi*, tr. 1, disp. 7, sec. 1, p. 94b, n. 7: «Scientiam Dei non pendere a creaturis, quas Deus cognoscit, licet enim eas saltem ut possibles respiciat respectu reali transcendentali, qui non esset, si ipse non essent futurae vel saltem possibles, tamen non requirit respectus ille praexistentiam creaturarum, non dicitur ab illis pendere».

un'imperfezione, ma una perfezione massima». Dunque, come tutte le cause dicono un ordine trascendentale verso i loro effetti, così fa anche l'Essenza divina⁶².

La posizione di coloro che negano la relazione trascendentale di Dio verso le creature, per Salas, è incomprendibile. Essa si deve ammettere almeno per la scienza di semplice intelligenza con la quale Dio conosce tutte le cose⁶³. Anche coloro che sostengono la posizione secondo la quale le creature sono viste in Dio come in uno specchio e non come in una causa, devono poi ammettere che l'Essenza divina come tale dice un ordine trascendentale verso le creature, ma non lo dice se presa se considerata soltanto come intelligente. In questo si palesa l'assurdità della loro posizione: l'ordine trascendentale è ammesso per Dio preso sotto aspetti diversi, ma non vale per Dio preso come intelligente⁶⁴.

La polemica di Salas è rivolta principalmente contro Enrico di Gand, il quale nel suo settimo *quodlibet* aveva parlato dell'Essenza divina come di uno specchio – riprendendo un termine agostiniano – nel quale i beati vedono Dio e le creature, come loro somiglianza ed esemplare (*similitudo et exemplar*). Anche nell'ipotesi in cui tale specchio manifestasse se stesso volontariamente, sarebbe probabile l'opinione secondo la quale i beati, vedendo l'Essenza divina, vedono anche, in Lui e grazie a Lui, tutto ciò di cui Dio è somiglianza ed esemplare⁶⁵. Dio sarebbe, secondo un'espressione molto

⁶² *Ibi*, tr. 2, disp. 4, sec. 4, p. 263a, n. 45: «Nec valet dicere, essentiam divina, ita absolutam esse, ut nec transcendentalem ordinem dicat ad creaturas. Nam dicere ordinem transcendentalem non est imperfectio, sed perfectio maxima. Ergo sicut aliae causae dicunt ordinem transcendentalem ad suos effectus, ita de essentia divina dici potest».

⁶³ *Ibidem*: «Et profecto non intelligo quomodo essentia divina saltem ut intelligens creaturas notitia simplicis intelligentiae, non referatur transcendentaliter ad illas».

⁶⁴ *Ibi*, p. 263a-b, n. 45: «Imo cum ii, contra quos disputamus, dicant, in illa sub hac ratione considerata, posse videri creaturas, ut in speculo: fateri debent, illam ut sic dicere ordinem transcendentalem ad creaturas. Nullum ergo absurdum est, si dicamus, etiam sub aliis rationibus illas transcendentaliter respicere».

⁶⁵ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VII*, q. 4, in *Opera omnia*, vol. XI, ed. G. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1991, pp. 37-38: «Dicendum ad hoc, quod quamvis videatur aliquibus posse dici probabiliter, quod videns divinam essentiam videt omnes essentias rerum, quarum ipsa essentia divina est naturalis et perfecta similitudo et exemplar, non solum per quod aliud videtur, sed etiam in quo aliud videtur, prout etiam viso speculo necessario videntur quae in ipso speculo repraesentantur, praecipue si forma speculi una et eadem secundum rem sit repraesentativa sui apud visum et omnium facierum, – quamvis enim speculum huiusmodi, si esset voluntarie se repraesentans, et sic potens se visui manifestare vel non manifestare, cum tamen sic voluntarie se manifestaret per suam formam, non posset non manifestare alia, cum per eadem formam repraesentarentur, – et sic quicumque videret essentiam divinam, videret in ea omnia quorum sic est similitudo quasi naturalis, sed sicut esset gradus in videntibus essentiam quantum ad magis vel minus videre, ita etiam esset huiusmodi gradus in visione ipsarum rerum in illa».

diffusa nella Scolastica, uno *speculum voluntarium*⁶⁶. Enrico non nega che tra Dio e le creature si dia una relazione essenziale (*habitus essentialis*) – come quella che si dà tra la *scientia* e lo *scibile* –, che Salas chiama “ordine trascendentale”; nega invece che vedere Dio significhi vedere anche le creature con le quali l’Essenza divina è relata, a causa di una fondamentale limitazione dell’intelletto umano che solitamente vede come assoluto anche ciò che nella realtà non può stare senza qualcos’altro, come quando conosce distintamente il genere e la differenza specifica, che tuttavia si danno sempre nella forma della specie. Questa limitazione dell’intelletto si palesa soprattutto quando ciò che è conosciuto non lo è necessariamente, ma si manifesta secondo la propria volontà⁶⁷.

Da qui la sentenza di Enrico secondo la quale la limitazione dell’intelletto umano; il carattere volontario del manifestarsi di Dio e del suo manifestare tutto ciò che in Esso può essere visto, oltre alla stessa natura del conosciuto, fanno sì che il beato veda Dio senza vedere distintamente le creature in Esso e attraverso di Esso⁶⁸.

La posizione di Enrico risulta essere piuttosto problematica e Salas lo sottolinea. Anche ammettendo che le creature siano viste in Dio come in uno specchio, in una specie impressa o espressa, o in un’idea, rimarrà pur vero che esse sono viste in Dio come nell’oggetto primario della visione. Dunque, per la stessa visione con la quale si vede Dio si vedranno anche le creature in Dio⁶⁹. E si badi che quando si dice che Dio è

⁶⁶ Eg. JUAN DE SALAS, *In I^a-II^{ae}*, q. 3, tract. 2, disp. 4, sec. 4, op. cit., p. 266b, n. 52: «Aliqui docent, Deum esse speculum voluntarium, quia liberum est ei ostendere hoc, vel illud in seipso tanquam in speculo».

⁶⁷ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VII*, q. 4, *solutio*, p. 38: «Videtur tamen probabilius esse sic dicendum, quod divina essentia est et obiectum quoddam cognoscibile, et ratio quaedam cognoscendi et se et alia a se, sed aliter et aliter, quia ut est quiddam absolutum et secundum se consideratum, est ratio cognoscendi se ipsum, non sic autem alia a se, sed solummodo ut habet in se rationem ideae et cuiusdam respectus exemplaris ad exemplatum, respectu eorum quae sunt alia a se. [...] In talibus autem, licet ipsa essentia rei nec sit nec esse possit sine quodam respectu ad alterum, intellectus tamen finitus et limitatus, quantum est ex parte cognoscibilis, natura est concipere ipsum absolutum et habere conceptum de illo, absque consideratione omnis respectus ad alterum in illo, et hoc maxime quando nulla necessitate cognitum cognoscitur, sed solum prout vult se manifestare [...]. Unde scientia, quamvis id quod est, essentialem habet respectum ad scibile, non tamen est necesse ut intellectus creatus intelligens eam, intelligat sub ratione respectus ad scibile, sed absolute ut est qualitas quaedam. In absolutid etia, ut in forma generis et differentiae, ita est, quod licet id quod sunt, non habet esse nisi in forma speciei, intellectus tamen potest de illis formare conceptum absque intellectu completae formae speciei».

⁶⁸ *Ibi*, p. 39: «Secundum hoc igitur dico, quod tum propter limitationem intellectus creati sic elevati, tum propter ipsum obiectum voluntarie se demonstrans et alia quae in se videntur, tum propter ipsum cognitum, potest ipsa divina essentia videri sive cognosci ab intellectu creato absque omni cognitione seu visione alicuius creaturae in illa aut per illam. Dico, visione distincta, quia indistincte ad minus necesse est videre creaturas videndo divinam essentiam».

⁶⁹ JUAN DE SALAS S.J., *In I^a-II^{ae}*, tract. 2, disp. 4, sec. 4, op. cit., p. 263b, n. 45: «Sed age, admittamus creaturas non videri a Deo in essentia divina, ut in causa, sed ut in speculo, seu specie expressa vel idea. Hoc certe sufficit ut dicantur videri in illa tanquam in obiecto primario. Eadem igitur ratione

relato trascendentalmente alle creature, si sta parlando di una relazione con gli individui, per lo meno possibili, e non soltanto con le specie⁷⁰.

Inoltre, affermare che la visione beatifica consista semplicemente nella visione di Dio sotto l'aspetto della sua semplice absolutezza, senza alcuna relazione reale o di ragione, predicamentale o trascendentale verso le creature, comporta che attraverso lo stesso atto di visione non si vedano anche le creature nelle loro nature proprie (*secundum proprias rationes*). La seguente tesi porta con sé il fatto che Dio non possieda la visione beatifica o la possieda in modo assai imperfetto. Non conoscere le creature con lo stesso atto con il quale si conosce Dio significherebbe non conoscere Dio per quello che è, ad esempio come idea delle creature, come onnipotente, come creatore, come scienza delle creature, come giusto e come misericordioso. Si tratterebbe di una visione beatifica che non sazia il desiderio umano che è, invece, inclinato a questo tipo di conoscenza⁷¹.

In effetti, la visione beatifica corrisponde a ciò che si crede per fede, quindi tutti i misteri devono essere visti nella visione beatifica. Ora, molte verità di fede contengono dei concetti relativi, quindi in quella visione Dio deve essere conosciuto secondo le sue relazioni (*relate*); e per questo devono essere conosciute anche le creature, poiché una relazione non può essere conosciuta se non sia conosciuto con lo stesso atto di conoscenza il termine delle relazioni⁷².

concedendum est beatos in divina essentia ut in speculo et specie expressa seu idea, tanquam in obiecto primario videre creaturas, ac proinde eadem visione».

⁷⁰ *Ibidem*: «quia Deus non solum respicit transcendentaliter specie, ut causa et cognitio etc, sed etiam individua»; *ibi*, p. 266a, n. 52: «Si vero de speciebus substantialibus possibilibus secundum ordinem a Deo constitutum, verum est omnes ab omnibus beatis videri ex vi visionis: qua quidem re ipsa cernunt Deum, ut est idea omnium illarum. Sed sine fundamento negatur de omnibus individuis: nam etiam est idea individuorum, quicquid dicat Henricus, si autem sic videatur, ex vi talis visionis individua aliqua cognosci poterunt, saltem ut possibilis»; *ibi*, tr. 2, disp. 4, sec. 2, p. 244b, n. 13: «Constat in Deo esse cognitionem omnium rerum possibilium in particulari, et ita referri ad illa in particulari per aliquam relationem transcendentalem. Et idem puto de potentia creativa [...] quia Deum esse productivum hominis est aliquid reale formaliter existens in Deo, et involvit habitudinem ad creaturam, etiam in particulari, et non involvit relationem praedicamentalem, ergo transcendentalem».

⁷¹ *Ibi*, tract. 2, disp. 4, sec. 4, p. 263b, n. 46: «Si neati per visionem Dei solum cognoscunt Deum sub ratione omnino absoluta, nullumque dicente ordinem realem vel rationis, praedicamentalem vel transcendentalem ad creaturas et ideo per talem actum non cognoscunt creaturas secundum proprias rationes, sequitur talem visionem etiam in Christo vel non esse beatificam vel esse imperfectissime beatificam. Cum imperfectissime attingat Deum. Si quidem nec per illam, nec ex vi illius, ut adversarii fatentur, cognoscitur habitudo aliqua Dei ad creaturam in particulari, nec in communi, ac proinde ex vi illius non cognoscitur Deus, ut idea creaturarum, nec ut scientia earum, nec ut creator, nec ut omnipotens, nec ut iustus, aut misericors etc. [...] Tali visio non satiat, aut certe imperfectissime satiat appetitum hominis qui maxime ad cognoscendum ista inclinatur».

⁷² *Ibidem*: «Visio Dei respondet fidei, ergo omnia aut praecipua mysteria fidei debent cognosci tali visione. Praecipua autem mysteria fidei vel certe omnia continent eiusmodi conceptus relativos, ergo illa

Questa tesi, come lo stesso Salas riconosce, è condivisa da diversi autori, tra i quali Tommaso e i tomisti. Essa può essere sostenuta facilmente soltanto a patto che l'Essenza divina riguardi le creature secondo una relazione reale, intrinseca e trascendentale (*respectus realis intrinsecus transcendentalis*). Soltanto in questo modo può essere vista dai beati, escludendo altri tipi di relazione, ma escludendo anche l'assenza di qualunque relazione⁷³.

Se, invece, si ammettesse soltanto una relazione estrinseca e di ragione tra Dio e le creature, la tesi di Tommaso e dei tomisti non potrebbe essere salvata, poiché comporterebbe che, vedendo Dio, non si vedrebbe nient'altro nell'Essenza divina, e Dio sarebbe costretto a fingere una relazione o comunque a far vedere una relazione soltanto di ragione, la quale, bisogna ricordare, è soltanto un prodotto dell'intelletto umano. Se non che, in questa seconda alternativa, vedere una relazione vorrebbe dire dover vedere anche le creature, poiché conoscere una relazione significa vedere con essa anche il suo termine⁷⁴. Una finzione di relazione verso le creature possibili non è sostenibile, perché essa implica che si conoscano innanzitutto le creature come possibili, ciò che non si capisce come possa avvenire in forza della semplice visione dell'Essenza divina, separata dalle sue relazione con le creature⁷⁵.

Infine, Salas prende in considerazione, senza fare riferimenti espliciti, la tesi suareziana che afferma la connessione necessaria ed essenziale tra Dio e i possibili, ma nega qualunque forma di relazione reale. Il gesuita nota che coloro che non ammettono una relazione reale trascendentale (*respectus realis transcendens*) verso le creature, tuttavia dicono che Dio in forza della visione della propria essenza conosce le creature come possibili e apprende in sé la relazione con quelle, ma soltanto perché ciò è esigito dalla visione increata. Essi comunque potrebbero ammettere che la visione creata di Dio

visione debet relate cognosci Deus, ac proinde eadem debent cognosci creaturae, quia non potest cognosci relatio, quin eadem cognitione terminus ipsius cognoscatur».

⁷³ *Ibi*, p. 266a, n. 52: «In his omnibus conveniunt Caiatanus et alii Thomistae [...], Dicitur Thomas et alii citati [...]. Quorum doctrina certissima est nullamque habet difficultatem si essentia divina (ut saepe docuimus) respectu reali intrinseco transcendentali respici creaturas, viderique potest secundum unum eiusmodi respectum et non secundum alium aut certe sine ullo huiusmodi respectu».

⁷⁴ *Ibidem*: «Si autem nullum intrinsecum ordinem transcendentalem dicit ad creaturas, sed tantum illas respicit aliquo respectu extrinseco rationis, vix potest salvari, quomodo ex vi alicuius visionis essentiae divinae, creaturae aliquae videri possint. Quia tunc nihil videretur in divina essentia, quod cogeret ad fingendum vel videndum eiusmodi respectum: quo viso necesse esset videre creaturas, quia nulla relatio videri potest sine suo termino».

⁷⁵ *Ibidem*: «Maxime cum hic respectus ad creaturas posibles fingi non possit, nisi cognoscendo prius ipsas creaturas esse posibles, quod non apparet qualiter ex vi visionis essentiae cognosci posset».

debba postulare la visione increata e, dunque dovrebbero estendere la visione dell'esigenza di una relazione tra Dio e i possibili anche alla visione propria dei beati⁷⁶.

In questo modo Salas intende mostrare che il concetto di connessione necessaria e il concetto di relazione trascendentale non sono disgiungibili, a meno di mutare la natura della visione beatifica, rendendola di fatto impossibile. La relazione reale trascendentale tra Dio e tutti gli individui possibili è, dunque, da ammettere per una necessità che riguarda la salvaguardia del dogma di fede, prima ancora che per una necessità filosofica.

Il *De ideis* di Agostino viene interpretato secondo la dottrina della relazione trascendentale. Vedere le creature nel Verbo significa vederle nell'oggetto primario, il quale non potrebbe essere conosciuto senza le creature, poiché dice intrinsecamente un ordine trascendentale ad esse. Ciò vale anche per la scienza divina, per la potenza di vedere e di amare le cose, per la potenza di produrle come principio prossimo o remoto. In tutti questi casi, Dio è intrinsecamente e trascendentalmente relato alla creature possibili⁷⁷.

Al contrario, le creature possono essere conosciute come oggetti secondari attraverso Dio – l'oggetto primario – come in una causa, non tanto come in uno specchio⁷⁸. La soluzione proposta è quella che Tommaso ha esposto ad esempio nel *De veritate*, q. 8, a. 4. Per il maestro domenicano, il richiamo alla causa risulta preferibile, non solo per via dell'autorità di Dionigi, ma anche perché nella cause gli effetti si trovano in unità, mentre nello specchio le immagini riflesse sono distinte in atto⁷⁹. Su

⁷⁶ *Ibidem*: «Caeterum qui tenent quamvis in essentia nullus sit respectus realis transcendens ad creaturas, tamen Deum ex vi visionis essentiae suae cognoscere, creaturas esse possibles et apprehendere in se respectum ad illas, quia visio increata essentiae exigit, se quoque esse visionem omnium creaturarum Saltem dicere possent, visionem creatam Dei ex sua ratione postulare, ut eadem quoque ad creatura estendi valeat».

⁷⁷ *Ibi*, p. 269b, n. 61: «Creaturas in Verbo videri tanquam in idea et exemplari quae est sententia Augustini, lib. 83 quaestionum [...]. Ubi ait creaturas videri in Verbo, ut in arte et ratione, per quam factae sunt et licet verbum Dei non esset idea, ut idea est ratio efficiendi res, sed tantum ut est ratio cognoscendi illas, adhuc per Verbum, seu viso Verbo, res ipse viderentur in illo, ut in obiecto primario quod non potest cognosci sine illis, quia intrinsece dicit ordinem transcendentalem ad illas. Idem est scientia, distinguitur ratione in Deo a Verbo ipso quantum ad absolutum, quod importatur in Verbo. Idemque est de potentia videndi et diligendi res et de potentia et principio illas efficienti proximos vel remoto. Utrumque enim transcendentaliter et intrinsece respicit creaturas, ut possibles».

⁷⁸ *Ibi*, pp. 269b-270a, n. 61: «Unde per illud tanquam primarium obiectum cognosci possunt creaturae ut obiecta secundaria et hic est secundus modus proprie dictus [...] quo creaturae dicuntur videri in Deo, videlicet ut in causa. Ita Divus Tomas *De veritate*, quaest. 8, art. 4 [...], ubi sit potius videri creaturas in Deo ut in causa, quam sicut in speculo».

⁷⁹ THOMAS DE AQUINO O.P., *De veritate*, q. 8, op. cit., p. 230b-231a, n. 4: «De aliis videntibus Deum per essentiam est duplex opinio: quidam enim dicunt quod omnes angeli et animae beatorum videndo

questo punto il testo fondamentale rimane, anche per Salas, il capitolo settimo del *De divinis nominibus*, che deve essere usato come criterio ermeneutico per leggere anche il *De ideis* di Agostino: Dio non conosce alcunché fuori di sé, ma tutto in se stesso, dunque anche la visione beatifica che si avvicina moltissimo a quella conoscenza, sarà a questa omogenea⁸⁰.

Ma come è possibile salvare la priorità di Dio, se tra l'Essenza divina e i suoi effetti vi è un tale ordine o relazione trascendentale, per il quale Dio non può conoscere se stesso senza conoscere anche ciò che crea, e per il quale i beati non possono vedere Dio senza vedere anche le creature possibili? Non avrà dunque alcun senso continuare a dire che le creature sono conosciute *per Deum*, poiché il *per* indica una priorità per lo meno di natura e una relazione alla causa che di fatto non ha più ragione di essere posta⁸¹.

Salas spiega che è possibile mantenere una priorità di Dio nell'ordine dell'intenzione (o di dignità), o anche nell'ordine della ragione, poiché il vedere le creature in Dio rimanda come conseguenza alla visione di Dio, mentre non vale il reciproco. Questi due modi di priorità di natura – quello di dignità e quello di ragione – sono alcuni di quei casi di priorità enumerati da Aristotele nelle *Categorie*⁸². Aristotele aveva introdotto anche un altro modo di priorità che è quello *secundum rem*, per il quale si dice primo ciò che è causa dell'esistere di ciò che gli è posteriore. Anche questo è un modo di priorità di natura. In effetti, la visione che Dio ha di sé è causa di se stessa in

essentiam Dei necesse est ut omnia cognoscant, sicut qui videt speculum videt omnia quae in speculo relucunt [...]. Et ideo dicendum est quod res non sunt in essentia divina sicut actu distinctae sed magis in eo omnia sunt unum, ut Dionysius dicit, per modum quo multi effectus uniuntur in una causa, imagines autem in speculo resultantes sunt ibi ut actu distinctae; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina similior est modo quo sunt effectus in causa quam modo quo sunt imagines in speculo».

⁸⁰ JUAN DE SALAS S.J., *In I^a-II^{ae}*, q. 3, tract. 2, disp. 4, sec. 4, op. cit., p. 270a, n. 61: «Probatur quia Deus per suam essentiam, ut per causam alia cognoscit iuxta Dionysium ca. 7 Divinis nominibus dicentem [...]. Quo sensu dixit Augustinus lib. 83 quaestionum, quaest. 46, Deum extra se nihil cognoscere, sed in se tanquam in causa omnium. Sed visio beatifica maxime assimilatur scientiae, quam Deus habet de se ipso: ergo beati vident creaturas in Deo, tanquam in causa».

⁸¹ *Ibi*, p. 270a, n. 62: «Nam Deus ut est ratio cognoscendi et faciendi creaturas dicit intrinsecum ordinem transcendentalem ad illas, et propterea sine ipsis cognosci non potest secundum illam habitudinem, ergo non prius cognoscitur quam ipse; ergo non erit obiectum primarium, nec per ipsum dicentur cognosci, quia particula, per, dicit habitudinem causae et prioritatem saltem naturae denotat».

⁸² *Ibi*, p. 270a-b, n. 62: «In primis posse dici obiectum primarium ordine intentionis, vel dignitatis; vel ordine rationis in quantum valet consequentia a visione creaturae in Deo, ad visionem Dei, et non e contra. Quae prioritas etiam appellatur prioritas naturae ab Aristotele in Praedicamentibus, de modis prioris». ARISTOTELES, *Categoriae*, 12, 14a3-4: «Oltre a quanto abbiamo detto, il migliore e il più degno di pregio sembra che per natura sia anteriore»; *ibi*, 12, 14a36-14b4: «In terzo luogo, si dice primo per qualche ordine, come nel caso delle scienze e dei discorsi. Infatti nelle scienze dimostrative esiste il prima e il poi per l'ordine – ché per l'ordine gli elementi sono prima delle proposizioni geomatriche e, nel caso della grammatica, le lettere sono prima delle sillabe –, e lo stesso vale nel caso dei discorsi – ché il preambolo per l'ordine è prima dell'esposizione».

quanto è anche visione delle creature. Infatti, la visione che Dio ha di sé, in quanto è visione di Dio, è anche visione delle creature, mentre non si può dare il contrario, cioè è possibile che la visione di Dio in quanto tale sia indipendente dalla visione delle creature, se si considera la visione che i beati hanno di Dio. In questo senso la visione di Dio in quanto tale è prima rispetto alla visione di Dio in quanto è visione delle creature, poiché Dio è sempre visto in tutti i casi, mentre non è detto che le creature siano, in assoluto, sempre e necessariamente viste⁸³.

La soluzione di Salas, secondo la quale Dio è relato trascendentalmente con tutte le creature possibili, non è utile soltanto per rendere conto della visione beatifica nella sua ricchezza, ma concorre anche ad evitare posizioni estreme in senso opposto. Salas nega che un intelletto creato possa vedere Dio e tutte le creature possibili che sono eminentemente in Dio secondo ogni loro aspetto. Infatti, ciò comporterebbe che quell'intelletto creato potesse comprendere Dio, nel senso tecnico indicato da Agostino. Ma ciò non si può verificare poiché conoscere le creature secondo tutti i loro aspetti prevede che anche Dio sia conosciuto sotto tutti gli aspetti, poiché non vi è alcun aspetto di Dio che non termini una qualche relazione della creatura verso di esso. Quindi, è necessario che chiunque conosca le creature secondo tutti i loro aspetti conosca anche ogni aspetto di Dio. E di questo fatto vale anche il reciproco. Infatti, non possono essere conosciuti tutti gli aspetti di Dio, senza conoscere le creature secondo tutti i loro aspetti. Non vi è, infatti, alcun aspetto della creatura verso il quale Dio non dica intrinsecamente una o più relazioni. Chi conoscesse tutte le creature in Dio, ma non secondo tutti i loro aspetti, non conoscerebbe tutti gli aspetti di Dio, e quindi non lo comprenderebbe⁸⁴.

⁸³ JUAN DE SALAS S.J., *In I^a-II^{ae}*, q. 3, tr. 2, disp. 4, sec. 4, op. cit., p. 270b, n. 62: «Potest etiam hic constitui alia prioritas naturae secundum rem, et iuxta ordinem executionis: quia visio Dei, ut est Dei, est causa sui ipsius, ut est visio creaturae. Et ideo potest dari visio Dei, quae non sit visio creaturae, praesertim si loquamur de creatura hac vel illa in particulari. Est ergo visio Dei ut sic independens a visione creaturae ut sic, et non e contra. Et ideo visio Dei ut sic, est prior natura quam visio Dei ut est visio creaturae». ARISTOTELES, *Categoriae*, 12, 14b10-25: «Delle cose che sono correlative secondo la conseguenza dell'esistere, ciò che a qualunque titolo è causa per un'altra cosa dell'esistere si dirà logicamente primo per natura. E che vi siano alcune cose di tal genere è chiaro».

⁸⁴ JUAN DE SALAS S.J., *In I^a-II^{ae}*, q. 3, tract. 2, disp. 4, sec. 6, op. cit., pp. 289b-290a, n. 99: «Implicat aliquem intellectum creatum videre Deum et omnia, quae sunt eminenter in Deo seu omnes creaturas posibles secundum omnem rationem. Probatur, quia talis comprehenderet Deum. [...] Et revera non est possibile, creaturas secundum omnem rationem cogosci, quin Deus secundum omnem rationem cognoscatur, quia nulla est ratio in Deo, quae non terminet aliquam habitudinem creaturae ad ipsum. Ergo qui cognosci omnem rationem creaturae, necesse est cognoscere omnem rationem Dei, ut e contra non possunt cognosci omnes rationes Dei, quin creaturae secundum omnem rationem cognoscantur. Quia

4.4. Girolamo Fasolo

Il dibattito sulla natura della connessione essenziale si svolge, almeno nelle sue prime battute, prevalentemente nei testi che riguardano la visione beatifica. In essi, infatti, si intrecciano diversi temi: la relazione tra causa ed effetto, l'onnipotenza di Dio, la scienza divina e la capacità dell'Essenza divina di contenere in sé tutte le creature.

Anche il gesuita Girolamo Fasolo affronta il tema della connessione essenziale tra Dio e i possibili nel commento alla questione 12 della prima Parte della *Summa theologiae*, dedicata, come è noto, alla *visio Dei*. Per il gesuita napoletano, la tesi che vede un'equivalenza tra connessione essenziale e relazione trascendentale deve essere negata. Essa è sostenuta da alcuni *Recentiores*, tra i quali viene citato Juan de Salas⁸⁵.

La relazione trascendentale, secondo Fasolo, prevede che i due estremi della relazione si perfezionino a vicenda e che dunque non siano assolutamente perfetti. Si pensi ad esempio alla relazione trascendentale che intercorre tra la forma e la materia, o alla relazione trascendentale tra la causa efficiente e i propri effetti⁸⁶. Il gesuita parla dell'ordine trascendentale come di un'inclinazione intrinseca di ciò che è imperfetto verso ciò che lo perfeziona⁸⁷. È chiaro che una relazione di questo tipo è improponibile per la Causa increata, la quale è perfettissima e non necessita di qualcosa di estrinseco che la perfezioni. Ciò nonostante si può reperire in Dio, in quanto è essenzialmente capace di causare, una connessione (*connexio*) con ciò che può essere causato. In questo

nulla est ratio in creatura, ad quam Deus non dicat intrinsece aliquam, vel aliquas habitudines. Qui tamen cognosceret omnes creaturas in Deo, sed non secundum omnes rationes earum, non cognosceret omnes rationes Dei, et ideo non comprehenderet ipsum».

⁸⁵ GIROLAMO FASOLO S.J., *In primam partem Summae S. Thomae Commentaria, Sumptibus Ludovici Prost haeredibus Roville*, Lione 1623, t. I, p. 544a, n. 68: ««Deus ad creaturas» neque referri transcendentaliter, quamvis aliqui recentiores, ut Salas I, 2 tr. 2, disp. 4, sec. 2, n. 13 et sec. 4, n. 52, 61, 62 oppositum asserant».

⁸⁶ *Ibidem*: «Omnis relatio transcendentalis essentialiter respicit aliud ut suum perfectibile aliquo modo v.g. materia et forma invicem referuntur transcendentaliter, quia non solum forma perficit materiam, sed materia etiam suo modo perficit formam, vel substendendo, vel saltem recipiendo, qua receptione omnis forma indiget, ut habeat intrinsecum esse suum in composito, in quo perficitur. Sic etiam causa efficiens creata habet relationem transcendentalem ad suum effectum possibilem, ut ab eo ipsa etiam perficiatur; vel per intrinsecam receptionem effectus, ut cum aliqua causa in se ipsa efficit aliquam suam perfectionem; vel per actionem sibi intrinsecam, si actio effectuum transeuntium est in agente; vel per intrinsecam relationem realem, quam in se recipit posito effectus; vel quia omnis causa agendo conservat suum esse specificum, ut causae univocae; aut saltem conservat et auget suam virtutem activam, ut causae aequivocae; nam posito effectus, plus potest omnis causa cum illo effectus, quam sine illo».

⁸⁷ *Ibidem*: «Omnis autem relatio transcendentalis nihil est aliud, quam essentialis quidam ordo, sive naturalis et intrinseca quaedam inclinatio rei imperfectae ad suum perfectivum, sive ad illud, a quo apta est perfici in eo, quod essentialiter, seu naturaliter postulat ad sui perfectionem et complementum».

modo, Dio resta qualcosa di assoluto (*res absoluta*) rispetto a ogni ordine vero e formale, tanto predicamentale quanto trascendentale, ma non rispetto a una qualche connessione⁸⁸.

Per Fasolo, tra Dio e i suoi effetti si dà una connessione essenziale senza alcuna relazione che perfezioni la Causa increata, poiché essa, nel suo essere intrinseco e nella sua capacità, non ha bisogno degli effetti. Questo fatto la distingue dalla causa creata. Il concetto di connessione essenziale è sufficiente affinché Dio, una volta visto, possa manifestare le creature, ma è sufficiente anche al verificarsi del caso reciproco. Una volta viste le creature non si può non vedere anche Dio, in forza di quella connessione essenziale per la quale un estremo non può stare senza l'altro⁸⁹.

Sono due gli elementi che fanno sì che Fasolo rifiuti la relazione trascendentale e, quindi, la teoria dei *Recentiores*. Il primo elemento è l'impossibilità di mettere sullo stesso piano la causa creata e la Causa increata. Su questo punto si consuma la polemica con la scuola nominalista. Non è sufficiente, per Fasolo che si dica, come fecero Ockham e Gabriel Biel, che l'essere virtualmente in Dio significhi il poter essere causato e che l'essere in modo eminente indichi semplicemente che la perfezione divina è la più eccellente. Questo, infatti, vale anche per ogni causa creata. La Causa increata, invece, contiene i suoi effetti in modo infinitamente più perfetto di quanto avvenga per qualsiasi causa creata. Il contenere eminente della Causa increata è proprio solo di Dio e non è comune agli altri tipi di causa⁹⁰.

Il secondo elemento che porta Fasolo a rifiutare la teoria di Salas e dei *Recentiores* è una definizione di relazione trascendentale che contiene una condizione più restrittiva rispetto a quella di Salas: ciò che è trascendentalmente relato ad altro, è sempre

⁸⁸ *Ibidem*: «Nihil autem horum de causa increata respectu creaturarum cogitari potest, ut ex se patet. Hoc tamen non obstat, quin in Deo, essentialiter potente causare, reperiatur simplex quaedam connexio cum potente causari [...]. Itaque Deus respectu creaturarum est quidem res absoluta ab omni vero ac formali ordine, tam praedicamentali, quam trascendentali, non tamen ab omni connexione».

⁸⁹ *Ibidem*: «Esto igitur essentialis connexio sine ullo formali respectu reperiatur in sola causa divina cum suis effectibus, quia illa sola, quoad suum esse intrinsecum et virtutem, nullo modo indiget effectibus suis, in quo ab omni causa creata distinguitur. Tamen purus et simplex conceptus connexionis essentialis satis superque est, ut Deus possit in se viso ostendere creaturas, imo ideo in uno relativo potest cognosci aliud correlativum, quia habent invicem essentialem connexionem, ita ut unum sine alio esse nequeat».

⁹⁰ *Ibi*, q. 6, a. 2, dub. unica, p. 207a, n. 7: «Neque enim placet explicatio Gabrielis 2, distin. 14, quaest. un., art. 1, post 5, opin. Ocham notab. 2, dicentis: *Esse res in Deo virtualiter, est posse causari; esse eminenter, est divinam perfectionem esse excellentiorem*. Nam totum hoc convenit causis creatis aequivocis respectu suorum effectuum. Causa autem divina cum infinite perfectius contineat suos effectus, quam quaelibet causa creata continere possit suos, habere debet continentiam quandam eminentialmem sibi propria et non communem cum aliis».

qualcosa che necessita della relazione per perfezionarsi ulteriormente. Per questi motivi la connessione essenziale non può essere intesa come sinonimo di relazione trascendentale. La connessione essenziale può valere per ciò che è increato, mentre ciò non è possibile per la relazione trascendentale.

Rimane vero tuttavia, come lo era per Suárez e Salas, che nella connessione essenziale tra Dio e i possibili, entrambi i termini non possono stare l'uno senza l'altro. Questo non significa che Dio dipenda dalle creature possibili, sebbene le creature possibili dipendano da esso. Se, infatti, fosse negata quest'ultima dipendenza, Dio non potrebbe essere né essere inteso, in quanto fa parte della Sua essenza l'essere formalmente potente a creare, cioè l'essere formalmente potente a fare una creatura dipendente da sé nell'essere prodotta e nell'essere conservata⁹¹. Ciò significa che se la creatura non fosse possibile, non vi sarebbe in Dio la potenza verso la creatura; poiché, se la creatura non fosse possibile, non potrebbe dipendere da Dio. Ma in questo modo la potenza divina non potrebbe determinare (*terminare*) la dipendenza della creatura da sé, quindi non sarebbe essenzialmente potenza creatrice⁹².

Ed ecco la conclusione, molto simile a quella già incontrata nel *De Trinitate* di Suárez:

Da qui concludiamo che la potenza di Dio increata ha una qualche connessione essenziale in senso assoluto con il possibile o con il creabile, così che non solo valga [che] se non ci fosse la potenza attiva in Dio non ci sarebbe la possibilità passiva nella creatura, ma valga anche il contrario [che] se la creatura non fosse possibile, nemmeno Dio sarebbe potente, non certamente a causa di un ordine predicamentale o trascendentale di Dio verso le creature, ma solo a causa di una pura determinazione di dipendenza della creatura da sé, che appartiene alla potenza divina e non potrebbe essere in Dio, se non vi fosse la possibilità nella creatura. E nella predetta determinazione non appare alcuna imperfezione, ma piuttosto una massima perfezione degna soltanto di Dio⁹³.

⁹¹ *Ibi*, q. 7, a. 1, dub. 2, p. 212a, n. 10: «Divina potentia, etiam si nullo modo pendeat a creatura possibili; tamen est aliquid tale essentialiter, ut ab eo pendeat creatura possibilis; ergo si haec non posset ab illa pendere; iam periret illius conceptus essentialis, non propter suam dependentiam a creatura; sed solum propter suam dependentiam creaturae ab ipsa, sine qua dependentia alterius ad se, neque esse, neque intelligi potest Deus, ut formaliter potens creare, hoc est facere creaturam dependentem a se in fieri et conservari».

⁹² *Ibidem*: «Si creatura non esset possibilis, neque esset in Deo potentia ad creaturam; quia si creatura non esset possibilis, non posset dependere a Deo; ergo divina potentia non posset terminare dependentiam creaturae a se; ergo non esset essentialiter potentia creativa; quia de eius essentia est posse terminare dependentiam creaturae a se».

⁹³ *Ibidem*: «Unde colligimus potentiam Dei increatam cum possibili seu creabili, habere simpliciter connexionem quandam essentialem, ita ut non solum valeat, si non esset potentia activa in Deo, non esset possibilitas passiva in creatura; sed etiam contra valet, si non esset possibilis creatura, nec esset potens

È difficile rinunciare a vedere in questo testo una reciproca dipendenza tra Dio e i possibili, ma Fasolo spiega che la prima deduzione (*argumentatio*) dalla potenza di Dio alla possibilità della creatura è a priori a partire dalla causa (*a priori ex causa*), mentre la seconda deduzione dalla possibilità della creatura alla potenza di Dio è a posteriori a partire dall'effetto (*a posteriori ab effectu*)⁹⁴.

Sembra che dietro alla posizione di Fasolo agiscano due presupposti fondamentali. Il primo è che la potenza attiva ha sempre una precedenza ontologica sulla potenza passiva, mentre il secondo – che discende in fondo dal primo – è che la misura del possibile sia l'attuale. Dunque, mentre possiamo dire a priori che tutto ciò che è possibile dipende da Dio nella sua possibilità e nel suo esistere attuale – poiché altrimenti non sarebbe creatura –, soltanto a partire dalla constatazione dell'effetto attualmente esistente possiamo risalire a posteriori alla potenza creatrice e dire che, se quell'effetto non fosse possibile, non ci sarebbe la potenza creatrice. Se le cose stanno così, non si tratta, come giustamente sottolinea Fasolo, di una reciproca dipendenza tra Dio e i possibili, ma di una dipendenza soltanto dalla parte dei possibili.

Torna anche in Fasolo, attraverso Dionigi, la dottrina plotiniana dell'unità, nell'Intelligenza, di tutti i distinti e, quindi, della loro connessione col Principio. Anche su questo punto viene in luce la differenza dei due lati della connessione. Sebbene, infatti, precisa Fasolo, la potenza creatrice di Dio dica un rapporto essenziale (*habitus essentialis*) o una connessione essenziale con ciò che è creabile, tuttavia dice anche una rapporto (*habitus*) superiore di eminenza dovuto alla sua capacità intrinseca di contenere, grazie al quale Dio è ogni possibile in un modo eminentissimo. Per questo può manifestare ogni possibile in se stesso distintamente⁹⁵.

Al contrario, ogni possibile dice un rapporto (*habitus*) inferiore verso Dio. Si tratta di un riguardare Dio in modo estrinseco (*respicentia extrinseca*), poiché nella sua natura e capacità la creatura non contiene Dio, ma si relaziona (*respicit*) a Dio

Deus; non quidem propter ordinem aut praedicamentalem aut transcendentalem Dei ad creaturam, sed solum propter puram terminationem dependentiae creaturae a se, quae est de essentia divinae potentiae, et non posset esse in Deo, si non esset possibilitas in creatura. Et in praedicta terminatione non apparet aliqua imperfectio, sed potius maxima perfectio solo Deo digna».

⁹⁴ *Ibidem*: «Quare prima argumentatio a Deo ad creaturam, est a priori ex causa, a qua essentialiter dependet effectus. Secunda, a creatura ad Deum, est a posteriori ex effectu, cuius dependentiam causa essentialiter terminat».

⁹⁵ *Ibi*, q. 12, a. 7, dub. 8, p. 514b, n. 35: «Licet potentia Dei creativa dicat etiam essentialiter habitudinem ad creabile, seu connexionem cum creabili [...], tamen dicit superiorem habitudinem eminentialiter continentiae intrinsecae, secundum quam est ipsummet omni possibile eminentissimo modo, et ideo potest in se illud distinctissime manifestare».

essenzialmente, come a una causa estrinseca dalla quale dipende totalmente ed essenzialmente⁹⁶.

L'essenziale dipendenza delle creature da Dio nell'essere, nel divenire e nell'operare è dovuta alla capacità della Causa di contenerle eminentemente. Le creature sono, infatti, contenute non soltanto causalmente, ma anche eminentemente⁹⁷, secondo l'insegnamento di Dionigi che costantemente ritorna. Ed è proprio a questo contenere eminente che Fasolo dà il nome di connessione essenziale con le creature possibili. Chi, infatti, vede Dio in sé non può non vedere anche il suo contenere eminente, cioè conoscere tutte le creature nel Verbo divino, e quindi la connessione di Dio con le creature possibili⁹⁸. Infatti, qualcosa può essere contenuto in qualcos'altro soltanto nel caso in cui il contenuto sia un ente reale possibile. È questa la condizione di possibilità affinché Dio contenga eminentemente e realmente – secondo una caratteristica a lui essenziale – tutte le creature. Ma questo contenere eminente è la stessa connessione di cui abbiamo già detto⁹⁹.

Il concetto di causa e il concetto di intelligibile si trovano in Dio strettamente correlati. Vedere uno significa vedere anche l'altro. L'Essenza divina è la ragione formale del vedere le creature. Non può essere altrimenti. Essa le contiene tanto nel loro essere reale, quanto nel loro essere intelligibile; e per questa ragione non può essere altro che la causa effettiva¹⁰⁰.

Ora, l'“essere causa” e l'“essere potente” sono perfezioni assolutamente semplici, ovvero sono predicati formalmente convenienti a Dio, e non possono essere intesi senza riferimento all'effetto. Non si sta dicendo che siamo in grado di concepire in senso

⁹⁶ *Ibidem*: «Omni possibile vero dicit ad Deum habitudinem inferiorem solius respicientiae extrinsecae, cum in sua virtute ac natura non contineat Deum, sed solum essentialiter respiciat Deum, tanquam extrinsecam causam a quo totaliter et essentialiter dependet».

⁹⁷ *Ibi*, q. 6, a. 2, dub. un., p. 206a, n. 3: «Omne bonum creaturae continetur in Deo non solum causaliter [...], sed etiam eminenter, id est, cum essentiali dependentia et in esse, et in fieri, et in operari».

⁹⁸ *Ibi*, q. 12, a. 8, dub. 7, p. 535a, n. 48: «In Deo formaliter est eminentialis continentia omnium et singularum creaturarum. Ergo beatus videns Deum prout in se est, non potest non videre huiusmodi continentiam, ergo non potest non videre creaturas, hoc autem est videre creaturas in verbo formaliter. [...] De essentiali conceptu continentiae creaturarum, est connexio cum creaturis possibilibus, quod accurate explicavimus et probabimus supra quaest. 7, a. 1, num. 10».

⁹⁹ *Ibidem*: «Nihil autem potest aliquo reali modo, nempe vel formaliter, vel virtualiter, vel eminenter, contineri in alio, nisi sit ens reale possibilis. Ergo implicat, Deum realiter eminenter continere creaturas, nisi creaturae sint realiter possibiles. Ergo connexio cum creaturis possibilibus est essentialis continentia creaturarum, quae est formaliter in Deo».

¹⁰⁰ *Ibi*, q. 12, a. 8, dub. 9, p. 540a, n. 61: «Formaliter loquendo, illa ratio divina visa, dici debet formalis ratio videndi creaturas, quae creaturas continet, tum in esse reali, tum in esse intelligibili. Haec autem nulla alia esse potest, nisi ratio causae effectivae».

quidditativo e distinto tali perfezioni, poiché ciò supera le possibilità del nostro intelletto. Si vuole affermare soltanto che di quelle perfezioni possiamo avere soltanto un concetto confuso e astratto rispetto al creato e all'increato. È, infatti, sempre possibile, se si vuole salvare la teologia come scienza, concepire dei nomi comuni a ciò che è increato e a ciò che creato¹⁰¹.

In secondo luogo, rimane vero che la Causa increata è un ente assolutissimo, quindi indipendente da qualsiasi ordine trascendentale o predicamentale, sebbene non sia ente assoluto rispetto alla connessione con le creature, intese come puri effetti e termini, dipendenti essenzialmente da esso. Infatti, dire che, per comprendere l'essere causa e l'essere potente come perfezioni assolutamente semplici, non è necessario il riferimento all'effetto implica contraddizione. Significa, cioè, dire che la causa è causa e insieme non è causa, facendo venire meno la perfezione assolutamente semplice, e quindi anche il concetto di qualcosa dipendente da essa¹⁰².

Comunicare ad altri la propria bontà e produrre altre cose dipendenti da sé è una perfezione massima e non un'imperfezione; ma questa perfezione è tolta da coloro che per difendere l'assolutezza di Dio, negano anche la connessione con i suoi effetti¹⁰³. Quindi, la ragione assolutamente sufficiente (*ratio sufficientissima*) per la quale le creature, sia possibili sia attualmente esistenti – posto il libero decreto di Dio a creare –, possono essere viste in Dio è il verificarsi in esso di tre requisiti: 1) il contenere l'effetto nella causa; 2) la dipendenza dell'effetto dalla causa; e infine 3) la connessione

¹⁰¹ *Ibi*, q. 12, a. 8, dub. 11, p. 541a, n. 62: «Esse causam sive esse potentem, est perfectio simpliciter simplex, ac proinde est praedicatum Deo formaliter conveniens, quod quantumvis praecise, ac generaliter concipiatur, patet manifesta experientia concipi non posse absque effectu. Si enim non concipias id quod vim habet causandi et producendi aliquid, nemo dixerit, te concipere causam et potentiam. [...] Hic non agitur de distincta et quidditativa conceptione alicuius perfectionis increatae, quae captum nostrum superat, sed solum de confusa et abstractiva conceptione alicuius praedicati communis Deo et creaturis, quam conceptionem negare, est profecto fateri, nos nullo modo posse concipere significata nominum communium rebus increatis et creatis; et ita omnes discursus theologicos, atque adeo theologiam ipsam totam funditus de medio tollere; tum quia eorum fundamentum nullius momenti est».

¹⁰² *Ibidem*: «Divina causa creaturarum, est quidem ens in se absolutissimum ab omni ordine, sive transcendentali sive praedicamentali ad creaturas, et in hoc differt a causa creata; non est autem absolutum a connexionione cum creaturis, tanquam puris effectibus ac terminis, a se essentialiter dependentibus; nam haec absolutio in ratione essentiali causae, implicat manifestam contradictionem, sicut esse causam et non esse causam, et consequente tollit conceptus alicuius perfectionis simpliciter simplicis; quatenus tollit conceptum alicuius dependentis a se».

¹⁰³ *Ibidem*: «Posse enim communicare suam bonitatem aliis, et facere alia dependentia a se, est maxima perfectio; hanc autem perfectionem a Deo vere tollit, qui vult Deum esse absolutum, etiam ab omni connexionione cum aliis».

essenziale della causa con l'effetto¹⁰⁴. Ed è sempre la connessione essenziale che fa sì che Dio, prima ancora di essere pensato come idea di tutte le cose, possa essere ciò che rappresenta al beato le creature¹⁰⁵.

4.5. Diego Ruiz de Montoya

Il gesuita sivigliano Diego Ruiz de Montoya è un'altra delle fonti citate da Pérez riguardo alla connessione tra Dio e i possibili. Si tratta della fonte più tarda rispetto alle altre. Il *De scientia Dei* e il *De voluntate Dei* di Ruiz de Montoya furono pubblicati a Lione tra il 1629 e il 1630, a ridosso del corso pereziano sul *De scientia Dei*. Per questo non troviamo traccia del riferimento a Ruiz de Montoya del corso sulla *Fisica* che è di qualche anno più vecchio. Con questo autore possiamo chiudere la rassegna di coloro che, dopo Suárez, hanno sostenuto la tesi connessionista, sebbene nel fronte dei *connexiores* non sempre le posizioni siano omogenee. Non tutti, infatti, ammettono che tra Dio e le creature si dia, non soltanto una connessione essenziale, ma anche un relazione trascendentale. Questa è una tesi che Fasolo ha bollato come nuova e insieme insostenibile.

Ruiz de Montoya sostiene anch'egli la tesi della connessione essenziale reciproca tra Dio e i possibili e lo fa notando che una cosa conosciuta può essere la *ratio cognoscendi* di altro, non solo perché tra la cosa conosciuta e la cosa di cui è *ratio cognoscendi* vi è una somiglianza e un'uguaglianza di perfezione, ma anche perché, in alcuni casi, tra le due vi è una connessione essenziale e un rapporto (*cognatio*), un'affinità o un vincolo (*necessitudo*) per il quale la cosa conosciuta riguarda l'altra essenzialmente e in qualche modo contiene l'entità e la conoscibilità dell'altra. La connessione e il vincolo che si instaura tra Dio e le creature possibili deriva dal fatto che

¹⁰⁴ *Ibi*, q. 12, a. 8, dub. 20, p. 559b, n. 109: «Continentia effectus in causa, et dependentia effectus a causa, et essentialis connexio causae cum effectu, sunt sufficientissima ratio ad hoc, ut possibilis videri possint in divina omnipotentia; sed actualia non minus continentur in omnipotentia, nec minus ab omnipotentia pendent, quam possibilis, imo magis, quia haec pendent tantum in potentia, illa vero et in potentia, et in actu, nec omnipotentia, posito libero decreto Dei de creando, habet minorem connexionem cum actualibus, quam cum possibilibus».

¹⁰⁵ *Ibi*, q. 12, a. 8, dub. 19, p. 557b, n. 102: «Essentia ut essentia includit esse eminentissimam causam omnium creaturarum distincte et cum omnibus et singulis distincte, habet essentialem connexionem, ut saepe ostensum est supra: ergo potest in se ipsa ut essentia est, antequam intelligatur, ut idea, ostendere distinctissime quamlibet creaturam».

Dio è la fonte prima e totale di tutte le entità delle creature, così che, senza la potenza, la scienza e la volontà di Dio, nessuna creatura potrebbe essere possibile¹⁰⁶.

Avviene qualcosa di simile nelle cose create, quando gli effetti sono conosciuti mediante la causa o attraverso la loro radice, non per via di una somiglianza tra causa ed effetto, ma per via di una connessione o di una conseguenza (*resultantia*) proveniente da quella radice. Ad esempio, ciò si verifica quando, conoscendo l'essenza di qualche sostanza riusciamo a cogliere a priori anche le potenze, le operazioni, le disposizioni e gli altri accidenti che necessariamente accompagnano quella sostanza; sebbene tra la sostanza e gli accidenti vi sia una notevole distanza di perfezione¹⁰⁷.

La questione della connessione essenziale è impostata da Ruiz de Montoya secondo il paradigma dionisiano. La Causa prima contiene tutta la perfezione dell'effetto, dunque, potrà essere *ratio cognoscendi* dell'effetto, senza bisogno di conoscere l'effetto come termine diretto dell'atto conoscitivo. Sarà sufficiente che la Causa prima conosca se stessa, affinché conosca anche l'altro da sé. Qualcosa di analogo accade quando conoscendo una certa sostanza creata riusciamo a risalire a priori a quegli accidenti che necessariamente si accompagnano ad essa. Si tratta sempre di un contenere in senso intensivo e non quantitativo o estensivo. Il punto fondamentale è che questo contenere è una connessione essenziale tra contenente e contenuto che ciò lo spirituale realizza in grado sommo.

Per questo motivo, Dio non conosce le creature come se fossero un oggetto formale conosciuto di per se stesso, ma per mezzo della propria essenza¹⁰⁸. Ad ogni modo, per Ruiz de Montoya, la connessione essenziale tra Dio e le creature è reciproca, sebbene sia più forte tra le creature e Dio. Tale connessione essenziale richiede che vi sia un

¹⁰⁶ DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *De scientia Dei*, disp. 10, sec. 2, op. cit., p. 90a, n. 9: «Nam ut una res cognita sit ratio cognoscendi aliam, licet plurimum valeat similitudo et aequalitas perfectionis; multo plus adiuvat necessaria connexio et veluti cognatio sive affinitas aut necessitudo per quam una res essentialiter respiciat aliam et aliquo modo continet entitatem et cognoscibilitatem alterius. Hanc autem connexionem ac veluti cognationem inter Deum et creaturas esse maxima omnium possibilium, constat ex eo, quod Deus sit primus et totalis fons totius entitatis creaturarum, ita ut sine Dei potentia vel sine Dei scientia aut voluntate nulla res esset possibilis».

¹⁰⁷ *Ibidem*: «Cernitur aliquod huius exemplum in rebus creatis, quarum effectus cognoscuntur per causam et radicem illorum non propter similitudinem, sed propter connexionem seu resultantiam ex illa radice. Sic enim propter essentiam alicuius substantiae cognitam, cognoscuntur a priori potentiae, operationes, dispositionem et caetera accidentia, quae necessario comitantur illam substantiam, quamvis tanta sit in eis distantia perfectionis, quantum accidentia distant a substantiis».

¹⁰⁸ *Ibi*, p. 90b, n. 13: «Non datur in Deo talis formalitas intellectionis, quae primario terminetur ad creaturas, ut ad obiectum formale propter seipsum cognitum, et non per essentiam divinam prius intellectam virtute cognitionis eiusdem».

oggetto la conoscenza del quale sia la ragione e la causa per la quale si intende un altro oggetto¹⁰⁹. Il primo oggetto è la stessa Essenza divina, mentre il secondo oggetto, conosciuto mediante la conoscenza del primo è la creatura. È chiaro che il legame tra la creatura e Dio sarà più forte rispetto a quello tra Dio e la creatura. Dio, infatti, non necessita della creatura per conoscere se stesso e tutto il resto, mentre la creatura, per essere tale ha bisogno del pensiero divino.

Secondo il gesuita sivigliano il fondamento per il quale Dio intende le creature in se stesso è l'onnipotenza¹¹⁰. Uno degli argomenti a sostegno di questa tesi dice che ogni relazione, sia essa predicamentale o trascendentale, non può essere compresa senza che sia compreso anche il suo termine correlativo. Ad esempio, per comprendere la relazione di paternità, sarà necessario comprendere anche la relazione di figliolanza. Oppure: chi vorrà comprendere la sostanza secondo la propria natura, che consiste nello stare sotto agli accidenti, dovrà comprendere anche gli accidenti come ciò che inerisce alla sostanza. Lo stesso avverrà per le relazioni trascendentali che contraddistinguono, ad esempio, il rapporto tra forma e materia, l'azione e la passione, la potenza visiva e la visione¹¹¹. Allo stesso modo la capacità efficiente di Dio e la capacità efficiente delle creature costituirà un ordine trascendentale, potenziale o abituale come quello tra la causa e i suoi effetti. Tale ordine non fa venir meno la perfezione dell'essenza assoluta. In questo modo, Dio comprendendo se stesso può comprendere anche le creature che sono i suoi effetti¹¹².

La posizione di Ruiz de Montoya può essere accostata a quella di Juan de Salas. Al contrario di Suárez e Fasolo, essi ammettono che la connessione essenziale sia equiparabile a una relazione trascendentale tra Dio e i possibili. Ruiz de Montoya ha

¹⁰⁹ *Ibi*, p. 92a, n. 10: «Creaturae cum Deo connectantur multo magis quam Deus cum illis, sed praeterea requiritur, quod unum obiectum et illius cognitio sit ratio ac veluti causa, propter quam aliud obiectum intelligitur».

¹¹⁰ *Ibi*, disp. 10, sec. 4, p. 92b: «Formalitas omnipotentiae est ratio per quam Deus intelligit creaturas in seipso».

¹¹¹ *Ibi*, p. 93b, n. 9: «Quaelibet enim relatio, sive praedicamentalis sive transcendentalis, comprehendi non potest, nisi comprehendatur etiam eius correlativum. Quapropter qui paternitatem intellexerit comprehensive, filiationem etiam eo ipso comprehendet. Qui comprehenderit substantiam in ratione substandi accidentibus, comprehendet accidentia quatenus inhaerent substantiae. Idem proportionaliter intellige de mutuis relationibus transcendentalibus materiae et formae, actionis et passionis, potentiae visivae et visionis, caeterisque quamplurimis».

¹¹² *Ibi*, p. 93b, n. 10: «Nunc igitur effectiva virtus Dei non minus quam effectiva virtus creaturarum, est ordo transcendentalis, potentialis seu habitualis causae ad suos effectus. Qualis ordo nihil minuit essentiam rei simpliciter absolutae [...]. Deus ergo sua effectivam virtutem comprehendens eo ipso comprehendit illius effectus».

escluso che si dia una relazione in senso proprio, ovvero una relazione predicamentale tra Dio e i possibili. Ammette, invece, che si dia una relazione per mera denominazione estrinseca o una relazione di ragione¹¹³.

La relazione predicamentale richiede, infatti, la presenza di tre proprietà. 1) La distinzione tra gli estremi della relazione deve essere reale. Per questo, tra la scienza divina e Dio non si può dare una relazione predicamentale. 2) Gli estremi della relazione devono essere dello stesso ordine, e ciò non avviene tra Dio e le creature. 3) La relazione non può esistere senza il proprio termine. Invece, la scienza di Dio che conosce le creature esiste dall'eternità, quando le creature non esistevano ancora. La scienza di Dio, infatti, continuerebbe a permanere anche se le creature non esistessero¹¹⁴.

Al contrario della relazione predicamentale, la relazione trascendentale è intrinseca alla sostanza e a tutte le categorie diverse dalla relazione. Per tale motivo si può parlare di relazione trascendentale per la scienza divina, ma non di una relazione semplice, poiché questo termine spetta soltanto a ciò che è relativo e lo distingue da ciò che è assoluto¹¹⁵.

Ruiz de Montoya spiega che la scienza divina è essenzialmente relazione trascendentale verso il suo oggetto primario che è Dio, ma anche verso il suo oggetto secondario, ovvero verso le creature, non soltanto in quanto questo sono possibili, ma anche in quanto sono attualmente esistenti¹¹⁶. È a questo proposito che, come già abbiamo avuto modo di segnalare, il gesuita sivigliano ricorda che la relazione trascendentale corrisponde a ciò che gli antichi scolastici chiamavano *repectus*

¹¹³ *Ibi*, disp. 5, sec. 2, p. 36a, n. 5: «Simpliciter et absolute loquendo, Dei scientia non est relatio, quia non est relatio praedicamentalis, quae sola simpliciter et absolute relatio est, nec est modum relationis praedicamentalis [...]. Sed quod scientia Dei habet relationis est mera denominatio extrinseca seu relatio rationis».

¹¹⁴ *Ibi*, p. 36b, n. 7: «Relatio realis quae sit praedicamentalis aut quasi praedicamentalis, tria requirit praeter alia. Primum est extremorum realis distinctio, cuius defectu non potest esse realis relatio scientiae divinae ad ipsum Deum. Secundum est, ut extrema sint eiusdem ordinis, cuius defectu relatio divinae scientiae ad creaturas non potest esse realis et praedicamentalis. Tertium est, ut existere nequeat relatio sine suo termino. At vero scientia, qua Deus scit creaturas existit ab aeterno, quando nondum existebant creaturae et licet creaturae nunquam existerent, Dei scientia permaneret».

¹¹⁵ *Ibidem*: «Relatio transcendentalis reperitur in substantia et caeteris omnibus praedicamentis absolutis. Quapropter licet divina scientia sit transcendentalis relatio [...] non poterit simpliciter vocari relatio, quoniam hoc nomen simpliciter dictum, condistinguit respectivas ab absolutis rebus».

¹¹⁶ *Ibi*, p. 36b, n. 8: «Divina scientia essentialiter est relatio transcendentalis ad suum obiectum tam primum, quam secundarium, videlicet creaturas, non modo possibles, sed etiam existentes».

habitualis o *relatio secundum dici*. Ciò che vale per la scienza divina vale anche per la volontà divina la quale è relata trascendentalmente alle creature¹¹⁷.

Stando al caso della scienza, lo stesso Aristotele, nelle *Categorie*, era stato chiaro nel dire che la scienza è sempre scienza di qualcosa; e questo vale tanto più per la scienza divina che è la forma più perfetta di scienza, mediante la quale Dio denomina come “conosciuto” se stesso e denomina anche come “conosciute” le stesse creature. Si tratta di denominazioni estrinseche che provengono dalla realtà della scienza divina in quanto essa si rivolge a Dio e alle creature¹¹⁸.

Già in Aristotele – spiega Ruiz de Montoya – è chiaro che la relazione della scienza divina verso i suoi oggetti non è predicamentale, ma trascendentale o *secundum dici*, poiché essa non rispetta la condizione di quelle cose che sono relative in senso predicamentale, ovvero il fatto che esse debbano esistere simultaneamente (*esse simul natura*). La scienza, infatti, può esistere senza che esistano gli oggetti conosciuti in atto. Quindi, se non fosse conoscibile alcun oggetto, non vi sarebbe alcuna scienza. Tuttavia, non vale il contrario, poiché se non vi fosse alcuna scienza, l’oggetto potrebbe essere conoscibile¹¹⁹.

Ruiz de Montoya usa anche l’espressione “relazione virtuale” come sinonimo di relazione trascendentale o *secundum dici*. Essa possiede un’altra caratteristica, oltre a quella già indicata: riguarda sempre una cosa assoluta posta in una categoria diversa dalla categoria di relazione. La virtualità della relazione ci rimanda alla riflessione virtuale, poiché il meccanismo della connotazione *in recto* e *in obliquo* è all’opera in entrambi i casi e questo ci aiuta a determinare meglio il senso della virtualità. La cosa assoluta relata trascendentalmente non potrebbe essere intesa senza che sia inteso qualcos’altro indirettamente, ovvero *in obliquo*, con il quale la cosa intrattiene una

¹¹⁷ *Ibi*, p. 36b, n. 10: «Eodem modo respectum ad creaturas in quidditate divinae volitionis contineri».

¹¹⁸ *Ibi*, pp. 36b-37a, n. 10: «Aristoteles in praedicamentis, cap. 3, sub initium inde probat, scientiam esse ad aliquid, quoniam *scientia alicuius est scientia*, nomirum alicuius obiecti, cogniti per illam. Ubi quamvis Aristoteles non agat de scientia Dei, eius tamen ratio tanto melius quadrat in scientiam divinam, etiam prout comprehendit ipsum Deum et creaturas quanto perfectius penetrat et excellentiorem obtinet quidditatem intellectionis, propter quam verius et melius denominatur scitus Deus a se ipso et creaturae denominantur scitus a Deo. Quae denominationes extrinsecae proveniunt a realitate divinae scientiae, versantis circa illa obiecta».

¹¹⁹ *Ibi*, p. 37a, n. 10: «Quod autem relatio scientiae ad obiectum scibile, non sit praedicamentalis, sed transcendentalis, sive secundum dici, probat Aristoteles post medium eiusdem capituli, quia deficit illi conditio relativorum praedicamentaliu[m], videlicet, esse simul natura. Scientia quippe potest existere, non existentibus obiectis, quae sciuntur. Deinde, si nullum obiectum scibile sit, nulla scientia erit: e contratio non sequitur, quamvis enim nulla scientia sit, poterit esse obiectum scibile».

connessione essenziale (*connexio quidditativa*), dovuta a un qualunque tipo di causalità o di concatenazione. Ad esempio, la materia non può essere intesa senza il riferimento alla forma, per lo meno come possibile, e la potenza non può essere intesa, se non facendo riferimento *in obliquo* all'atto. Tutto questo si verifica anche nel caso della scienza e della volontà divine, le quali non possono essere intese senza il riferimento simultaneo a Dio o alle creature, in quanto sono oggetti conosciuti e voluti da Dio¹²⁰.

La relazione trascendentale non richiede la coesistenza col termine e nemmeno che quello abbia una realtà possibile. Per questo motivo, tale relazione non richiede nemmeno di essere distinta realmente dal termine. La cosa relata trascendentalmente al termine non obbedisce alle leggi della categoria di relazione semplicemente perché è assoluta¹²¹.

Ruiz de Montoya aggiunge che si può dare una relazione trascendentale e reale di qualcosa verso se stesso, la quale è propria soltanto dell'intellezione e della volizione. Ciò è dovuto al carattere riflessivo di queste operazioni, causato dall'immaterialità dell'intelletto e della volontà¹²². Quindi, la relazione trascendentale della scienza divina verso i propri oggetti conoscibili, e in particolare verso l'Essenza divina, non è di semplice ragione, ma è una relazione reale, sebbene non predicamentale. Inoltre, essa non comporta una distinzione reale tra la cosa assoluta che si relaziona trascendentalmente con se stessa.

¹²⁰ *Ibi*, p. 37a, n. 12: «Relatio transcendentalis sive habitualis aut secundum divi, consistit in eo, quod aliqua res sit absoluta in genere substantiae vel alterius praedicamenti, praeter relationem. Nihilominus non possit intelligi, nisi rem aliam intelligendo in obliquo, cum qua habet quidditativam connexionem, quocumque genere causalitatis aut concatenationis. Quemadmodum materia non potest intelligi, nisi in obliquo intelligendo formam saltem ut possibilem, et potentia non potest intelligi, nisi in obliquo intelligendo actum. Hoc autem totum verificatur in divina scientia. Si quidem est formalitas simpliciter absoluta, substantialis et communis tribus personis. Ac nihilominus intelligi non potest scientia dei, nisi cognoscendo simul in obliquo Deum aut creaturas, tanquam obiectum quod scitur per illam scientiam»; DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *Commentaria in primam partem divi Thomae, De voluntate Dei* (d'ora in poi, *De voluntate Dei*), disp. 5, sec. 4, Sumptibus Iacobi Andreae et Matthaei Prost, Lione 1630, p. 33a, n. 6: «Breviter autem explicatur et probatus, quia relatio transcendentalis sive virtualis vel secundum dici, consistit in eo, quod aliqua res sit absoluta simpliciter nihilominus non possit intelligi nisi rem aliam in obliquo intelligendo cum qua habeat quidditativam connexionem quocumque genere causalitatis aut concatenationis [...] cum igitur divina volitio et amor creaturarum non possit intelligi nisi creaturas in obliquo intelligendo, consequens est relationem transcendentalem ad illas continere».

¹²¹ DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, sec. 2, op. cit., p. 37a, n. 13: «Relatio transcendentalis sicut non requirit termini coexistentiam, imo nec possibilem realitatem illius. Sic etiam non requirit realem distinctionem illius. Nec enim tenetur legibus relativorum res, quae simpliciter est absoluta».

¹²² *Ibi*, p. 37a, n. 13: «Notandum tamen est, huiusmodi relationem transcendentalem et realem eisdem ad seipsum, reperiri posse tantummodo in cognitione intellectiva et volitione, quoniam harum operationum est proprium, ut supra seipsas reflecti valeant propter suam immaterialitatem et quasi subtilitatem».

Ruiz de Montoya può essere annoverato tra i *Recentiores*, ovvero tra coloro che hanno pensato la connessione essenziale come sinonimo di relazione trascendentale. Il gesuita sivigliano addirittura si spinge anche oltre la posizione di Juan de Salas. Egli, infatti, ammette che la connessione essenziale implichi una certa dipendenza della cosa assoluta nei riguardi del termine con il quale è connessa, ma si tratta soltanto di una dipendenza impropria. La dipendenza propriamente detta, infatti, riguarda soltanto l'effetto rispetto alla sua relazione con la causa. Da ciò ne viene che ogni dipendenza propriamente detta sia anche una mancanza e una imperfezione¹²³.

Tuttavia, Ruiz de Montoya ammette, come si è appena detto, anche un senso largo e improprio di dipendenza che coinvolge tutti i casi in cui si dia una connessione indissolubile tra due cose, per la quale la non esistenza di una delle due implica la non esistenza dell'altra. In questo senso, si può concedere – precisa il gesuita sivigliano – che la scienza divina dipenda impropriamente dalle creature, in quanto la scienza di Dio non sarebbe perfetta e non sarebbe assolutamente, se grazie ad essa non si intendessero le creature. La scienza di Dio non esisterebbe se le creature non fossero possibili. Ruiz de Montoya ritiene che questo non costituisca un'imperfezione per Dio, ma piuttosto una somma perfezione. La dipendenza in senso largo non è altro che la capacità, essenziale per Dio e per la scienza in generale, di conoscere soltanto le cose vere¹²⁴.

La relazione trascendentale, infatti, coincide con lo stesso ente assoluto che è Dio, fa parte della Sua essenza, dunque negarla vorrebbe dire togliere a Dio una perfezione

¹²³ *Ibi*, p. 37b, n. 14: «*Dependentia proprie dicta non convenit, nisi effectui, qui in aliquo genere causae recipit esse a termino, quem respicit. Unde provenit ut omnis dependentia sit indigentia et imperfectio*»; *Ibi*, disp. 11, sec. 5, p. 105b, n. 4: «*Verbum hoc dependere aequivocum est et proprie quidem significat ordinem effectus ad aliud, quasi ad causam in aliquo genere vel ad conditionem causae per quam recipit esse. Propterea simpliciter asserendum est cognitionem qua Deus creaturas cognoscit non pendere a creaturis neque quo ad essentias neque quo ad existentias earum, tum quoniam hoc esset imperfectionis per quam Deus saltem aliquo modo foret inferior creaturis, tum etiam quia proprie dicta dependentia non potest esse rei existentis a re non existente sive numquam futura sit sive futura sit aliquando post infinitam durationem aeternae rei, de cuius tractatur. Recte igitur Scholastici communiter absolute pronunciant, Dei scientiam non pendere a creaturis*».

¹²⁴ *Ibi*, disp. 5, sec. 2, p. 37b, n. 14: «*Largius autem et improprie vocari potest dependentia, quaecumque connexio indissolubilis. Atque in hoc sensu concedi potest, divinam scientiam improprie et quodammodo pendere a creaturis, quatenus Dei scientia non esset perfecta ac subinde simpliciter non esset, nisi per illam intelligerentur creaturae. Hoc autem non est imperfectionis, sed summae perfectionis*»; *ibi*, disp. 11, sec. 5, p. 105b, n. 5: «*At vero dependentiae nomen ampliari potest, ut significet quemcumque ordinem unius rei ad aliam, propter quem una res non existat, nisi existente alia. Hoc igitur sensu dici potest Dei scientiam eatenus a creaturis pendere, quatenus nec existentias, nec essentias creaturarum Deus intelligeret, si creaturae non essent possibles. Insuper quae ad existentiam creaturarum pertinent, Deus non sciret ab aeterno, nisi futurae fuissent. Hoc autem nihil imperfectionis infert, sed potius maximam perfectionem, quoniam hoc non est aliud, quam Deum scire non posse nisi vera, quod est de ratione scientiae*».

che gli spetta. Tale relazione, infatti, è la condizione di possibilità affinché Dio possa conoscere le creature. La relazione trascendentale, in fondo, consiste nella capacità dell'Essenza divina di fare da medio conoscitivo di altro¹²⁵. Essa non è altro che una connessione intrinseca che il pensiero ha con le creature¹²⁶, in quanto le contiene eminentemente.

Anche nel caso della volontà divina si darà una dipendenza in senso largo e improprio di Dio verso le creature. L'amore e la scienza del mondo, come mondo futuro, non esisterebbero in Dio, se il mondo non fosse futuro; così come la stessa compiacenza di Dio verso il mondo, in quanto possibile, non ci sarebbe se il mondo non fosse possibile. Questa dipendenza impropria di Dio verso le creature – come Ruiz de Montoya ha già avuto modo di dire nel *De scientia Dei* – non è un'imperfezione, ma una perfezione somma, poiché se Dio non fosse relato trascendentalmente alle creature, non possiederebbe quella somma efficacia che spetta alla Sua volontà e gli sarebbe impossibile porre qualunque effetto¹²⁷.

¹²⁵ *Ibi*, disp. 10, sec. 5, p. 94b, n. 10: «Nihilominus simpliciter affirmari potest formalitatem aliquam mere absolutam sine respectu aut relatione ad creaturas esse rationem intelligendi creaturas: quoniam relatio secundum dici sive transcendentalis est ens simpliciter absolutum, prout distinguitur a relatione praedicamentali quae sola simpliciter est relatio».

¹²⁶ *Ibi*, p. 94b, n. 7: «Intrinsecam connexionem, maxime vero copulatam cum aliquali similitudine, satis esse ut unum obiectum, prout cognitum, sit medium movens atque determinans ad cognoscendum aliud obiectum».

¹²⁷ DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *De voluntate Dei*, disp. 5, sec. 4, p. 33b, n. 14: «At vero large et improprie sumpta dependentia pro quacumque indissolubili connexionem, dici potest divinus amor creaturarum pendere a creaturis, sicut divina scientia, quatenus amor et scientia mundi, ut futuri, non existeret in Deo nisi mundus esset futurus. Et complacentia simplex erga mundum, ut possibilem non esset in Deo, nisi mundus esset possibilis [...]. Hoc autem non est imperfectionis, sed summae perfectionis, quoniam pertinet ad summam efficaciam divinae voluntatis absolutae, qua posita impossibile est effectum non poni, neque non rectitudinem complacentiae minime aberrantis ab eo quod veram rationem bonitatis a Deo participat».

5. Il connessionismo pereziano

Dopo aver affrontato il tema delle fonti, secondo i riferimenti che lo stesso Pérez ha lasciato nelle sue opere, possiamo finalmente approfondire la dottrina connessionista del gesuita navarrino, facendola precedere da alcune precisazioni che seguono due direttrici fondamentali: la semantizzazione del termine esistenza e le categorie modali.

In questo capitolo ci occuperemo principalmente degli albori della dottrina connessionista pereziana, ossia di quei testi giovanili nei quali il gesuita navarrino approfondisce il tema della connessione essenziale tra Dio e i possibili, in particolare quanto agli attributi dell'onnipotenza e della scienza divina. Nel capitolo successivo ci occuperemo di alcuni sviluppi di questa dottrina, contenuti nel *De voluntate Dei*. Sono sviluppi che, come vedremo, non negano ciò che è presente nelle opere giovanili, ma piuttosto confermano e integrano una dottrina che ha importanti risvolti metafisici e gnoseologici.

5.1. Il concetto di esistenza nelle *Disputationes in octo libros Physicorum*

Coerentemente con la tradizione suareziana, della quale Pérez si sente, a modo proprio, erede, il gesuita spagnolo ritiene che sia di primaria importanza semantizzare il termine esistenza (*existentia*). Esso indica qualsiasi entità positiva per la quale qualcosa di reale e positivo (*positivum*) esiste¹. Il primo significato che compete all'esistenza è quello proprio di ciò che esiste in sé (*in se*), sia essenzialmente (*essentialiter*) sia esistenzialmente (*existentialiter*) in senso stretto, sebbene l'esistenza non si distingua dall'essenza o entità della cosa. L'esistenza è primariamente un *quo*, un principio per il quale esiste in atto tutto ciò che non è assolutamente nulla (*omnino nihil*), sia esso una semplice essenza possibile o un'essenza attualmente esistente. Ogni essenza, che pure si distingue dall'esistenza attuale, ha una causa e un principio per il quale, in qualche modo, è in sé ed è fuori dalla causa per lo meno essenziale. Si può dire, quindi, che

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 144r, n. 1 (f. 207r, n. 1; Schmutz, p. 721): «Existentialiter [...] usurpo pro ipsa entitate positiva per quam est aliquid positivum et reale».

l'essenza esista in sé², secondo quel senso minimale di “atto” che abbiamo già incontrato. In questo caso, l'essenza non si distingue in alcun modo da quell'esistenza che le permette di opporsi al nulla. Su questo, secondo Pérez, anche i Tomisti e Tommaso d'Aquino sarebbero disposti a convenire. Diverso è, invece, il caso dell'esistenza, presa in senso stretto, come ultima attualità dell'ente³.

Allo stesso modo, il gesuita spagnolo può ribadire la distinzione tra ciò che è in atto essenzialmente e ciò che è in atto esistenzialmente. Essa riguarda due modi dell'esistenza in sé: *in actu exercito* e *in actu signato*⁴. Nel primo caso, ciò per cui diciamo che qualcosa esiste, esiste attualmente; per questo si giudica in modo vero dell'esistenza della cosa. Ad esempio, l'esistenza di Pietro è ciò per cui (*id per quod*) si giudica con verità che Pietro esiste qui ed ora, o esistette, o esisterà⁵. Al contrario, si parla di esistenza *in actu signato*, quando la cosa è giudicata come possibile ad esistere attualmente, pur rimanendo in uno stato possibile (*in statu possibili*)⁶. In questo modo si può distinguere una duplice esistenza: quella che è attualmente esercitata e l'esistenza attuale che astrae dall'esercizio⁷.

Nel caso dell'esistenza *in actu exercito*, la distinzione dall'essenza non comporta difficoltà di comprensione. È sufficiente considerare che ciò che si dice in modo vero del concetto dell'essenza, può risultare falso nel caso in cui lo si dica della medesima

² *Ibi*, f. 144r, n. 1 (ff. 207r-v, n. 1; Schmutz, pp. 721-722): «Existentiali actualem in se dixi supra non distingui ab entitate et essentia rei, nec tamen illi sententiae intelligemur, existentiali usurpo pro eo quod res est actu in se sive essentialiter sive existentialiter stricte, ita ut non sit omnino nihil. Ratio vero cur ita existentiali usurpem est quia licet essentia distinguatur ab existentia, tamen ipsa essentia creaturae causatur et habet principium aliquod in omnium sententia, quapropter aliquomodo dum est in se et extra causam saltem essentialem, et in hoc sensu existit».

³ La divisione tra esistenza in senso essenziale, come ciò che per cui l'essenza si oppone al nulla, e l'esistenza in senso esistenziale, come ultima attualità dell'ente, secondo l'accezione tomista, si trova anche in ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 3, cap. 3, ms. cit., p. 261a-b, n. 55. Su questo testo torneremo nel prosieguo.

⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 144r, n. 2 (f. 207v, n. 2; Schmutz, p. 722): «De existentia in se bifario loqui possumus. Primo eam significando in actu exercito seu ut actualiter exerceret suum munus existendi. Secundo in actu signato tantum existentiam»; *ibidem*: «Esse igitur duplex existentia, scilicet existentia actualis exercita et existentia actualis abstrahens ab exercitio».

⁵ *Ibi*, f. 144r, n. 2 (f. 207v, n. 2; Schmutz, p. 722): «In actu exercito significamus quando affirmamus aut iudicamus causam esse a parte rei actu, nec nostra locutio esse potest vera nisi ipsa sit actu a parte rei, ut si dicas potius actu existit. Existentia Petri est id per quod Petrus formaliter hic et nunc actu existit aut extitit aut exiturus est».

⁶ *Ibidem*: «In actu signato tantum eam significamus quando de ipsa loquimur, ita ut nostra locutio vera esse possit, quamvis actu non existat a parte rei, veluti si dicas existentia salutis Iudae non distinguitur a sua essentia, aut ita essentia salutis Iudae potest habere existentiam actualem et non manere in statu tantum possibili».

⁷ *Ibi*, f. 144r, n. 2 (f. 207v, n. 2; Schmutz, p. 722): «En ergo duplex existentia scilicet: existentia actualis et existentia actualis abstrahens ab exercitio».

essenza esistente *in actu exercito*⁸, e viceversa. La difficoltà sorge, invece, quando si tenta di trovare una distinzione tra essenza ed esistenza *in actu signato*, tanto che alcuni negano che vi sia un qualche tipo di distinzione⁹. Per questo, diviene fondamentale definire al meglio cosa si debba intendere per essenza, di modo che divenga chiara la sua distinzione dall'esistenza *in actu signato*.

Si dice essenza qualsiasi cosa finché è concepita per una conoscenza determinata (*terminata*) verso la stessa [essenza] presa di per sé, facendo astrazione da ogni esercizio contingente dell'essere o del non-essere, e anche da ogni connotazione ad altro; e [si dice essenza] quella che rappresenta in modo tale da essere atta a ricevere sotto quel concetto tutte le predicazioni che si possono affermare della stessa. Quindi, poiché l'esistenza dice sempre: [1]) relazione alle cause fuori dalle quali può essere o (*seu*) [2]) l'attitudine verso il non essere nelle cause o (*aut*) [3]) la capacità di fare da termine per la scienza di visione o (*aut*) per una conoscenza che giudica l'esistenza in esercizio [...], è chiaro che vi è un ottimo fondamento per distinguere l'essenza dall'esistenza attuale o esercitata o possibile e astrante dall'esercizio¹⁰.

Pare di capire, dunque, che i criteri per semantizzare il termine "essenza" siano i seguenti. L'essenza è sempre termine di un atto conoscitivo che fa estrazione dal fatto che quell'essenza sia o meno esistente, come anche dal fatto che una tale essenza sia in una relazione di connotazione con altro. Il riferimento è alla conoscenza quidditativa. Ad esempio, si fa astrazione dal fatto che quell'essenza sia causata o meno, ovvero si prescinde dalla connotazione dell'essenza verso la propria causa. Un altro criterio è il fare astrazione dal fatto che l'essenza sia termine di un atto di scienza di visione o di giudizio: atti mediante i quali rispettivamente si vede e si giudica sempre dell'esistenza *in actu exercito* di qualcosa. Inoltre, è caratteristico dell'essenza il fatto di costituire un concetto che sia in grado di ricevere tutte le predicazioni possibili di quell'essenza.

L'ultima distinzione nel campo dell'esistenza in sé è quella per cui si dice che l'esistenza può essere assoluta (*absoluta*) o condizionata (*conditionata*). Nel primo caso

⁸ *Ibi*, ff. 144r-144v, n. 3 (ff. 207v-208r, n. 3; Schmutz, p. 722): «Rogas quo pacto utraque distinguatur ab essentia. Essentia ratione nostra imprimis de existentia exercita nulla est difficultas. Potest enim vera esse propositio affirmans essentiam sub conceptu essentiae et falsa esse propositio affirmans existentiam in actu exercito».

⁹ *Ibi*, f. 144v, n. 3 (f. 208r, n. 3; Schmutz, p. 722): «Difficultas ergo est de altera, quam ne ratione quidem plurimi distinguunt ab essentia».

¹⁰ *Ibidem*: «Essentiam dici quamlibet rem dum concipitur cognitione terminata ad ipsam secundum se, abstrahendo ab omni contingenti exercitio essendi aut non essendi, et ab omni etiam connotatione ad aliud, et eam ita repraesentanti ut apta sit sub illo conceptu recipere omnes praedicationes quae de ipsa possunt affirmari. Cum ergo existentia semper dicat habitudinem ad causas extra quas potest esse seu aptitudinem non essendi intra causas aut capacitatem terminandi scientiam visionis aut cognitionem iudicantem existentiam in exercitio [...], patet esse optimum fundamentum ad distinguendam essentiam ab existentia actuali sive exercita sive possibili et abstrahente ab exercitio».

si distingue ulteriormente tra un'esistenza assoluta che si divide secondo le estasi temporali e un'esistenza assoluta che astrae dalla temporalità e che Pérez chiama "durata" (*duratio*), secondo il comune linguaggio scolastico. L'esistenza condizionata, al contrario, è quella propria di ciò che non esiste in senso assoluto (*simpliciter*), ma dipende dal realizzarsi di qualche condizione¹¹.

Fin qui, Pérez ha descritto l'ampio campo dell'esistenza in sé, al quale appartengono, ad esempio, Dio, la luce e anche l'Io¹². Vi è, poi, un'"esistenza per denominazione" che può essere suddivisa in modo proporzionale a quanto detto per l'esistenza in sé. L'esistenza per denominazione è dovuta a una forma denominante che rende esistente ciò che non esiste in sé¹³. Si danno, come spiega il gesuita navarrino, diversi gradi di esistenza per ciascuno "denominato", proporzionalmente al grado di esistenza della forma denominante. È evidente che la forma denominante non potrà essere semplicemente un concetto universale che denomina i singolari, ma sarà l'espressione per indicare la Causa e il Principio rispetto ai principati.

Le distinzioni introdotte, quanto ai diversi significati di esistenza, ci impongono di rilevare che, sebbene la distinzione fondamentale tra "esistenza in sé" ed "esistenza per denominazione" abbia una sua centralità, l'ambito di ciò che esiste in sé e l'ambito di ciò che esiste per denominazione non sono distinti rigidamente. Accade, infatti, stando agli stessi esempi portati da Pérez, che vi siano esistenti in sé che pure possono essere detti esistenti per denominazione, sebbene non sotto il medesimo rispetto. Vi è soltanto un'eccezione, ossia il caso di Dio. Quest'ultimo, infatti, non riceve alcuna denominazione da altro e, dunque, non possiede alcun tipo di esistenza per denominazione.

È per questo che la distinzione fondamentale tra le due accezioni di esistenza, ossia tra l'esistenza reale e l'esistenza come verità può essere riproposta come distinzione tra esistenza in senso assoluto ed esistenza diminuita (*diminuta*) o *secundum quid*. La prima

¹¹ *Ibi*, f. 144v, n. 4 (f. 208r, n. 4; Schmutz, p. 722): «Existencia dividitur in absolutam et conditionatam. Haec cum limitatione appellatur existentia, simpliciter enim non existit quod conditionate tantum existit. Absoluta existentia dividitur in praesentem, praeteritam et futuram, et in eam quae omnes has complectitur aut unam tantum excludit, et in eam etiam quae abstrahit a fuisse, a esse praesentem et fore, cum enim saepe res etiam ut existens actu sit secundum se indifferens ad hanc aut illam durationem optime appellamus eam abstrahentem a fuisse, ad esse nunc et fore, praesertim si duratio sit accidens realiter distinctum a re durante».

¹² *Ibi*, f. 144r, n. 1 (f. 207r, n. 1; Schmutz, p. 721): «In se existit modo lux, Deus et ego, etc».

¹³ *Ibi*, f. 144v, n. 4 (f. 208r-v, n. 4; Schmutz, p. 722): «Proportionate dividi potest existentia per denominationem, nam eo modo quo existit in se forma denominans seu tribuens denominationem existentis alicui rei dicitur haec existere quapropter satis erit si de existentia in se deinceps loquamur».

è l'esistenza della cosa in ragione della quale esiste in essa formalmente tutta la perfezione entitativa che compete alla cosa o per la quale esiste in modo sufficiente, affinché la sua perfezione giunga ad esistere in sé. La seconda esistenza è, invece, quella per la quale la cosa esiste, secondo tutta la propria perfezione entitativa, ma soltanto come possibile. Quando, ad esempio, l'uomo esiste in sé, esiste in senso assoluto, mentre quando esiste nella sua causa o nella conoscenza, esiste in modo diminuito, poiché nel primo caso possiede tutta la propria perfezione entitativa, mentre nel secondo non la possiede, e anzi non ne possiede alcuna parte, ma ha l'esistenza soltanto per denominazione da un'altra esistenza¹⁴.

Proseguendo nella semantizzazione del termine "esistenza" dobbiamo precisare un aspetto che è già emerso in qualche modo precedentemente. Pérez, infatti, accosta spesso i termini "esistenza" e "presenza". Abbiamo già visto che tutto ciò che è presente intenzionalmente al pensiero è esistente intenzionalmente. Così come tutto ciò che è fisicamente presente è fisicamente esistente. Ora, se Dio è colui che contiene eminentemente tutte le cose, secondo il magistero di Dionigi, queste avranno in Lui un'esistenza o presenza intenzionale.

Prima che tutte le cose fossero, erano in Dio. Dall'eternità, infatti, l'uomo è animale razionale, il cavallo è animale che nitrisce, ecc. Non certamente in sé, ma in Dio. Così in questo convergono l'esistenza fisica e l'esistenza intenzionale eterna dell'uomo. Per entrambe l'uomo è animale razionale e possiede la sua essenza integra. Ma differiscono in questo, che per [l'esistenza] intenzionale [l'uomo] possiede l'essere in Dio (*intra Deum*), nel quale esistono e [al quale] sono presenti tutte le cose; al contrario per l'esistenza fisica l'uomo è fuori di Dio (*extra Deum*) ed è animale razionale in sé. E non vi è altra forma, per la quale le cose sono ciò che sono immaterialmente, cioè prima di esistere, se mai siano capaci di non esistere, se non l'atto del conoscere. Perciò i filosofi dal Libro VI della *Metafisica* di Aristotele, conoscono soltanto un duplice essere: di verità e di esistenza reale. Le cose possiedono

¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 5, cap. 3, op. cit., p. 261b, n. 56: «Praemittenda est secundo alia divisio existentiae in existentiam <simpliciter et> diminutam et secundum quid. Existentia rei simpliciter est illa, ratione cuius existit in se formaliter tota perfectio entitativa alicuius rei, seu qua existit sufficienter, ut tota eius perfectio existat in se. Existentia diminuta et secundum quid est illa, qua existit aliquo modo, sed non ita ut ratione ipsius existat in se formaliter tota perfectio entitativa rei, quae hoc modo existit. V.g. quando homo existit in se, existit simpliciter. Quando existit solum in sua causa, aut in fama et cognitione, existit diminute, quia in priori eventu habet existentem in se formaliter totam suam perfectionem entitativam. In posteriori non habet in se formaliter existentem eam perfectionem. Imo et potest nullam partem suae perfectionis habere existentem in se, sed solum per denominationem ab aliena existentia».

quello in ragione di un intelletto affermatore secondo verità, il quale spesso le anticipa¹⁵.

In effetti, in *Metafisica*, E, Aristotele aveva distinto quattro significati di “essere”: l’essere come accidente; l’essere secondo le categorie; l’essere come potenza e atto; l’essere come vero e il non essere come falso¹⁶. Pérez, in fondo, sostiene che questi quattro significati possano essere ridotti a due: l’essere come vero, ossia l’essere intenzionale; e l’essere fisico. La divisione aristotelica era per la verità più elaborata. Ad esempio, considerava anche l’essere accidentale come qualcosa di diverso dall’essere fisico, tanto che quello non poteva sussistere di per sé¹⁷.

Di passaggio ricordiamo anche che l’essere come vero o essere intenzionale è l’essere che compare nel giudizio – secondo lo stesso insegnamento aristotelico¹⁸ –, quando soggetto e predicato sono uniti dalla copula secondo verità. Per questo Pérez esprime l’esistenza intenzionale dell’uomo nella mente di Dio attraverso la definizione, ovvero attraverso quel giudizio che afferma dell’uomo ciò che esso realmente è. È ormai chiaro, infatti, che l’essenza delle cose non è altro che la verità delle cose, la connessione necessaria tra i loro predicati essenziali e più brevemente: il loro essere pensate da Dio.

L’atto del conoscere, che è sempre presenza intenzionale, è l’unica forma capace di far esistere le cose prima che sussistano in sé¹⁹. Il contenere e l’essere radice perfetta di

¹⁵ *Ibi*, disp. 1, a. 1, cap. 4, op. cit., p. 216a, n. 51: «Sic antequam quidquam esset, omnia erant in Deo, ab aeterno enim homo est animal rationale, equus animal hinnibile, etc., non quidem in se, sed in Deo. Itaque in hoc conveniunt existentia physica et intentionalis aeterna hominis quod per utramque homo est animal rationale et habet suam integram essentiam. Sed hoc differunt, quod per intentionalem habet esse intra Deum, cui existunt et sunt praesentia omnia, per physicam vero homo est extra Deum, et in se animal rationale. Neque est alia forma, per quam res sint id, quod sunt immaterialiter, id est etiam antequam non existant, si forte sint non existendi capaces, nisi cognitio. Unde philosophi ex Aristotele 6 Meth. Duplex tantum esse agnoscunt, aliud veritatis, aliud realis existentia. Illud habent res ratione intellectus vere affirmantis, qui saepe eas anticipas».

¹⁶ ARISTOTELES, *Metaphysica*, VI, 2, 1026a33-1026b2.

¹⁷ *Ibi*, VI, 4, 1027b33-10282: «Come l’essere per accidente, così anche l’essere come vero va lasciato da parte: la causa del primo è indeterminata, mentre il secondo consiste in una affezione della mente, e ambedue poggiano sul restante genere dell’essere e non manifestano una realtà sussistente fuori della mente e oggettivamente».

¹⁸ *Ibi*, VI, 4, 1027b18-23: «Per quanto concerne l’essere come vero ed il non-essere come falso, dobbiamo dire che essi riguardano la connessione e la divisione di nozioni e l’uno e l’altro insieme abbracciano le due parti della contraddizione. Il vero è l’affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che realmente diviso; il falso è, inve, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione».

¹⁹ Si veda anche il seguente testo: ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 1, a. 1, cap. 5, op. cit., OP I, p. 222b, n. 86: «Praesenti rei nondum existentis in se est praesentia non physica, sed intentionalis, omnis autem praesentia intentionalis est cognitio. Nam receptum est apud omnes philosophos, cognitionem esse unam formam, qua res fieri potest praesens independenter ab existentia rei in se».

tutti i possibili ha questo preciso significato. Soltanto la presenza intenzionale è capace di rendere presente ciò che non è ancora fisicamente presente. E questa presenza intenzionale è lo stesso atto del conoscere divino²⁰.

5.2. Presenza, tempo ed eternità

L'essere presente nella Causa prima e l'essere presente nel pensiero di Dio sono lo stesso. Tutto ciò che sempre e necessariamente esiste – come sempre e necessariamente esistono i possibili e le verità eterne –, esiste per denominazione a partire dall'esistenza dell'Essenza divina. Questa è, infatti, la causa di tutte le cose: un atto di conoscere perfettissimo (*cognitio perfectissima*) che è presenza eterna e invariabile – diversa, precisa Pérez, da quella presenza di cui parlano alcuni tomisti – e che denomina le cose come “esistenti” mediante il proprio atto di pensiero²¹.

La polemica contro la scuola tomista riguarda il rifiuto pereziano – comune agli esponenti più importanti della scuola gesuitica – dell'idea messa in circolo dal Capreolo, ma condivisa, ad esempio, dal Soncinate, da Bañez, dal Gaetano e da Domingo de Soto, di un'esistenza eterna delle essenze e delle verità, indipendente da Dio²². Secondo l'interpretazione che Pérez dà di questa dottrina, in Dio vi sarebbe una presenza reale eterna delle cose indipendente dalla conoscenza eterna di Dio. Ciò comporterebbe come conseguenza la coeternità delle essenze rispetto a Dio, laddove, invece, la conoscenza divina causa, non solo delle essenze realmente esistenti, ma anche delle essenze possibili.

La dottrina tomista, secondo il gesuita navarrino, può essere spiegata in due modi diversi. Nel primo modo si può dire che le cose create abbiano due durate (*durationes*) reali, delle quali una è intrinseca alle cose e fa sì che esistano nel tempo, mentre l'altra è

²⁰ *Ibi*, p. 248a, n. 119: «Natura divina est radix perfecta possibilium, intelligitur continere omnia in se ipsa et omnia habere existentiam quamdam in essentia divina, etiam antequam existant in se ipsis. At talis existentia est intentionalis. Facere enim praesens, quod in se formaliter nondum est praesens per existentiam physicam, proprium est praesentiae intentionalis. Quid autem est cognitio nisi praesentia intentionalis? Aut affer, quaeso, clariorem cognitionis definitionem».

²¹ *Ibi*, p. 261b, n. 57: «Nihil esse quod semper ac necessario non existat aliquo modo per denominationem ab existentia divinae essentiae. Illa enim est omnium causa, perfectissima cognitio et praesentia aeterna, non qualem dicunt Thomistae aliqui, sed qualem nostri intelligentes nomine huius praesentiae cognitionem aeternam et invariabilem Dei».

²² La storia di questa dottrina, assai comune tra i domenicani del XVI e XVII secolo, è stata approfondita da Jacob Schmutz e alle sue pagine rimandiamo per i numerosi riferimenti alle fonti, anche manoscritte. Cfr. J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles*, op. cit., t. I, pp. 135-148.

estrinseca e coincide con l'eternità di Dio. Per essa le cose esistono dall'eternità e coesistono con Dio, per il quale non vi è alcunché di futuro o di passato, ma tutto è presente, secondo l'insegnamento dei Padri. Questa presenza delle cose in Dio, per i tomisti, non è soltanto intenzionale, ma anche reale. Se fosse sufficiente la presenza intenzionale nel pensiero divino a rendere presenti istantaneamente le cose, si potrebbe dire, ad esempio, che anche l'intelletto umano, in quanto ha presente intenzionalmente l'Anticristo, lo conosce, sebbene confusamente, non come futuro, ma come presente, nello stesso modo in cui Dio ha presente tutte le cose passate e future. Non si potrebbe quindi distinguere la presenza intenzionale delle cose in Dio dalla presenza intenzionale delle cose nell'intelletto umano. Per evitare questo inconveniente occorre mantenere come vero che le cose sono presenti all'intelletto divino anche realmente, e non solo intenzionalmente. L'eternità di Dio, infatti, non è una durata di istanti successivi, ma è indivisibile e coesistente nella sua totalità a qualsiasi istante di tempo. Quindi, proseguirebbero i tomisti, ogni istante di tempo e ogni cosa esistente in un certo istante di tempo coesiste realmente con tutta l'eternità di Dio. Dunque, ogni cosa esiste realmente in tutta l'eternità e dall'eternità²³.

Questa prima spiegazione è rifiutata da Pérez come assurda, poiché da essa risulta che le cose, in virtù della loro presenza reale in Dio, non hanno mai avuto inizio, ma sono esistite dall'eternità e non verranno mai meno. I sostenitori di questa tesi ribattono che le cose cominciarono ad esistere, se considerate dal punto di vista della loro durata intrinseca; ma esistono eternamente, se si guarda alla loro durata estrinseca, ossia all'eternità di Dio che è misura della loro durata²⁴. A questo punto, però, si danno due

²³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 6, cap. 7, ms. cit., ff. 145v-146r, n. 84 (OP I, n. 84, p. 199b): «Sententia Thomistarum duplicem habere potest explicationem. Prima est, res creatas habere duas durationes reales, quarum altera sit intrinseca, qui iuxta aliquos est modus quidam inaeherens rei et constituens illam in aliqua differentia temporis cras scilicet, aut hodie, etc. et ratione huius res existit in tali tempore, non in alio. Altera sit extrinseca et est iuxta ipsos ipsa aeternitas Dei, a qua, inquiunt, habent res durare ab aeterno, et semper et coexistere Deo, cui nihil est futurum, neque praeteritum, sed omnia sunt praesentia, ut Sancti Patres passim, et expresse loquuntur. Quod si respondeas, Patres solum fuisse loquutos de praesentia intentionali et cognitione divina, non de duratione reali. Contra: ergo eodem modo, quo Deo non est futurum, sed praesens Antichristus, dici potest, mihi non esse futurum, cum de illo certam cognitionem habeam, et mihi nihil esse praeteritum, nihil futurum, cum omnia saltem confuse cognoscam. Quare videtur recte ex Patribus probari, creaturas existere in aeternitate, et ab aeterno realiter. Et ratione idem probatur, quia aeternitas Dei, non est duratio successiva, sed indivisibilis et secundum se totam cuilibet instanti temporis coexistens. Ergo quodlibet instans et quaelibet res existens in instanti temporis coexistit realiter toti aeternitati Dei, ac proinde existit realiter in tota aeternitate et ab aeterno».

²⁴ *Ibi*, f. 147r, n. 87 (OP I, p. 200a-b, n. 87): «Multo magis absurda est prima explicatio. Nam ex illa sequitur, creaturas non incepisse, sed ab aeterno extitisse, nec unquam esse interituras. Dices, incepisse

casi alternativi. Nel primo caso, si dovrà dire che esistere per una durata estrinseca ed estranea alla cosa – l’eternità di Dio – significherà durare veramente e propriamente, per quanto, in realtà, la cosa duri per una durata in parte intrinseca, dovuta alla propria esistenza, e in parte estrinseca, dovuta a una durata estranea. Si dovrà dire, allora, che, pur possedendo una durata estrinseca, noi esistiamo per una denominazione vera e propria, sebbene sia dovuta a un tempo estrinseco. Se vale questo primo caso, occorrerà dire che, dall’eternità, le cose, pur ricevendo da altro la loro esistenza, non erano niente in senso assoluto, ma esistevano veramente. Ebbene, se le cose stanno così, questa conclusione è contraria alla verità di fede, secondo la quale Dio fece le cose dal nulla²⁵.

Nel secondo caso, invece, durare secondo una durata estrinseca non significa esistere in sé, ma esistere in altro per una pura denominazione estrinseca, nello stesso senso nel quale le forme non ancora prodotte esistono nella potenza della materia, l’effetto esiste nella causa e l’oggetto esiste nel conoscente. Ma se la dottrina dei tomisti va interpretata così, non contiene particolari novità, poiché nessuno dubita che le creature esistano dall’eternità in Dio per una denominazione puramente estrinseca ricevuta dall’onnipotenza, dalla scienza, dal decreto divino e dagli altri attributi²⁶. Questa, infatti, è la posizione anche di Pérez.

Quando i Padri parlano della presenza delle cose in Dio, non sostengono che Egli abbia nella sua scienza la varietà delle cose, secondo la varietà propria dello stato presente, futuro o passato delle cose stesse, e nemmeno che la scienza divina sia rinnovata dalla novità delle cose; né tantomeno si afferma che la successione delle cose induca una successione nella scienza divina. È, infatti, eterna anche la stessa scienza divina che conosce le cose, quando queste esistono in sé. Quindi, le cose, per come sono nella mente divina, non sono né passate né future. Infatti, sarebbe la stessa scienza

secundum propriam durationem, sed ab aeterno existisse secundum durationem extrinsecam, quae est ipsa aeternitas Dei.

²⁵ *Ibi*, f. 147r, n. 87 (OP I, p. 200b, n. 87): «Contra primo, vel existere per durationem extrinsecam et alienam est vere et proprie durare, quamvis per denominationem partim intrinsecam a propria existentia, partim extrinsecam ab aliena duratione, sicut multi dicunt, nos durare per denominationem a tempore extrinseco veram et propriam in nobis ipsis habentes existentiam? Et si hoc dicatur, ergo res ab aeterno non erant absolute et simpliciter nihil, sed vere existebant, quod repugnat fidei asserenti, Deum ex nihilo res omnes condidisse».

²⁶ *Ibi*, ff. 147r-147v, n. 87 (OP I, p. 200b, n. 87): «Vel durare secundum durationem extrinsecam est rem in se non existere, sed in alio per puram denominationem extrinsecam, quo pacto formae non dum productae existunt in potentia materiae, effectus in causa, obiectum in cognoscente et caetera. Etsi dicatur, nihil sane dicitur. Nemo enim dubitat ab aeterno existere creaturas in Deo per denominationem pura extrinsecam ab omnipotentia, a scientia, decreto, et aliis».

divina o per lo meno una sua perfezione a divenire rispettivamente passata o futura. Di essa, dunque, si potrebbe dire assurdamente che è futura e non è ancora, che è passata ed è già perita, e che ora non è. Il rifiuto di questa conclusione assurda è proprio l'eternità che costituisce ogni formalità divina²⁷.

Per questi motivi, Pérez sostiene che quando i Padri parlano della presenza delle cose in Dio si riferiscono soltanto alla presenza intenzionale e intendono dire che soltanto in questo genere di presenza le cose create non sono né passate né future, se confrontate con Dio, sebbene le cose create posseggano quei caratteri nel nostro intelletto, il quale è solito conoscere le cose future con una conoscenza di attesa del futuro; le cose presenti per una conoscenza intuitiva; le cose passate attraverso la memoria. Rispetto al nostro intelletto, quindi, le cose possiedono, non solo una successione reale, ma anche una successione intenzionale; dunque, l'essere future e l'essere passate non spettano soltanto alla cosa, ma anche ai nostri atti di conoscenza²⁸.

Vi è, poi, una seconda interpretazione della tesi tomista, secondo la quale le cose mantengono la duplice durata vista prima: 1) estrinseca e 2) intrinseca. La prima è l'eternità, per la quale la cosa creata, esistendo in sé, riceve immediatamente la denominazione di "durante" e di "coesistente" con Dio; senza che questa denominazione determini alcuna differenza di tempo, ossia senza che questa durata collochi la cosa in un tempo determinato. Si tratta, infatti, di una denominazione che astrae da una particolare estasi temporale. Il fatto che la cosa esista in quel determinato tempo dipende o dalla propria durata intrinseca o, come dicono alcuni tomisti, in parte dall'esistenza della cosa e in parte dalla denominazione ricevuta dal tempo che fluisce

²⁷ *Ibi*, ff. 147v-148r, n. 88 (OP I, p. 200b, n. 88): «Ad testimonium Patrum respondeo illos voluisse Deum nullam habere in sua cognitione varietatem ex varietate status rerum praesentis, futuri, aut praeteriti, neque ex novitate rerum cognitionem divinam innovari, neque rerum successionem in divinam scientiam successionem inducere, quia scilicet illa eadem cognitio divina, qua res cognoscit, quando illae in se existunt, est aeterna. Quare res ut sunt in mente divina, nullam habent futuritionem et praeteritionem. Nam hanc habere est cognitionem ipsam divinam aut saltem aliquam perfectionem ipsius esse futuram et non dum esse aut esse praeteritam, etiam periisse, nec nunc esse. Quod repugnat divinae cognitioni, idque ratione aeternitatis, quae quamlibet formalitatem divinam aeternam constituit».

²⁸ *Ibi*, f. 148r, n. 88 (OP I, pp. 200b-201a, n. 88): «Loquuti ergo sunt Patres de praesentia intentionali et solum voluerunt in hoc genere non habere comparatione Dei res creatas futuritionem et praeteritionem, quamvis eam habeant in nostro intellectu, qui res futuras cognoscere saepe solet, iam cognitione expectativa futuri, diversa ab intuitiva [...]; iam cognitione intuitiva connexa cum praesentia rei [...]; iam memorativa distincta ab utroque [...]. Quare non solum habent res comparatione nostri successionem realem, sed etiam intentionalem, nec solum rei convenit futuritio aut praeteritio, sed etiam nostris cognitionibus».

estrinsecamente rispetto alla cosa che dura. In entrambi i casi, dunque, l'eternità, come durata, non gioca alcun ruolo nel determinare la collocazione temporale della cosa²⁹.

Pérez ritiene che anche questa seconda spiegazione sia contraddittoria. “Durare”, infatti, significa esistere o in un tempo o in ogni tempo, secondo ciò che tutti intendono con quel termine. Ora, argomenta il gesuita navarrino, io non sono denominato “durante” in una qualche estasi temporale, e ancor meno in ogni estasi temporale, grazie all'eternità. Nessuna denominazione riguardante la mia durata può provenire dall'eternità di Dio, e quindi nemmeno la denominazione di “coesistente” rispetto a Dio. Il coesistere, infatti, non è altro che il durare insieme di due cose, e quindi l'esistere nella stessa estasi temporale. Questo per dire che la denominazione “durante” che l'eternità attribuisce, la attribuisce abbracciando ogni estasi temporale, ciò che non può essere attribuito alla creatura, la quale non esiste in ogni tempo. Al contrario dell'eternità, è il tempo può attribuire la denominazione “durante” alla creatura, poiché essa si trova sempre in un tempo particolare³⁰.

La presenza intenzionale delle cose in Dio è, dunque, sufficiente, secondo Pérez, senza bisogno di introdurre anche una presenza reale. Questa, infatti, costringerebbe o a porre le cose come coeterne a Dio – e pur indipendenti da Lui – o a introdurre una successione di conoscenze in Dio dipendenti dalla successione reale delle cose nel tempo. In entrambi i casi, il pensiero divino sarebbe parametrato sul pensiero umano e sul suo modo di conoscere, che non può fare a meno di una dualità di conoscente e conosciuto, oltre che di una successione reale e intenzionale delle cose.

²⁹ *Ibi*, f. 146r, n. 85 (OP I, pp. 199b-200a, n. 85): «Secunda explicatio sit, res creatas habere suplicem durationem, aeternitatem scilicet, et propriam intrinsecam; sed aeternitatem esse durationem, a qua res creata eo ipso, quod existat in se, habet denominationem durantis et quo existentis Deo, non determinando tamen ullam differentiam temporis, sed abstrahendo ab hac et illa differentia temporis, quod autem creatura hoc potius, quam illo tempore existat, habet vel a propria intrinseca duratione vel, ut aliqui volunt, partim a propria existentia, partim a denominatione temporis extrinsece fluentis».

³⁰ *Ibi*, ff. 146v-147r, n. 86 (OP I, p. 200a, n. 86): «Utraque explicatio falsam, meo iudicio, doctrinam continet, et ut a secunda incipiam mihi videtur, eam sibi manifeste contradicere. Nam iuxta omnium hominum conceptionem durare est in aliqua differentia temporis existere aut in omni. Nam eo ipso quod intelligamus aliquid existere in omni aut in aliqua differentia temporis, intelligamus durare et eo ipso quod intelligamus in nulla temporis differentia existere, intelligimus non durare. [...] Tunc ergo sic argumentos per aeternitatem non denominor durans in aliqua differentia temporis et multo minus in omni differentia temporis. Ergo ab aeternitate Dei nulla mihi denominatio durantis venit; ac proinde neque coexistentis Deo. Quid enim est coexistere duo, nisi simul durare, id est existere in eadem differentia temporis? Et hinc patet discrimen inter aeternitatem et tempus, ad tribuendam creaturae denominationem durantis. Nam aeternitas, si tribuit denominationem durantis, eam tribuit ad omne tempus, quam denominationem creaturae non potest tribuere. Tribuere autem ad unum tempus et non ad aliud, ipsi adversarii absurdum arbitrantur, quod tamen potest tempus iuxta ipsos».

Sappiamo già che l'aggettivo "intenzionale" connota, per Pérez, non solo l'essere che le cose possiedono nel pensiero, ma anche la stoffa ontologica di colui che conosce. Esso è, infatti, sinonimo di "spirituale", e lo spirituale è la misura del fisico. Per questo non è necessario cercare di introdurre una presenza reale delle cose in Dio. Essa sarebbe inutile e contraria alla pura spiritualità divina. In fondo, l'intenzionale o spirituale è già reale, anzi è la forma più vera del reale. Bisogna cercare di nuovo in Agostino la fonte di questa dottrina. Scrive il vescovo di Ippona:

Mi rivolsi poi a considerare le altre cose e vidi che da Te hanno il loro essere e in Te la loro limitazione, non come in un luogo, ma molto diversamente, poiché Tu le racchiudi tutte nella verità, come in una mano (*Tu es omnitenens manu veritate*), e, in quanto esistono sono tutte vere; né si ha falsità se non quando si crede che esista ciò che non esiste³¹.

L'esistere delle cose in Dio è l'esistere della verità delle cose. Si tratta di quella verità ontologica che è dovuta a una misura eterna che coincide con l'Essenza divina, la quale è Principio ed esemplare di tutte le cose³². Anche l'esistenza reale di queste, se vista dalla parte di Dio, continua ad essere la presenza intenzionale, l'essere come vero, che non necessita di un'ulteriore presenza fisica o reale. Rispetto alla conoscenza di semplice intelligenza della cose possibile, l'esistenza attuale e contingente della cosa non aggiunge alcuna perfezione alla conoscenza divina, ma soltanto una terminazione che, come si vedrà in seguito, possiede l'essere soltanto in senso diminuito e non in senso assoluto³³. Mentre l'intelletto umano conosce meglio le cose quando le intuisce esistenti, poiché l'intuizione dell'esistenza apporta in noi una nuova perfezione, per Dio avviene qualcosa di diverso. Egli, infatti, conosce i possibili come se ne intuisse anche

³¹ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, Lib. VI, 14, op. cit.: «Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu veritate, et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est».

³² ANTONIO PÉREZ S.J., *De providentia Dei*, disp. 3, cap. 3, op. cit., p. 325a, n. 43: «Sicut res est in se, est vera et sicut est vera, est in se. At paulo ante dicebamus <rem> esse veram, nihil esse aliud quam exister in mente divina, cum eatenus aliquid sit verum, quatenus conformatur menti divinae tanquam mensurae et fini bonitatis illius, quae consideratur in veritate. Id iam supra probavimus et egregie dixit D. Thomas I p., q. 16, a. 1, ubi docet, licet obiectum denominari possit verum a cognitione humana, hanc tamen veritatem et denominationem esse per accidens, nec esse proprietatem inseparabilem entis; quare recurendum esse ad veritatem mentis divinae, a qua essentialiter pendet et accipit denominationem veri omne ens, ideoque merito dixisse Augustinum veritatem esse conformitatem seu similitudinem *cum suo principio seu exemplari*: veritatem scilicet illam quae per se et in actu inest obiecto».

³³ *Ibi*, disp. 4, cap. 3, p. 338b, n. 43: «Deus per cognitionem solius possibilitatis rerum, eas sibi tam perfecte praesentes efficit, atque si intueretur, neque ex earum praesentia magis perturbatur, quasi aliquid novum appareat, quoa sia scientia simplicis intelligentiae anticipare non praevidisset, et haec est profecto causa, quare cognitio divina existentiae contingentis non addat ullam perfectionem, sed solam terminationem supra perfectionem simplicis intelligentiae possibilitatem repraesentantis».

l'esistenza attuale. Ad esempio, Dio non conosce meglio la natura dell'uomo quando la intuisce esistente rispetto a quando la conoscenza soltanto come possibile³⁴.

Certo, precisa Pérez, le cose esistenti attualmente coesistono con tutta l'eternità di Dio, ma non totalmente e soltanto in modo inadeguato. Nel tempo in cui siamo collocati, tutta l'eternità di Dio coesiste con noi, ma noi non coesistiamo con essa in ogni tempo. La relazione di coesistenza temporale è irreciproca, così come la relazione di coesistenza spaziale. Io – questo l'esempio pereziano – sono presente a Valladolid in tutta l'immensità di Dio, ma non totalmente. Diversamente, io sarei ovunque è presente Dio e ovunque è presente la sua immensità³⁵.

Si potrebbe argomentare che, nell'istante A, Dio è eterno e, quindi, tutta l'eternità di Dio esiste nel singolo istante e attribuisce a Dio – come se fosse una misura estrinseca – il proprio effetto formale, ovvero l'essere sempiterno. “Sempiterno”, infatti, significa che esiste sempre³⁶. Se non che, esistere sempre significa esistere secondo tutto il campo delle estasi temporali, quindi si dovrà dire, non solo che Dio coesiste con ogni tempo, ma anche che ogni tempo coesiste con Dio, negando così la relazione irreciproca tra eternità e tempo di cui si è detto prima. Oltretutto, il tempo coesistente con Dio coesisterà sia realmente sia intenzionalmente. Infatti, Dio è realmente sempiterno, quindi anche il tempo che coesiste con Lui dovrà esserlo³⁷.

Questo argomento prevede che Dio sia sempiterno e duri sempre, non soltanto assolutamente, ma anche in modo relativo alla successione temporale. La coesistenza con il tempo, scandito secondo successione, dice infatti di una relatività. È vero, spiega il gesuita, che la mia durata odierna è simile alla durata divina che è l'eternità. Entrambe le durate, infatti, sono odierne, sebbene tra di esse vi sia una differenza notevole. La

³⁴ *Ibi*, p. 338a, n. 39: «[Deus] continet totam perfectionem cognitionis futurorum, quia ipsa ita perfecte cognoscit ut possibilia, atque si eadem intueretur ut existentia, nec enim Deus naturam hominis v.g. melius cognoscit, quando eam intuetur existentem, quam quando eam cognoscit ut possibilem, quare Deus differt a nobis, qui rem melius cognoscimus, si non solum ut possibilem cognoscamus, sed etiam ut existentem intuemur. Intuitio enim existentiae affert in nobis novam perfectionem».

³⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 6, cap. 7, ms. cit., f. 148r, n. 90 (OP I, p. 201a, n. 90): «Nos coexistere toti aeternitati, non vero totaliter, sed inadequate, quia scilicet toti aeternitati coexistemus in nostra aetate et tempore, non vero in omni tempore, in quo existit aeternitas. Sicut ego sum praesens Vallisoleti toti immensitati Dei, sed non totaliter, quia hoc significaret, me esse ubicumque est Deo et eius immensitas».

³⁶ *Ibidem*: «Sed ecce argumentum difficile, Deus in hoc instanti A est aeternus, existit enim tota aeternitas Dei in hoc instanti et Deo tribuit suum effectum formalem. Ergo nunc est sempiternus. At esse sempiternum est semper existere; ergo nunc Deo convenit semper existere».

³⁷ *Ibi*, ff. 148r-148v, n. 91 (OP I, p. 201a, n. 91): «At semper existere est existere heri, cras, et sic in omni tempore. Ergo Deus nunc quo existit omni tempore, ac proinde Deo nunc quo existit omne tempus et realiter quidem et non solum intentionaliter, Deus enim realiter est sempiternus».

durata odierna della creatura possiede un limite, a causa del quale è puntualmente odierna. La durata divina, invece, non ha limiti e copre tutte le estasi temporali, oltre ad essere eterna. L'aggettivo "odierno" può essere dunque assunto sia come concetto comune a Dio e alla creatura, a significare soltanto la durata dei due nel presente; ma può essere assunto anche a intendere una l'odierno proprio soltanto di Dio il quale esiste sempre, nel presente e nel futuro³⁸, come un oggi eterno o un eterno presente.

La differenza tra il modo in cui si dice che la creatura è odierna e il modo in cui lo si dice di Dio può essere illustrato, non a caso, prendendo in considerazione la differenza tra il modo di conoscere umano e il modo di conoscere divino. La nostra conoscenza attinge gli oggetti mediante diversi atti successivi, mentre l'atto del conoscere divino, in quanto è unico e indivisibile anche in senso virtuale intrinseco (quanto l'eternità) coglie insieme tutti gli oggetti. Quindi la conoscenza che noi abbiamo dell'uomo e quella che Dio ha dell'uomo, da un lato, hanno lo stesso oggetto, ma, dall'altro lato, differiscono, poiché la conoscenza umana dell'uomo è soltanto dell'uomo, mentre la conoscenza divina dell'uomo riguarda l'uomo e tutto ciò che non è uomo. Così avviene per la nostra durata, la quale è divisibile in parti: o è solo odierna o è soltanto futura o è soltanto passata; mentre la durata divina non è divisibile secondo le estasi temporali, ma è insieme odierna, passata e futura³⁹.

Per parlare della differenza tra durata divina e durata umana si può anche considerare un'altra similitudine che riguarda l'onniscienza divina. Dio, infatti, si dice onnisciente per un unico atto indivisibile e che per propria natura sia simile, come un esemplare, a qualunque conoscente limitato. Allo stesso modo, grazie all'eternità, che è

³⁸ *Ibi*, f. 148v, n. 92 (OP I, p. 201a, n. 92): «Ad argumentum ergo breviter respondeo, Deum secundum se, ac proinde in quolibet instanti esse sempiternum et durare semper absolute et indivisibiliter, non autem durare semper relative. Hoc enim dicit quo existentiam ad tempus successivum, sed ut responsio intelligatur durationem creatam v.g. meam hodiernam esse similem durationi divinae, quae est aeternitas. Utraque enim est hodierna duratio, sed cum hoc discrimine, quod mea duratio hodierna est hodierna cum limitatione, ratione cuius tantum est hodierna. Divina autem duratio non est hodierna tantum limitate, sed sine limite est hodierna, hesterna, crastina, atque aeterna. Quare ratio durationis hodiernae, et hoc nomen hodiernum potest sumi pro hodierno tantum, et ratione communi durationis hodiernae tantum et durationis hodiernae et crastinae simul».

³⁹ *Ibi*, f. 149r, n. 92 (OP I, p. 201a-b, n. 92): «Haec similitudo nostrae durationis limitatae ad durationem divinam illimitatam explicari potest exemplo similitudinis nostrae scientiae ad divinam. Nostra enim per varios actus attingit obiecta et alius repraesentat hominem tantum, alius equum tantum, alius angelum tantum et alius Deum tantum, etc. Divina vero cognitio, cum sit unica indivisibilis etiam virtualiter intrinsece (ut est etiam aeternitas) attingit omnia obiecta. Quare nostra scientia de homine convenit cum divina in ratione scientiae de homine, sed differt, quod nostra est de homine tantum, divina de homine et aliis. Ita dicimus nostram durationem constare ex variis partibus, quarum altera est hodierna tantum, altera est crastina tantum. At divina cum sit indivisibilis est hodierna et crastina simul, etc».

una formalità unica e indivisibile, si dice che Dio dura in ogni tempo (*omnidurans* o *semper durans*) e che per propria natura sia simile, come un esemplare, a qualsiasi cosa duri in senso limitato. Ciò non significa che vi sia una relazione attuale di similitudine appartenente alla natura divina verso le altre cose che durano, ma soltanto una relazione di attitudine (*aptitudinalis*)⁴⁰. Questa relazione di attitudine preserva l'assolutezza di Dio rispetto alle creature esistenti nel tempo, laddove una relazione attuale non garantirebbe l'indipendenza di Dio dal mondo. Anche prima si era escluso che la durata di Dio fosse assoluta e non relativa⁴¹.

L'eternità nella quale le cose esistono è una durata diversa dalla durata temporale. Non vi è, quindi, omogeneità tra la durata eterna per la quale le cose esistono in Dio e la durata temporale per la quale le cose esistono nel mondo. L'eternità è una misura esemplare ed equivoca⁴², che eccede costantemente la durata che appartiene formalmente alle cose, per la quale ad esempio io esisto qui ed ora. Con ciò si sta dicendo semplicemente che la durata delle cose è imperfettamente simile alla durata divina. Certo, il fatto che io esista nell'eternità di Dio, significa che io coesisto e sono insieme (*simul*) con Dio. Tuttavia, ogni simultaneità è una similitudine nella durata che può essere: 1) specifica e omogenea; oppure 2) generica o meno che generica. Il primo caso può essere esemplificato dalla durata di due persone umane. Tra di esse vi è una similitudine nella durata che è specifica, poiché riguarda due enti che sono omogeni per la specie. Infine, vi è una similitudine nella durata che è meno forte della similitudine generica e che riguarda, ad esempio, la mia durata odierna e l'eternità di Dio. Come già sappiamo, infatti, anche la durata di Dio è odierna, ma in più è sempiterna. Vi è dunque tra le due durate un elemento di comunanza e un elemento di notevole differenza⁴³.

⁴⁰ *Ibi*, f. 149r, n. 93 (OP I, p. 201b, n. 93): «Hinc oritur alia similitudo exempli adducti. Sicut enim Deus per unicum actum indivisibilem dicitur omniscius, et similis quantum est ex se tanquam exemplar cuilibet scienti limitato, ita per unam indivisibilem formalitatem, quae est aeternitas, est, ut ita loquar, omnidurans, seu semper durans, et similis quantum est ex se tanquam exemplar cuilibet durante limitate, non quidem quasi habeat actualem relationem similitudinis secundum se ad alia durantia, sed quasi habeat aptitudinalem».

⁴¹ *Ibi*, ff. 149r-149v, n. 93 (OP I, p. 201b, n. 93) «Hinc ergo iam intelligitur sensus distinctionis adhibitae, quando dicimus, Deum secundum se durare semper absolute, non autem semper durare relative. Hoc enim denotat actualem similitudinem in genere durantis, neque haec propositio est dissimilis huic alteri, Deus semper, et secundum se est omniscius absolute, non autem relative est sapiens sicut homo et angelus, hoc enim petit illorum existentiam».

⁴² Aggettivo che qui è da intendere nel senso di un'analogia assai debole.

⁴³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 6, cap. 6, op. cit., f. 149v, n. 94 (OP I, p. 201b, n. 94): «Me non existere in aeternitate tanquam in duratione, per quam formaliter durem, et sim aeternus, nec tanquam in mensura aequali, seu homogenea meae durationi, sed tanquam in mensura exemplari et aequivoca,

Come si è già iniziato a segnalare, la similitudine è reciproca nel caso in cui si parli di due durate soltanto odierne, mentre occorre parlare di una somiglianza irreciproca per quanto riguarda due durate che siano entrambe odierne, ma delle quali una sia anche sempiterna, come accade rispettivamente nel caso della durata della creatura e di Dio⁴⁴.

Parlando di relazione irreciproca ci riferiamo alla relazione di coesistenza tra la creatura e Dio della quale occorre dire che, sebbene Dio sia odierno quanto la creatura, la creatura non è eterna quanto Dio. In questo consiste la non reciprocità della coesistenza o durata dei due. Tuttavia, si può continuare a parlare di similitudine, sebbene imperfetta, tra Dio e la creatura, proprio in virtù di quell'elemento, la durata odierna, che accomuna entrambi i lati della relazione irreciproca⁴⁵.

Anche su questo punto il meccanismo della connotazione gioca come sempre un ruolo fondamentale. Della durata divina si può dire che è eterna sia materiale, sia in senso virtuale intrinseco sia in senso formale. L'eternità, in quanto formalità divina, coincide con Dio, quindi dire che Dio è eterno costituisce un caso di *reduplicatio*, mediante la quale il soggetto viene espresso per mezzo del predicato, ma in termini diversi. L'eternità, infatti, è indivisibile da Dio anche in senso virtuale intrinseco. Al contrario, non si può dire che la durata che spetta alla natura divina sia anche la durata che spetta creatura presente attualmente. Diversamente, le due durate sarebbero eterne e si avrebbe, quindi, una reduplicazione dal lato del soggetto dell'eternità, ossia dal lato di Dio, ma anche dal lato di ciò che è connotato come "durante" a partire dall'eternità di Dio, ovvero dalla parte della creatura, la cui durata è soltanto simile a quella divina, ma non eterna. Da questo ne viene che la durata della creatura è soltanto odierna, mentre quella divina è anche eterna. Il fondamento della similitudine tra la durata della creatura e la durata di Dio rimane comunque l'eternità di Dio. È per la presenza eterna di Dio

atque excedente meam durationem, quod nihil significat aliud, quam meam durationem esse imperfecte similem durationi divinae. Quid enim est aliud, me esse in aeternitate Dei, quam me coexistere et esse simul cum Deo? Omnis autem simultas est similitudo in duratione vel specifica et homogena, qualem habent tua duratio hodierna et mea. Nam utraque est hodierna tantum, neque in genere durationis differunt, vel generica aut potius minus quam generica, qualem habent mea duratio hodierna et aeternitas Dei. Utraque enim est duratio hodierna, sed mea hodierna tantum et aeternitas hodierna et sempiterna».

⁴⁴ *Ibidem*: «Licet ergo quando similitudo in duratione est specifica et aequalitatis, valeat ab una duratione ad aliam, ut si una est hodierna, altera sit hodierna etc. At quando similitudo non est specifica, non valet».

⁴⁵ *Ibi*, f. 149v, n. 94 (OP I, n. 94, pp. 201b-202a): «Ergo licet sim similis aeternitati Dei in durando hodie, id est, licet ei quo existam, non sequitur, me semper existere, sicut illa. Recte enim salvatur similitudo imperfecta cum illa per hoc, quod sicut illa est hodierna duratio, mea etiam sit duratio hodierna, quamvis magnum sit utriusque discrimen in eo, quod mea sit solum hodierna».

che le cose attualmente presenti oggi sono connotate come odierne⁴⁶. L'eternità di Dio è, infatti, quella misura esemplare ed equivoca di cui si è parlato prima, per la quale gli esemplari si possono dire simili all'esemplare.

Ci sembra comunque che anche nel rapporto tra eternità e tempo, il tema prevalente sia sempre quello della presenza. La durata, sia essa soltanto odierna o anche eterna, è sempre una certa presenza. Le creature, che possiedono una durata soltanto nell'oggi, godono di una certa presenza, simile, ma del tutto diversa, dalla presenza eterna di cui gode la stessa Essenza divina. Nelle pagine pereziane che abbiamo fin qui ricostruito e commentato, essa emerge nuovamente come una presenza esemplare, misura degli altri presenti. Ed è, come ormai Pérez ci ha abituato a pensare, una misura del tutto spirituale capace di farsi criterio anche di ciò che non è soltanto spirituale.

5.3. Nota sulle categorie modali

Anche la teoria delle modalità, elaborata già a partire dal corso sulla *Fisica*, assume in Pérez una rilevanza non trascurabile, se è vero che essa giocherà un ruolo di prim'ordine in tutta la sua produzione successiva. A partire dal concetto di necessità, il gesuita spagnolo riprende la classica teoria delle categorie modali, integrandola, in un punto importante, attraverso il magistero suareziano.

Il primo debito, dichiarato esplicitamente da Pérez, è verso il libro Δ della *Metafisica* di Aristotele, punto di riferimento tradizionale per ogni riflessione scolastica sulle categorie modali. Infatti, per "necessità", spiega Pérez, bisogna intendere l'impossibilità dell'opposto. Il contraddittorio del necessario è, invece, il "non-necessario" che si distingue in "contingente" e "impossibile". A sua volta, l'"impossibile" indica la necessità che le cose stiano altrimenti da come stanno. In relazione al giudizio, e quindi con riferimento al vero e al falso, si dice impossibile ciò

⁴⁶ *Ibi*, f. 150r, n. 95 (OP I, p. 202a, n. 95): «Hic obiter meam durationem esse similem durationi divinae, et illi quo existere quatenus duratio divina est aeterna materialiter loquendo, etiam virtualiter intrinsece et formaliter formalitate et reduplicatione se tenente ex parte recti ipsius aeternitatis, quia est virtualiter intrinsece indivisibilis aeternitas, non tamen formalitate et reduplicatione se tenente ex parte connotati, id est ex parte meae durationis, cui est similis aeternitas. Hoc enim notaret hanc similitudinem in eo fundari, quod utraque duratio sit aeterna, cum in hoc non fundetur, sed in eo, quod mea sit hodierna tantum divina sit aeterna. Ex quo sequitur, utramque convenire in eo quod sit hodierna. Coeterum numquam negandum est, ex parte Dei fundamentum huius similitudinis esse totam aeternitatem Dei».

di cui non si dà mai affermazione vera e ciò di cui nessuna affermazione opposta può essere falsa⁴⁷.

Il contingente, poi, si distingue dall'impossibile e dal necessario, poiché indica ciò che può stare sia in un modo sia nel modo opposto. Si tratta di una forma di contingenza debole che potremmo chiamare ontologica. In realtà, troviamo anche una forma più forte del contingente, che potremmo chiamare metafisica. Questo è ciò che può esistere o non esistere secondo l'elezione del libero arbitrio. Il contingente propriamente è in qualche modo sinonimo di "libero"⁴⁸, poiché appartiene alla natura di quest'ultimo sia l'elezione sia, sotto un altro versante, il dipendere dall'elezione. Dove per elezione si intende non soltanto la scelta dei mezzi adeguati al raggiungimento del fine, ma ogni favore concesso volontariamente da una causa verso una parte della contraddizione o della contrarietà, a patto che quella causa abbia il potere e il dominio di accogliere o di rifiutare qualcosa che le sia rispettivamente gradito o sgradito⁴⁹. Un'altra definizione,

⁴⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 144v, n. 5 (f. 208v, n. 5; Schmutz, p. 722): «Necessitas varias habet significaciones, quas vide apud Aristotelem, lib. V Metaphisicae, c. 5. Praecipua et a qua caeterae ducunt originem est quae sumitur pro impossibilitate seu repugnantia aliter se habendi quam se habet aliquid, tunc est impossibile aliquid se habere aliter, id est opposito modo, quando propositio affirmans illud ita se habere falsa esse non potest, nec ulla opposita vera necessario opponitur innecessarium, quod adaequate dividitur in contingens et impossibile. Impossibile est quod necesse est aliter se habere, id est cuius nulla affirmatio potest esse vera nec ulla opposita falsa». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, sup. 1, ms. cit., ff. 111r-111v, n. 6 (OP I, p. 174a, n. 6): «Necessarium est quod secundum suam essentiam est tale, ut ex eius ablatione sequantur duo contradictoria et ratio a priori est, quia de ratione necessarii est esse verum et eius contradictorium eo ipso quod sit eius contradictorium, esse falsum. Impossibile est quod secundum suam essentiam est tale, ut ex eius existentia, si poneretur, sequerentur eo ipso duo contradictoria esse vera. Et ratio a priori est, quia ut colligitur ex Aristotele 5 Metaphys., cap. 12 de ratione impossibilis est esse falsum ita ut eius contradictorium eo ipso, quod sit eius contradictorium, sit verum, ac proinde de ratione et essentia impossibilis est non esse et non existere a parte rei».

⁴⁸ Tuttavia, sembra che almeno una distinzione di ragione debba essere ammessa tra contingenza metafisica e libertà. Infatti, mentre un'azione si dice "libera" soltanto rispetto a colui che sceglie e che vuole l'azione libera, la stessa azione si dice "contingente" rispetto a una qualche causa o condizione prerequisites oppure a qualunque altra cosa che di per sé possa essere congiunta o non congiunta con quell'azione, anche in modo fortuito, senza riferimento a un agente libero. ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 6, a. 13, cap. 1, ms. cit., f. 116r, n. 1 (OP I, p. 181a-b, n. 1): «Verumtamen aliquod discrimen saltem rationis videtur mihi esse inter liberum et contingens propriissime. Actio enim libera dicitur libera solum respectu eligentis et volentis ipsam prae omissione ipsius. At eadem actio dicitur contingens respectu cuiusvis causae aut conditionis praerequisite et cuiusvis etiam rei alterius, quae secundum se potest coniungi et non coniungi cum ea actione, prout fors tulerit». Riguardo alla contingenza ontologica, anche ID., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 144v, n. 5 (f. 208v, n. 5; Schmutz, p. 722): «Contingens est quod nec est impossibile nec necessarium, sed potest hoc et opposito modo se habere».

⁴⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 6, a. 13, cap. 1, ms. cit., ff. 115v-116r, n. 1 (OP I, p. 181b, n. 1): «Contingens propriissime [...] est id quod potest existere, aut non existere pro liberi arbitrii electione. Itaque contingens propriissime idem est cum libero, de cuius ratione est esse electione aut pendere ab electione. Hic vero non sumimus electionem pro sola assumptione mediorum orta ex

attestata all'interno degli scritti di Pérez, è la contingenza intesa come separabilità della possibilità della cosa dal proprio atto di esistere⁵⁰.

Il contingente in senso ontologico non coincide con il possibile, poiché questo, oltre ad opporsi per contraddizione all'impossibile, copre sia il campo del contingente sia quello del necessario⁵¹. Su quest'ultimo punto, Pérez svela l'influenza di Suárez, il quale, nel *Tractatus de divina substantia*, così si era espresso: «La scienza [divina], in quanto è determinata verso le creature possibili, è assolutamente necessaria, poiché la possibilità delle creature è necessaria»⁵².

Per Suárez, la necessità dei possibili, dovuta alla loro incontraddittorietà intrinseca, è la ragione della necessità della scienza divina dei possibili. In questo modo, il possibile viene ad occupare uno spazio più ampio del contingente, includendo in sé anche il necessario.

L'esistenza necessaria si distingue in esistenza *simpliciter*, che non è in alcun modo contingente, e in esistenza *ex suppositione*. La prima è la necessità propria di Dio, mentre la seconda, sebbene sia contingente in senso assoluto (*absolute*), ottiene lo statuto proprio della necessità, una volta che si sia verificata un'ipotesi necessaria alla sua esistenza. Ad esempio, si dice che l'esistenza del mondo è contingente in senso

intentione alicuius finis, sed pro quavis acceptione voluntaria unius partis contradictionis, aut contrarietas orta a causa habente in sua potestate et dominio accipere aut repudiare aliquid prout libuerit».

⁵⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Definitiones et axiomata*, ms. cit., f. 3r, n. 2: «Contingentia rei est possibilitas illius separabilis ab actu existendi ipsius».

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 144v, n. 5 (f. 208v, n. 5; Schmutz, p. 723): «Impossibili opponitur possibili, quod adaequate dividitur in contingens et necessarium». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, sup. 1, ms. cit., f. 103v, n. 6 (OP I, p. 174a, n. 6): «Hinc obiter colliges, quid sit contingens. Est enim illud, quod neque est impossibile neque est necessarium simpliciter. De talibus enim loquitur. Possibile ut abstrahit a contingenti stricte dicto [...] et a necessario, est quod non est impossibile secundum suam essentiam. Quare de eius essentia est, ut si ponatur a parte rei, non eo ipso et eo praecise, quod ponatur, sequantur duo contradictoria». Si deve rilevare la relazione che le categorie modali intrattengono tra loro. Pérez nota, infatti, che, in base alle cose dette, qualsiasi esistenza è o contingente o necessaria o impossibile. Paradossalmente, si può dire anche che necessità e impossibilità si predichino l'una dell'altra, ma soltanto sotto un certo aspetto. Infatti, la necessità è l'impossibilità che le cose stiano altrimenti; l'impossibilità è la necessità che le cose stiano altrimenti. Da qui, la reciproca opposizione di possibile e necessario. Riguardo al contingente, invece, le cose stanno diversamente. Se, infatti, una delle due parti della contraddizione è contingente, anche l'altra lo è. Soltanto la necessità di una parte della contraddizione esclude l'altra, mentre l'impossibilità di una parte della contraddizione fa sì che l'altra sia necessaria. ID., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 2, ms. cit., f. 145r, n. 6 (f. 208v, n. 6; Schmutz, p. 723): «Hinc iam patet quatenam existentia sit necessaria, quae contingens, quae impossibilis. Observa etiam hanc antithesim, necessitas est impossibilitas aliter se habendi, impossibilitas vero est aliter se habendi necessitas, unde si quod est necessarium oppositum est impossibile, et si impossibile oppositum est necessarium. At vero si unum est contingens seu una pars contradictionis, etiam altera est contingens».

⁵² FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De divina substantia*, Lib. III, cap. 4, op. cit., p. 207a, n. 2: «Est autem scientia, ut terminatur ad res posibles, simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria est».

assoluto a partire dall'ipotesi che Dio decreti efficacemente di produrre il mondo. A quel punto, l'esistenza del mondo diviene – nel secondo enso – necessaria⁵³. Pérez accoglie, dunque, la posizione di Aristotele, secondo il quale tutto ciò che è attualmente esistente, finché esiste, necessariamente è. La *suppositio* da cui scaturisce la necessità di una certa esistenza può precedere, accompagnare o seguire ciò che esiste *ex suppositione*, oppure non esserne distinta dall'esistenza della cosa. In quest'ultimo caso si dice che “qualsiasi cosa è, finché è, è necessario che sia”). Dunque, la cosa esiste *ex suppositione*, perché dipende nel suo esistere da Dio, e insieme *simpliciter*, in forza del suo esistere attuale per il quale si può dire che se la cosa esiste è impossibile che non esista⁵⁴. Tuttavia, l'esistenza *ex suppositione* e l'esistenza *simpliciter* non si dicono sotto il medesimo rispetto.

La distinzione pereziana riprende dunque una lunga tradizione. Già Boezio aveva distinto una *necessitas simplex* da una *necessitas condicionis*. La prima riguardava tutte le proposizioni necessarie del tipo “tutti gli uomini sono mortali”, mentre la seconda faceva riferimento a proposizioni del tipo “se sai che qualcuno cammina, è necessario che costui cammini”. In quest'ultimo caso la necessità non è propria di colui che cammina, il quale rimane libero nell'agire, ma piuttosto indica la necessità che l'evento che sta accadendo attualmente, in quanto accade, è necessario che accada⁵⁵.

Come nota Massimo Mugnai, la distinzione boeziana è la radice della distinzione più tarda – che possiamo trovare presente anche nei testi di Pérez – tra *necessitas absoluta*, o *simpliciter*, e *necessitas ex hypothesi* o *ex suppositione*. I due tipi di necessità differiscono per la collocazione dell'avverbio “necessariamente” rispetto a una qualsiasi

⁵³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 145r, n. 7 (ff. 208v-209r, n. 7; Schmutz, p. 723): «Existentia necessaria alia est necessaria simpliciter, alia ex suppositione. Simpliciter necessaria est quae nullam habet contingentiam, ex suppositione vero, quae absolute est contingens ex hypothesi tamen aliqua necessaria. Deum existere est necessarium simpliciter, mundum existere absolute est contingens ex hypothesi tamen quod Deus decrevit efficaciter illum producere, necesse est eum existere».

⁵⁴ *Ibi*, f. 145r, n. 7 (f. 209r, n. 7; Schmutz, p. 723): «Hypothesis a qua oritur necessitas aliquando est distincta ab existentia, quae dicitur necessaria, ipsamque vel antecedit vel subsequitur vel comitatur, aliquando non est distincta et in hoc sensu dicitur quidquid est dum est necesse esse, id est si existit, impossibile est tunc non existere. Si enim aliter fieret sequerentur duo contradictoria».

⁵⁵ ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, ed. C. Moreschini, G.K. Saur, Monaco-Lipsia 2000, 5, 6, 27-29: «Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut, si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit, id esse aliter ac notum est, nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed condicionis adiectio; nulla enim necessitas cogit incedere voluntatem gradientem, quamvis eum tum, cum graditur, incedere necessarium est».

inferenza nella proposizione condizionale “P, dunque Q”. Nel caso della necessità assoluta la forma della proposizione è la seguente: “Necessariamente (P, dunque Q)”; mentre nel caso della necessità *ex hypothesi* o *ex suppositione* si dice che “P, dunque necessariamente Q”. Come si vede, nel secondo caso la necessità è propria solo del conseguente dell’inferenza, mentre nel primo caso abbraccia tutta l’inferenza, sebbene P e Q possano essere entrambe proposizioni contingenti⁵⁶. Dunque, la proposizione considerata in precedenza (*quidquid est, Deum est necesse esse*) va correttamente intesa come una proposizione che esprime una *necessitas ex hypothesi*, dove Q è una proposizione necessaria e P è una proposizione contingente in senso assoluto, che diviene necessaria una volta che Dio abbia decretato liberamente di creare.

Queste precisazioni terminologiche ci aiutano a considerare soprattutto i concetti di esistenza e di necessità in modo, di volta in volta, più ampio o più ristretto. Sebbene la necessità dica sempre l’impossibilità che qualcosa stia altrimenti da come sta o, ancora, il fatto che l’opposto implichi contraddizione.

5.4. Relazione predicamentale e relazione trascendentale

Anche Pérez ha distinto, all’interno della famiglia delle relazioni reali, la relazione predicamentale dalla relazione trascendentale. La prima prevede che entrambi i termini siano esistenti attualmente. Essa è detta relazione in senso proprio e appartiene alla categoria di relazione. La relazione trascendentale, al contrario, è quella che non rispetta le condizioni della relazione predicamentale. Secondo la consuetudine dei *Recentiores*, infatti, essa è detta relazione essenziale o anche relazione identificata con la cosa stessa che si relaziona a qualche cosa di possibile o di esistente attualmente. Infine, mentre solo la relazione predicamentale si dice relazione *secundum esse*, la relazione trascendentale è relazione soltanto *secundum dici*. Tuttavia, ciò non significa che la relazione trascendentale non sia reale, ma soltanto che non sia veramente predicamentale. Infatti, secondo Aristotele, sono relative in senso predicamentale soltanto quelle cose che sono dette essere di altro (*sunt aliorum esse dicuntur*)⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. M. MUGNAI, *Possibile/necessario*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 55.

⁵⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 5, cap. 6, f. 100v, n. 129: «Relatio realis alia est praedicamentalis, et est relatio unius rei ad aliam separatam praesupponens utriusque existentiam; alia est transcendentalis fuse sumpta est cui deest una e conditionibus requisitis ad praedicamentalem stricte iuxta

Bisogna precisare, infatti, che per Pérez, la relazione reale si distingue dalla relazione di ragione per il seguente criterio. La relazione di ragione è lo stesso atto di conoscenza che mette in relazione una cosa con un'altra oppure termina sullo stesso soggetto. Mediante la denominazione estrinseca "conosciuto" l'atto del conoscere e la cosa conosciuta vengono messi in relazione, pur essendo distinti nella realtà e nella natura (*re et ratione*). Si considerino come esempi l'atto del predicare qualcosa di qualcos'altro o una qualche comparazione di un oggetto con un altro, fatta dall'intelletto⁵⁸.

La relazione reale, invece, è indipendente dalla denominazione estrinseca e il termine è realmente distinto dal fondamento. Quest'ultimo è sempre ciò da cui è denominata la relazione come il signore (*dominus*) è il fondamento della relazione di dominio (*dominium*) e il servo è il fondamento della relazione di servitù. Il termine della relazione reale è, invece, ciò con cui si relaziona il fondamento. La relazione reale 1) a volte non si distingue dal fondamento, come nel caso della relazione tra le creature e Dio; 2) a volte, invece, non si distingue sia dal termine che dal fondamento, come nel caso della coesistenza e della combinazione di due cose; 3) altre volte, infine, si trova tra fondamento e termine, come la scienza che media tra l'oggetto e la potenza dell'anima⁵⁹.

Si capisce, quindi, per quale motivo la relazione trascendentale, pur non essendo una relazione *secundum esse*, si può dire che sia una relazione reale. Procediamo pertanto con la ricostruzione e il commento della dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili. Tra gli aspetti che verranno messi in luce ci sarà il rifiuto pereziano di intendere la connessione essenziale come una sorta di relazione trascendentale.

consuetudinem recentiorum est relatio essentialis sive identificata cum re ipsa quae refertur ad rem possibilem aut existentem. Relatio praedicamentalis propriissime dicta est relatio et spectat ad categoriam relationis ita ut propter hanc causam quaevis alia relatio dicatur relatio secundum dici sicut ipsa praedicamentalis secundum esse quod non ideo dicitur quia relatio secundum dici non sit realis sed quia non est vere praedicamentalis et relativa praedicamentalter iuxta Aristotelem sunt quae illud ipsum quod sunt aliorum esse dicuntur».

⁵⁸ *Ibi*, n. 128, f. 100v: «Relatio rationis est ipsa cognitio referens unum ad aliud seu quod in idem recidit quae convenit rei per denominationem extrinsecam cogniti respectu termini re aut ratione distincti. Talis est ipsa praedicatio et quaedam intellectus comparatio unius obiecti ad aliud».

⁵⁹ *Ibidem*: «Relatio realis est quae est independens a tali denominatione et terminum a parte rei distinctiva fundamento, fundamentum relationis dicitur illud a quo denominatur relatio ut Dominus domini, servus servitutis, terminus est id ad quod refertur fundamentum relatio realis aliquando non distinguitur a fundamento aliquando non distinguitur a termino et fundamento simul; aliquando est quid modum inter utrumque. Primae exemplum est relatio creaturae ad Deum, secundae coexistentia et combinatio duorum, tertia scientia medians inter obiectum et potentiam».

5.5. La connessione essenziale tra Dio e i possibili

La dottrina della connessione tra Dio e i possibili non coinvolge soltanto l'attributo dell'onnipotenza e la possibilità delle creature, ma anche la conoscenza necessaria di Dio e le creature in quanto conoscibili. La connessione essenziale è la coesistenza di due esistenti. Vi è una coesistenza, intesa in senso proprio e primario, che è indicata da Pérez come quella ragione (*ratio*) per la quale due o più esistenze si trovano nella esistenza atemporale, dunque eterna. In questa esistenza atemporale, le due cose sono entrambe presenti. Vi è, poi, un senso secondario di coesistenza, che acquista significato a partire dal primo senso e che fa riferimento all'esistenza di ciò che si trova nel tempo. Si può parlare di coesistenza in tre casi. Nel primo caso, si fa riferimento a una denominazione in parte intrinseca e in parte estrinseca ai singoli coesistenti, desunta a partire dalle due entità che coesistono. Nel secondo caso, invece, si parla di una qualunque esistenza comparabile con un'altra esistenza e con essa coesistente. Nel terzo caso, si tratta di una relazione predicamentale tra un soggetto che coesiste con il rispettivo accidente (*accidens consecutum*)⁶⁰.

Due cose sono essenzialmente connesse poiché, secondo la loro essenza, non possono essere separate l'una dall'altra. Tale separazione, infatti, comporterebbe l'impossibile, poiché entrambe le cose connesse riceverebbero due predicati contraddittori⁶¹. In definitiva, la connessione di due esistenze significa la necessità di coesistere (*connexio existentiarum est necessitas coexistendi*). Quando la coesistenza è necessaria, in qualunque modo essa venga considerata, si ha una connessione (*connexio*), cui si oppone per contraddizione l'impossibilità (*impossibilitas*), ossia l'impossibilità di coesistere. Pérez distingue, quindi, una connessione assoluta

⁶⁰ *Ibi*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 145r, n. 8 (f. 209r, n. 8; Schmutz, p. 723): «Ex existentia oritur coexistentia, id est coniunctio duarum seu plurium existentiarum. Praecipua et praeprissime dicta est illa ratione cuius duae aut plures existentiae sunt in eadem duratione sive praesentes, sed latius accepto vocabulo potest etiam assignari coexistentia resultans ex praesenti cum praeterita aut futura etc. Nota coexistentiam vel esse denominationem partim intrinsecam partim extrinsecam singulis coexistentibus existentibus desumptam a propria entitate et alterius vel quamlibet existentiam ut comparabilem cum altera vel relationem praedicamentalem quae sit consecutum omnia enim haec possunt appellari coexistentia».

⁶¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, sup. 1, ms. cit., f. 103v, n. 6 (OP I, p. 174a, n. 6): «Essentialiter connexum est illud, quod est tale secundum suam essentiam, ut si separaretur ab eo, cum quo est connexum, esset impossibile quia scilicet argueremus, eius essentiam involvere duae praedicata contradictoria».

(*connexio absoluta*) e una connessione *ex suppositione*⁶², come era lecito attendersi, poiché tale distinzione è conseguente ai due modi della necessità che abbiamo già fatto risalire a Boezio. Il principio aristotelico per il quale “qualsiasi cosa che sia, finché è, è necessario che sia (*quidquid dum est necesse est esse*) vale, infatti, secondo Pérez, anche per la coesistenza: qualsiasi cosa coesista, finché coesiste, è necessario che coesista (*quidquid coexistit necesse est coexistere dum coexistit*)⁶³. La connessione assoluta indica l'impossibilità che un'esistenza stia senza l'altra e si divide a sua volta in connessione assoluta “mutua” e “non mutua”. Nel caso, invece, della coesistenza *ex suppositione* vi è un'esistenza che si connette con un'altra e che può esistere di per sé, a meno che non venga introdotta una qualche supposizione o ipotesi che le vietasse di esisterebbe. Supposizione che, a sua volta, potrà essere distinta o indistinguibile dalla coesistenza⁶⁴.

La connessione si configura come il fondamento (*fundamentum*) per il quale è possibile desumere, conseguentemente, dall'esistenza di A, l'esistenza di B. L'antecedente, risulta essere il soggetto della connessione (*subiectum connexionis*) o la cosa connessa (*res connexa*), mentre il conseguente della connessione è il termine della connessione (*terminus connexionis*) o ciò a cui si connette (*cui connectitur*) la *res connexa*. Quindi: negare l'antecedente significa negare il conseguente e affermare l'antecedente significa affermare il conseguente⁶⁵.

L'esistenza del soggetto della connessione, mostra il fondamento (*praebet fundamentum*) per inferire l'esistenza del termine della connessione, il che significa, meglio ancora, che ha una connessione con quest'ultima, di modo che, ci permettiamo

⁶² ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 145r, n. 9 (f. 209r, n. 9; Schmutz, p. 723): «Connexio existentiarum est necessitas coexistendi (sumpta coexistentia sive stricte sive late ut numero praecedenti). Connexioni opponitur contraria impossibilitas, quae est impossibilitas coexistendi. Connexio est duplex: alia absoluta, alia ex suppositione».

⁶³ *Ibi*, f. 145r, n. 9 (f. 209v, n. 9; Schmutz p. 723): «sicut enim quidquid dum est necesse est esse, ita quidquid coexistit necesse est coexistere dum coexistit». ARISTOTELES, *De interpretatione*, 9, 19a23-24: «Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che è non sia quando non è, è necessario».

⁶⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 7, cap. 1, ms. cit., f. 145r, n. 9 (f. 209r-v, n. 9; Schmutz, p. 723): «aliqua existentia absolute connectitur cum alia quando impossibile est illam existere sine hac, haec connexio aliquando est mutua, aliquando non est mutua. Ex suppositione tunc aliqua existentia cum altera connectitur quando absolute potest existere illa absque hac, non tamen facta aliqua suppositione. Haec suppositio et hypothesis aliquando distinguitur ab ipsa coexistentia; et est vel antecedens vel consequens vel concomitans; aliquando non distinguitur».

⁶⁵ *Ibi*, f. 145v, n. 10 (f. 209v, n. 10; Schmutz, p. 723): «Omnis connexio habet hanc insignem proprietatem ut praebet fundamentum ad bonam consequentiam unius existentiae ex alia, in qua illatione subiectum connexionis seu res connexa sit antecedens, consequens vero terminus connexionis seu quia nectitur res connexa. Quapropter ex affirmatione existentiae connexione optime deducitur affirmatio alterius et ex huius negatione illius negatio, haec proprietas oritur ex omni re sola connexione».

di anticipare, il conseguente, è virtualmente incluso nell'antecedente e da questo può essere, in qualche modo, inferito. Anche nel caso dell'esistenza condizionale, il soggetto della connessione mostra il fondamento per la proposizione condizionale. Se, infatti, vi è una causa che agisce necessariamente, dalla causa si inferisce necessariamente l'esistenza dell'effetto e, dunque, risulta vera la proposizione: "se esiste la causa, esiste l'effetto"⁶⁶.

Il caso più importante di connessione è quello nel quale questa fonda una conseguenza infallibile che non trova limiti nemmeno nell'esercizio della *potentia Dei absoluta*, se si eccettua il limite paradossale dell'autocontraddizione determinata. Esempi di questa "connessione essenziale e necessaria" sono i seguenti: a) "esiste il mondo, quindi esiste anche la volontà di Dio di creare il mondo"; b) "esiste l'esistenza di Pietro, quindi qualunque cosa si identifichi con l'esistenza di Pietro esiste"⁶⁷.

Nel primo caso, l'esistenza del mondo è vincolata alla volontà divina. In questo senso, negare la connessione tra l'esistenza del mondo e la volontà divina di porre il mondo nell'essere significherebbe porre Dio in contraddizione con se stesso. Nel secondo caso, si andrebbe contro nuovamente al PDNC nella variante del principio di identità. A tal proposito, Pérez precisa che grazie alla distinzione di ragione è possibile affermare che qualsiasi esistenza ha una connessione essenziale con se stessa. Diversa dalla connessione essenziale è la "connessione naturale" che trova come limite reale la *potentia Dei absoluta*, fondando la conseguenza infallibile soltanto nell'ordine naturale, ma non in quello soprannaturale⁶⁸. Si può dire senz'altro che la connessione essenziale e necessaria sia una connessione di tipo metafisico, mentre la connessione naturale è una connessione di tipo fisico.

⁶⁶ *Ibidem*: «Unde quaecunque existentia praebet fundamentum ad inferendam aliam, etiam habet connexionem cum ipsa et omnis existentia connexa praebet hoc fundamentum, quaevis etiam connexio praebet fundamentum ad propositionem conditionalem, v.g. connexio causae necessariae ad hanc, *Si existit causa necessario existit et effectus*».

⁶⁷ *Ibi*, f. 145v, n. 11 (f. 209v, n. 11; Schmutz pp. 723-724): «Sed ut haec res amplius declaretur, nota connexionem primario praecipue et maxime proprie dictam esse illam quae fundat consequentiam infallibilem etiam de potentia absoluta et in ordine ad omnes casus non implicantes contradictionem. Talis est haec: *Existit mundus, ergo voluntas divina creandi illum*. Et haec etiam: *Existit modus, ergo et res cuius est modus*. Immo et haec: *Existit existentia Petri, ergo quidquid identificatur cum existentia Petri existit*, quapropter incongrue ob rationis distinctionem potest dici quaevis existentia habere secum connexionem».

⁶⁸ *Ibi*, f. 145v, n. 12 (ff. 209v-210r, n. 12; Schmutz, p. 724): «Aliae connexiones quas statim afferemus cum aliqua limitatione et non tam proprie dicuntur connexiones. Prima inter has est naturalis non vero essentialis sicut praecedens, et est illa quae fundat consequentiam infallibilem naturaliter tantum, id est quae sine miraculo fallere non potest cum illo potest».

Tra gli aspetti della metafisica pereziana maggiormente dibattuti tra gli autori contemporanei e successivi al gesuita navarrino, vi è certamente l'affermazione della connessione essenziale tra Dio e la possibilità delle creature. Si tratta, infatti, di una connessione che non trova limitazione nella *potentia Dei absoluta*, ma soltanto nell'opposizione paradossale dell'autocontraddizione. Come si è visto questa non è una tesi nuova, sebbene la modulazione che ne dà Pérez sia di una radicalità senza pari.

Il principio generale della connessione essenziale e necessaria è il seguente. Il fondamento o causa della connessione tra l'esistenza attuale di A e l'esistenza possibile di B è la connessione con l'esistenza attuale di ciò che è causa dell'esistenza possibile di B; ma poiché la causa dell'esistenza possibile di B e di ogni altra esistenza possibile è l'onnipotenza divina, ogni possibile è connesso con gli altri possibili⁶⁹, in virtù della mediazione dell'Essenza divina, in quanto forma denominante (*forma denominans*) che fa sì che i possibili si possano dire tali. Dunque, la connessione è essenziale e necessaria solo tra Dio e i possibili (anche soprannaturali) e non tra Dio e le creature attualmente esistenti⁷⁰. D'altra parte, si può parlare di una connessione essenziale tra ogni causa esistente attualmente e i suoi effetti possibili, proprio in virtù della connessione originaria di ogni possibile con l'Essenza divina. Pérez ha dato una definizione di onnipotenza che ben richiama ciò che stiamo dicendo: «l'onnipotenza è la potenza elettiva di diversi effetti opposti, che possono essere insieme in potenza o nel pensiero (*opinio*) [...], mai invece insieme in atto»⁷¹.

La capacità di mediazione dell'Essenza divina nel connettere tutti i possibili a sé e tutti i possibili tra loro è messa in luce attraverso l'espressione “medio connesso” (*medium connexum*)⁷². La connessione essenziale coinvolge le creature possibili fino alle differenze ultime⁷³, ossia in tutte le loro determinazioni possibili. Poiché, come già

⁶⁹ *Ibi*, f. 146v, n. 18 (f. 211r, n. 18; Schmutz, p. 725): «Circa connexionem existentiae cum altera existentia ut possibili nota absolute loquendo eam esse connexionem cum existentia actuali causae illius existentiae possibilis, scilicet cum divina omnipotentia».

⁷⁰ *Ibidem*: «hanc connexionem habet quaevis existentia cum omnibus creaturis possibilibus etiam supernaturalibus, cum quoque tamen ut in se existentibus nullam habent connexionem ne illam quidem quae suspiciones generare potest».

⁷¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 5, cap. 4, op. cit., p. 367a, n. 21: «Omnipotentia est potentia electiva plurium oppositorum effectuum, qui possunt simul esse in potentia et in opinione [...], numquam tamen simul in actu».

⁷² ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., f. 102v (OP I, p. 173a): «Deum cognoscere in sola sua essentia tanquam in medio connexo creaturas posibles vera sententia est».

⁷³ *Ibi*, f. 102v, n. 5 (OP I, p. 173b, n. 5): «Essentia divina [...] habet essentialem connexionem cum creaturis possibilibus etiam secundum ultimas differentias».

sappiamo, in Dio gli attributi si identificano tra loro, conoscere le creature possibili vorrà dire per Dio conoscerle nella sua onnipotenza e nella sua volontà, e non soltanto nella sua scienza⁷⁴. Non è necessario, dunque, spiegare la necessità della connessione essenziale tra le creature possibili e ogni attributo divino. È, infatti, sufficiente spiegare la relazione tra un attributo dell'Essenza divina e le creature possibili, affinché tale connessione essenziale valga per tutti gli altri attributi. Pérez ha difeso la dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili prevalentemente nella *Fisica* e nelle opere successive ad essa rimanda. Tuttavia, egli precisa che ormai la consuetudine tra i teologi era quella di trattare della connessione essenziale anche nel trattato *De scientia Dei*⁷⁵. La connessione essenziale ritorna, infatti, in tutti quei luoghi nei quali è necessario affrontare il tema delle relazioni *secundum dici*, cioè di ordine diverso da quello predicamentale.

L'andamento, spesso dialettico, dell'argomentazione pereziana fa sì che l'approfondimento del concetto di possibile abbia come punto di partenza la definizione dell'impossibile assoluto come suo opposto contraddittorio. Esso si definisce come ciò che implica contraddizione o che è espresso attraverso termini contraddittori. Tutto ciò di cui, se supposto esistente, non si può affermare nulla di vero, in qualunque circostanza, si dice "impossibile in senso assoluto" (*impossibile absolute*)⁷⁶. Ad esempio, l'affermazione "l'uomo che non è uomo" è impossibile in senso assoluto,

⁷⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 5, f. 182r, n. 127: «Connexionem essentialem causae cum effectu ut possibili non solum esse cum aliqua ratione communi effectus, sed etiam cum ultimis differentiis et cum quolibet individuo»; ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., ff. 102v-103r, n. 5 (OP I, p. 173b, n. 5): «Iuxta nostram sententiam omnia attributa absoluta Dei, omnesque formalitate divinae (exceptis liberis) sunt idem cum essentia divina, non solum realiter, sed virtualiter intrinsece. Quare necesse est Deum si in sola essentia cognoscit creaturas posibles, eas cognoscere in sua omnipotentia, in sua scientia, in sua voluntate, in ideis, etc».

⁷⁵ *Ibi*, f. 103r, n. 5 (OP I, p. 173b, n. 5): «In tota nostra sententia nihil restat probandum praeter connexionem essentiae divinae cum creaturarum possibilitate, quam fuse probavi in physicis, defendique ab argumentis contrariis. Sed quia locus et consuetudo postulat ut hic eam connexionem probemus, id breviter praestabimus, argumentumque ibi propositum pro nostra sententia clarius proponemus».

⁷⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 164v, n. 23 (f. 240r, n. 23; Schmutz, p. 725): «Impossibile absolute simpliciter et ratione sui est quod implicat contradictionem seu terminos contradictorios, id est illud esse [omne] cuius existentiae quaevis affirmatio a nobis excogitabilis, si existeret esset falsa in quolibet eventu». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, sup. 1, ms. cit., f. 103r-103v, n. 6 (OP I, p. 174a, n. 6): «Impossibile est, quod secundum suam essentiam est tale, ut ex eius existentia, si poneretur, sequeretur eo ipso duo contradictoria esse vera. Et ratio a priori est, quia ut colligitur ex Aristotele 5 Metaphys., cap. 12, de ratione impossibilis est esse falsum, ita ut eius contradictorium, eo ipso quod sit eius contradictorium sit verum, ac proinde de ratione et essentia impossibilis est non esse et non existere a parte rei, quis autem non videat, si existeret id de cuius essentia et ratione est non existere, per locum intrinsecum sequi, quod existeret et non existeret? Existeret enim ex hypothesis et non existeret, quia de eius essentia est non existere, et cum eo ipso quod existeret, haberet suam essentia, eo ipso quod existeret, non existeret, quae sunt contradictoria».

poiché essa afferma implicitamente che “l’uomo è uomo e non uomo”, ed è quindi falsa in ogni circostanza. Il falso, infatti, consiste in generale nell’assenso dato a qualcosa che sta nel modo opposto a come viene giudicato⁷⁷. L’impossibile si fonda direttamente sul PDNC del quale Pérez fornisce due diverse formulazioni: 1) “è impossibile che lo stesso sia e insieme non sia” (*idem simul esse et non esse est impossibile*); 2) “ogni impossibile è o include questo: che si dà che lo stesso sia e insieme non sia” (*omne impossibile est seu includit hoc quod est idem esse simul et non esse*)⁷⁸. Dunque, si dice possibile di per sé e per sua natura (*possibile ex se et ratione sui*) ciò che non implica due termini contraddittori o anche ciò la cui affermazione di esistenza è possibile che sia vera e manchi di falsità in una qualche circostanza⁷⁹.

Il punto di riferimento di Pérez è un celebre testo della *Summa theologiae* di Tommaso d’Aquino, nel quale l’impossibilità e la possibilità, prese in senso assoluto, sono messe in circolo con l’onnipotenza di Dio⁸⁰.

Niente – scrive Tommaso – si oppone alla *ratio entis* se non il non-ente. Quest’ultimo, quindi, ripugna alla natura del possibile in senso assoluto (*ratio possibilis absolute*) – il quale è sottomesso all’onnipotenza divina –, poiché implica in sé l’essere e il non-essere insieme. Esso, infatti, non è sottomesso all’onnipotenza, non a causa di una mancanza della potenza [divina], ma poiché non può possedere la natura di ciò che è fattibile (*ratio factibilis*), né la natura del possibile (*ratio*

⁷⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 164v, nn. 23-24 (ff. 240r-v, nn. 22-23; Schmutz, pp. 725-726): «V.g. *hominem non esse hominem* est impossibile modo dicto, quia nullus est excogitabilis assensus talis obiecti, qui eo ipso quod existeret non esset necessario falsus. Falsus enim est assensus cuius obiectum opposito modo se habet ac dicitur. At obiectum huius propositionis: *Homo non est homo* in quolibet eventu opposito modo se habet ac dicitur quid [quod] enim magis oppositum huic dicto *Homo non est homo*, quam ipse [ipsi] homo; quid [quod] magis oppositum non homini quam homo et homini quam non homo? Rursus per illam affirmationem saltem implicite affirmatur haec copulativa: *Homo est homo et non est homo*, dicitur enim existere negationem hominis in homine qui [qualem] dicit existere negationem hominis in homine dicit existere hominem qui sit homo; alioqui negatio non existet in homine cum ergo asserat non esse [esse non] hominem simul affirmabit esse hominem et non esse hominem, id autem quis non videat in quolibet eventu esse falsum?».

⁷⁸ *Ibi*, f. 165r, n. 26 (f. 240v, n. 27; Schmutz, p. 726): «Impossibile est quidquid est et non est simul, sicut enim est verum illud axioma: *idem simul esse et non esse est impossibile*, ita etiam est verum : *omne impossibile est seu includit hoc quod est idem esse simul et non esse*».

⁷⁹ *Ibi*, f. 165r, n. 26 (f. 241r, n. 26; Schmutz, p. 726): «Possibile quantum est ex se seu ratione sui est quod non involverit [involvit] duos terminos contradictorios seu cuius existentiae aliqua affirmatio excogitabilis a nobis, si existat in aliquo eventu, potest esse vera et carere falsitate. Signum huius possibilitatis est affirmationem possibilis non dissonare obiecto eo praecise quod sit talis obiecti».

⁸⁰ *Ibi*, f. 165r, n. 26 (f. 241r, n. 27; Schmutz, p. 726): «Id expressis verbis docet Divus Thomas, *I^a p., q. 25, a. 3, in corpore*, his verbis: *hoc ergo [igitur] repugnat rationi possibilis absolute, quod subditur divinae omnipotentiae*, id est illud est impossibile absolute, *quod implicat in se esse et non esse simul*».

possibilis). Qualunque cosa, quindi, non implichi contraddizione è contenuta sotto quei possibili, in relazione ai quali (*respectu quorum*) Dio si dice onnipotente⁸¹.

Come si può notare, il testo di Tommaso introduce l'onnipotenza di Dio come elemento fondamentale per parlare dell'impossibile e del possibile. Il possibile in senso assoluto è ciò che soggiace all'onnipotenza divina, mentre l'impossibile è ciò che è intrinsecamente ripugnante. Qui entra in gioco un senso di impossibilità strettamente logica che in Aristotele non è presente⁸². L'ambito del possibile, per Tommaso, si estende quanto l'onnipotenza divina e, in relazione ai possibili in senso assoluto, Dio si dice onnipotente. Da un lato, dunque, la radice ultima della possibilità dei possibili è l'onnipotenza divina, mentre, dall'altro lato, Dio si dice onnipotente in relazione ai possibili. È la situazione che abbiamo già trovato come ormai consolidata nei testi di Suárez, Salas e Fasolo. I due lati, messi ora in evidenza, sono, in fondo, da considerare come lati astratti di quel concreto che è la stessa Essenza divina. Essendo Dio la stessa realizzazione adeguata della *ratio entis*, in quanto essere infinito (*esse infinitum*) perfetto, non limitato a un qualche genere di ente, tutto ciò che è contenuto sotto la *ratio entis*, è contenuto anche sotto la divina onnipotenza⁸³. Il pericolo, messo in luce da

⁸¹ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 25, a. 3, op. cit., t. I, p. 293: «Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absolute, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum potentiae, sed quia non potest haber rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens».

⁸² Lo segnala Giovanni Reale attraverso il seguente passo, tratto dal *Commento alla Metafisica* di Tommaso d'Aquino. THOMAS DE AQUINO O.P., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, p. 258b, n. 971, Cathala-Spiazzi, Marietti, Torino 1964 «ponit alium modum, quo ducuntur aliqua impossibilia, non propter privationem alicuius potentiae, sed propter repugnantiam terminorum in propositionibus. Cum enim posse dicatur in ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum quod est in rerum natura, sed secundum compositionem propositionis, prout est in ea verum vel falsum; ita possibile et impossibile dicitur non solum propter potentiam vel impotentiam rei; sed propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. Unde impossibile dicitur, cuius contrarium est verum de necessitate, ut diametrum quadrati esse commensurabilem eius lateri, est impossibile, quia hoc tale est falsum, cuius contrarium non solum est verum, sed etiam necessarium, quod quidem est non commensurabilem esse. Et propter hoc esse commensurabilem est falsum de necessitate, et hoc est impossibile». Commenta Reale: «Come si vede, Tommaso, sta già spostando la spiegazione sul piano logico [...]. Si tenga presente che si può certo dire che la proposizione della commensurabilità della diagonale è impossibile, perché è falsa la composizione nella proposizione; ma la composizione nella proposizione è falsa, perché "diagonale" e "commensurabilità col lato" sono ontologicamente, *in re*, incompatibili. Quindi, l'impossibilità di cui Aristotele ci sta parlando, è tanto logica quanto ontologica».

⁸³ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 25, a. 3, p. 293b: «Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa: sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius habere rationem entis, continentur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens».

Tommaso, appena prima del passaggio citato da Pérez, sarebbe quello di pensare i rapporti tra onnipotenza e possibilità secondo la figura teoreticamente sterile del circolo vizioso.

Non si può dire, infatti, che Dio si dice onnipotente, poiché può tutte le cose che sono possibili della natura creata, poiché la potenza divina si estende a cose molteplici. Se, infatti, si dice che Dio è onnipotente, poiché può tutte le cose che sono possibili alla sua potenza, vi sarà un circolo vizioso nella spiegazione dell'onnipotenza (*circulatio in manifestatione omnipotentiae*). Questo, infatti, non significherà altro se non il dire che Dio è onnipotente, poiché può tutte le cose che può⁸⁴.

Un altro dei possibili pericoli connessi alla riflessione sull'onnipotenza di Dio, sarebbe quello di chiedersi quale dei due lati – l'onnipotenza o la possibilità assolutamente intesa – preceda l'altro. Su questo aveva riflettuto Guglielmo di Ockham, in polemica con Enrico di Gand e Duns Scoto, giungendo a una conclusione della quale è bene dare brevemente conto.

Quando si assegna convenientemente un termine relativo (*relativum*), ad esso corrisponderà un termine correlativo (*correlativum*)⁸⁵. Se consideriamo i termini relativi che si dicono tali rispetto alla potenza attiva e alla potenza passiva, o alla causa e all'effetto, i loro corrispondenti termini correlativi saranno della medesima natura e si inferiranno uno dall'altro mutuamente, di modo che nessuno potrà essere considerato come prima causa dell'altro. Come dice lo stesso Aristotele, nella relazione tra padre e figlio, nessuno dei due ha la precedenza sull'altro. Lo stesso avviene per le proposizioni che conseguono reciprocamente l'una dall'altra (*quando est aliqua consequentia mutua*); poiché vertono sui correlativi, e non ha quindi senso chiedersi quale delle due proposizioni sia maggiormente causa dell'altra⁸⁶. Quando, dunque, ci si chiede se il

⁸⁴ *Ibidem*: «Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilis naturae creatae: quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilis suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest».

⁸⁵ GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 43, q. 2, in *Opera theologica*, vol. IV, edd. G.I. Etzkorn-F.E. Kelley, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1979, p. 648, n. : «Generaliter omni relativo, si convenienter assignetur, correspondebit aliquod correlativum». ARISTOTELES, CATEGORIE, 7, 7a22-25: «Quindi tutte le cose relative, se vengono esplicate in modo appropriato, sono dette in relazione a dei correlativi».

⁸⁶ *Ibidem*: «In omnibus relativis quae vocantur relativa secundum potentiam activam et passivam, vel causam et effectum, semper correlativa sunt simul natura. Et ideo quia sunt simul natura et mutuo se inferunt, neutrum est magis causa alterius quam e converso. Sicut quia pater et filius sunt simul naturam, - illo modo quo loquitur Philosophus in *Praedicamentis*, cap. 'De ad aliquid', de simultate naturae -, non plus filius est filius quia pater est pater quam e converso, nec filius habet patrem quia pater habet filium».

fatto che Dio non possa fare l'impossibile preceda il fatto che l'impossibile non può essere fatto da Dio, è bene, secondo Ockham, rispondere che una tale precedenza non c'è. E nemmeno si dà una precedenza nel senso opposto. Lo stesso vale per il possibile. Che Dio possa fare il possibile, ovvero la creatura non precede il fatto che la creatura possa essere fatta da Dio. Anche su questo punto Aristotele, secondo Ockham, è stato chiaro, avendo affermato che ciò che è capace di fare (*factivum*) e ciò che è fattibile stanno insieme per natura (*sunt simul natura*) e nessuno dei due precede l'altro⁸⁷.

A questa soluzione si potrebbe obiettare che tutto ciò che la creatura possiede lo riceve da Dio e che dunque anche l'essere possibile è un predicato derivato estrinsecamente, mentre il fatto di essere capace di fare non viene a Dio da qualcosa che è altro da Lui. Dunque, bisogna ammettere una certa precedenza di ciò che è capace di fare rispetto all'essere possibile della creatura, piuttosto che una essenziale simultaneità⁸⁸.

A questa obiezione Ockham risponde che vi sono due tipi di predicati che si addicono alle creature. Tutto ciò che di reale inerisce alla creatura, questa lo riceve da Dio; ma non tutto ciò che conviene alla creatura, come predicato, le deriva da Dio in senso principiativo⁸⁹. L'essere possibile, quindi, è uno di quei predicati che ineriscono alla creatura di per sé, veramente (*vere*), ma non realmente (*non realiter*)⁹⁰. Poiché solo quando le predicazioni sono in atto e in senso reale (*in actu et realiter*), allora sono da Dio⁹¹. E d'altra parte, secondo Ockham, non è nemmeno esatto parlare di un "essere

nec e converso. Et ita universaliter quando est aliqua consequentia mutua tenens praecise per naturam correlativorum, non est una propositio magis causa alterius quam e converso».

⁸⁷ *Ibi*, p. 649: «Et quando quaeritur an primo conveniat Deo non posse facere impossibile quam conveniat impossibili non posse fieri a Deo, dico quod non prius convenit Deo non posse facere impossibile quam convenit impossibili non posse fieri a Deo. Nec etiam prius convenit impossibili non posse fieri quam Deo non posse facere impossibile. Et eodem modo dico de affirmativis quod non prius convenit Deo posse facere possibile vel creaturam quam creaturae posse fieri a Deo; sed simul natura, eo modo quo secundum Philosophum factivum et factibile sunt simul natura, hoc est, non prius est aliquid factivum quam aliquid est factibile nec e converso».

⁸⁸ *Ibidem*: «Et si dicatur quod quidquid creatura habet, a Deo habet, igitur esse possibile convenit sibi a Deo; sed esse factivum non convenit Deo ab alio sed a se; prius autem convenit aliquid alicui quod convenit sibi a se quam illud quod convenit sibi ab alio; igitur prius convenit Deo esse factivum quam creaturae esse factibile, igitur non simul».

⁸⁹ *Ibidem*: «Dicendum quod quidquid creatura habet reale tamquam aliquid sibi inhaerens, habet a Deo tamquam a principio. Sed non quidquid convenit sibi in praedicatione habet principiative a Deo».

⁹⁰ *Ibi*, pp. 649-650: «Et ideo 'esse possibile' convenit creaturae ex se, non realiter tamquam aliquid sibi inhaerens, sed vere est possibilis ex se, sicut homo ex se est non-asinus».

⁹¹ *Ibi*, p. 649: «Quia tales praedicationes, quando sunt in actu et realiter, tunc sunt a Deo».

possibile” che converrebbe alla creatura, ma è più corretto dire che la creatura è possibile, poiché può esistere nella realtà (*potest esse in rerum natura*)⁹².

Jacob Schmutz ha messo in luce la dipendenza di Pérez, quanto alla tesi sul possibile, dal suo maestro Pedro Hurtado de Mendoza, grande estimatore di Pietro Aureolo, ma anche valorizzatore della scuola nominalista. Si tratta dell’idea che gli attributi delle creature siano denominazioni estrinseche a partire dall’Essenza divina e che, dunque, non vi sia alcuna priorità o posteriorità della possibilità rispetto all’onnipotenza divina. In questo modo onnipotenza e possibilità risultano essere termini correlativi, secondo il dispositivo logico della *connotatio*. Tutto ciò che è *ab alio*, in quanto è possibile, assume la propria denominazione dall’onnipotenza di Dio, cioè la connota⁹³. Su questa tesi peserebbe l’ipoteca della corrente nominalista tardomedievale: certamente Guglielmo di Ockham, ma più probabilmente, secondo Jacob Schmutz, la ricerca dovrebbe puntare su autori nominalisti più tardi come Gabriele Biel, Durando da San Porziano, Marsilio di Inghen, Jacques Almain, Gregorio da Rimini, Alessandro Achillini, oltre al magistero, a torto considerato di marca nominalista, del francescano Pietro Aureolo⁹⁴. Abbiamo visto che in effetti, Aureolo considerava i termini degli attributi divini, quali la sapienza e l’onnipotenza come termini connotanti, la cui relazione con l’Essenza divina è quella relazione *secundum dici* che lo stesso Pérez utilizzerà per parlare della relazione tra Dio e i possibili.

Tuttavia, è necessario preliminarmente riflettere anche sull’insegnamento di Tommaso d’Aquino, prima di volgere lo sguardo ad altri autori. Infatti, sebbene in

⁹² *Ibi*, p. 650: «Nec est proprius modus loquendi dicere quod esse possibile convenit creaturae, sed magis proprie debet dici quod creatura est possibilis, non propter aliquid quod sibi conveniat sed quia potest esse in rerum natura».

⁹³ PEDRO HURTADO DE MENDOZA, *Disputationes metaphysicae de ente transnaturali sive abstracto a materia*, disp. 8, sec. 1, in ID., *Philosophia universa*, op. cit., pp. 828b-829a, n. 11: «Quinta conclusio: *Essentia non est ratione prior quam possibilitas*. Dico quinto, *haec essentia et existentia non sunt priores ratione, quam denominatio ab omnipotentia, nec haec est prior obiecto denominato*. Secunda pars liquet: nulla enim forma tribuit subiecto denominationem priusquam intelligatur subiectum ipsum, eam accipiens. Prima pars probatur: conceptus quidditativus hominis, verbi gratia, est ens per participationem, sive ab alio. Sed in isto conceptu quidditativo connotatur necessario omnipotentia, a qua fit possibilis. Ergo. Minor patet, quia ens ab alio in quantum ab alio connotat illud a quo est, ut visio albi connotat album, alioquin non formatur conceptus de alio, nec de ente ab alio. Maior patet, quia homo in ratione hominis concipitur ut distinctus a Deo, sicut ut distinctus ab equo, quia est conceptus proprius hominis, nulli praeter illum conveniens, sed discrimen a Deo est per ens ab alio, sicut a bruto per rationale. Ergo concipitur ens ab alio, sicut rationale. Immo licet nostro actu praecisivo posset concipi homo sine connotatione ad omnipotentiam, non tamen actu comprehensivo, quo videt Angelus essentiam hominis esse essentialiter dependentem a Deo»; ID., *Disputationum philosophicarum tomus quartus de ente transnaturali*, Dominique Dubosc, Tolosa 1618, § 11, pp. 432-433.

⁹⁴ J. SCHMUTZ, *La querelles des possibles*, op. cit., pp. 300-316.

Tommaso si trovi il riferimento a un *aliquid absolute possibile*, definito *ex sola habitudinem terminorum*⁹⁵, questo non viene *de facto* reso autonomo dall'onnipotenza, stante l'affermazione tommasiana di una relazione di necessità tra la potenza attiva e il suo oggetto proprio (il possibile). Questo significa che la correlatività tra onnipotenza e possibilità è già presente in Tommaso, proprio per evitare quel circolo vizioso messo in luce precedentemente. Nel *Commento alla Metafisica*, del resto, Tommaso afferma che la riflessione sui diversi significati di δύνάμις trovano in Aristotele una *reductio ad unum primum*, cioè alla prima potenza attiva (*prima potentia activa*) che è principio del mutamento in altro in quanto altro⁹⁶. Ed è chiaro che la prima che può essere considerata come principio del mutamento di ciò che è altro da sé è la stessa onnipotenza divina, la quale pone nell'essere qualcosa di cui è principio, ma che, una volta prodotto, le è anche altro.

A partire dal possibile in senso assoluto di Tommaso⁹⁷, tuttavia, Duns Scoto aveva introdotto l'espressione *possibilitas* o *potentia logica*, per indicare ciò che non è in se stesso ripugnante⁹⁸, indipendentemente dal pensiero di qualsiasi intelletto⁹⁹; pur senza

⁹⁵ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 25, a. 3, op. cit., p. 293b: «Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibile absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa, sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile».

⁹⁶ THOMAS DE AQUINO O.P., *In Met.*, V, lec. XIV, op. cit., p. 259a-b, n. 975: «*Reducit omnes modos possibilis et impossibilis ad unum primum*: et dicit, quod possibile, quae dicuntur secundum potentiam, omnia dicuntur per respectum ad unam prima potentiam, quae est prima potentia activa, de qua supra dictum est, quod est principium mutationis in alio in quantum aliud. Nam omnia alia possibile dicuntur per respectum ad istam potentiam».

⁹⁷ Nelle *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, che precedono di qualche anno la composizione della prima Parte della *Summa theologiae*, troviamo l'espressione *possibilia secundum se* per indicare tutto ciò che non implica contraddizione. THOMAS DE AQUINO O.P., *De potentia*, q. 1, a. 7, op. cit., p. 23a-b: «Dicendum ergo est, quod, sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit quae contradictionem non implicant. [...] Ea vero quae contradictionem implicant Deus non potest; quae quidem sunt impossibilia secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicant. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens quia potest omnia quae sunt possibile secundum se». Tuttavia, in questo testo sembra mancare il riferimento al pericolo del circolo vizioso di onnipotenza e possibilità presente, invece, nella *Summa theologiae*.

⁹⁸ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, op. cit., p. 296, n. 61: «Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, - immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita».

⁹⁹ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Lectura*, I, d. 7, q. unica, Vol. XVI, edd. C. Balić *et alii*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1960, p. 484, n. 32: «Potentia autem logica ostendit modum compositionis factae ab intellectu cuius extrema non repugnant, et ista potentia nullam realitatem requirit nisi quod extrema non repugnent, - quod autem sit potentia realis in uno extremo vel in alio, hoc accidit

voler conferire consistenza ontologica a una tale possibilità, che rimane in ogni caso logicamente autonoma anche dall'onnipotenza divina¹⁰⁰. Si segnala, qui, la problematica¹⁰¹ divaricazione scotiana tra logica e metafisica, già messa in luce dagli studiosi¹⁰², proprio in virtù di un modo diverso di interpretare le dottrine contenute nella *Metafisica* di Aristotele¹⁰³.

Anche per Duns Scoto il riferimento imprescindibile per la riflessione sul possibile e sul concetto di potenza, era stato, come per Tommaso d'Aquino, il libro Δ della *Metafisica* di Aristotele, nel quale il francescano scozzese aveva pensato di scorgere due significati fondamentali di potenza. Il primo significato è quello di potenza logica, definita come ciò il cui opposto non è impossibile. Si tratta, più precisamente del δυνάτὸν aristotelico. Il secondo significato, invece, è quello di potenza reale (*potentia realis*) che si distingue in attiva e passiva, corrispondente alla δύναμις aristotelica. La potenza logica è, nel vocabolario di Scoto, ciò che non è necessariamente, e che

nec hoc requiritur ad istam potentiam: unde tantum requirit quod termini compositionis non repugnent. Exemplum: si ante mundi constitutionem fuisset aliquis intellectus componens 'esse' cum mundo, haec fuisset tunc vera 'mundus potest esse', et haec 'possibilis mundus est'; et tamen nihil reale est in compositione illa ex parte extremorum, nec potentia activa nec passiva». Nell'*Ordinatio* non vi sono cambiamenti particolari alla dottrina della *potentia logica*, sebbene il testo sia più ampio. IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 7, q. 1, op. cit., pp. 118-119, n. 27: «dicitur 'potentia logica', quae dicit modum compositionis factae ab intellectu, - et ista notat non-repugnantiam terminorum; de qua dicit Philosophus V *Metaphysicae* cap. 'De potentia': "Illud est possibile cuius contrarium non est necessitate verum". [...] si ante mundi creationem mundus non solum non fuisset, sed, per impossibile, Deus non fuisset sed incepisset a se esse, et tunc fuisset potens creare mundum, - si fuisset intellectus ante mundum, componens hanc 'mundus erit', haec fuisset possibilis quia termini non repugnarent, non tamen propter aliquod principium in re possibili, vel activum, sibi correspondens; nec etiam modo ista 'mundus erit' fuit possibilis - formaliter loquendo - potentia Dei, sed potentia quae erat non-repugnantia terminorum istorum, quia isti termini non repugnarent licet istam non repugnantiam concomitaretur potentia activa respectu huius possibilis». In Tommaso, l'ipotesi estrema "si, per impossibile, Deus non fuisset" non viene presa in considerazione, ma anzi esplicitamente negata, segno di una consapevolezza maggiore nel trattare le ragioni dell'essere e le ragioni del pensiero come reciprocamente solidali. THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 46, a. 1, ad 1, op. cit., t. I, p. 479a-b: «Ad primum dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum, in V *Metaphys.*».

¹⁰⁰ IOANNIS DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, op. cit., p. 296, n. 61: «et illam possibilitatem consequitur possibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute - ratione sui - posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret».

¹⁰¹ Problematica perché segnala il germe di un dualismo tra ragioni dell'essere e ragioni del pensiero.

¹⁰² Cfr. G. PINI, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002, pp. 25-28.

¹⁰³ Si pensi al modo diverso di intendere la nozione di *sostanza* da parte di Tommaso d'Aquino e di Duns Scoto, nel libro VII della *Metafisica*.

Aristotele aveva a sua volta distinto in: a) ciò che non è necessariamente falso; b) ciò che è vero in senso contingente; c) ciò che può essere vero (futuro contingente)¹⁰⁴.

Tuttavia, bisogna ricordare che in Aristotele, come non troviamo una impossibilità strettamente logica, così non è possibile reperire qualcosa di equivalente alla possibilità logica scotiana, ma piuttosto è rintracciabile il semplice possibile onto-logico. Duns Scoto sembra, dunque, completare il percorso iniziato da Tommaso, con l'introduzione dell'impossibile logico, attraverso la proposta di una possibilità esclusivamente logica.

Nei testi di Tommaso, però, la natura del possibile in senso assoluto è soggetta immediatamente all'onnipotenza di Dio, andando a costituire un "circolo solido" di onnipotenza e possibilità, piuttosto che un circolo vizioso. Ciò significa che ognuno dei due estremi del circolo può essere introdotto separatamente dall'altro, sebbene ognuno dei due – se approfondito fino in fondo – rimandi all'altro. Indagando la natura del possibile in senso assoluto si scopre la relazione necessaria di questa con la potenza attiva divina, mentre andando a fondo nella nozione di onnipotenza si scopre il legame necessario con la possibilità assoluta di tutto ciò che è pensabile e producibile nell'essere. Sembra essere questa la sostanza dell'insegnamento di Pérez riguardo allo stato quidditativo.

La possibilità logica di Duns Scoto come qualcosa di consistente è immediatamente tolta nel momento in cui si metta in luce il legame necessario tra la potenza attiva e il suo oggetto proprio. È proprio su questo tratto del discorso di Tommaso che Pérez si sofferma introducendo la dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili.

Ora, secondo Pérez e in base a ciò che si è appena detto sul circolo solido di onnipotenza e possibilità, non è lecito inferire una dipendenza di Dio dai possibili, come se Dio si dicesse onnipotente in virtù di una possibilità, intesa come non ripugnanza o anche come negazione dell'impossibilità delle creature, esistente *ab aeterno* e distinta essenzialmente da Dio. È di fronte a questa tesi scotista che il gesuita navarrino precisa che esistono due sensi di possibilità che devono essere necessariamente tenuti distinti.

¹⁰⁴ ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 12, 1019b27-33: «Il contrario dell'impossibile, cioè il possibile, si ha quando non è necessario che il contrario sia falso: per esempio, è possibile che un uomo sia seduto, perché non è necessariamente falso che egli sia seduto. Dunque, il possibile, come si è detto, significa, (a) in un senso, ciò che non è necessariamente falso; (b) in un altro senso, esso significa ciò che è vero; (c) in un terzo senso significa ciò che può essere vero» (trad. G. Reale). Riguardo ai diversi sensi del possibile in Aristotele, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, edizione maggiore rinnovata a cura di G. Reale, [3 voll.], Vita e Pensiero, Milano 1995², vol. III, pp. 251-253.

Di nuovo ritroviamo quei due tipi di possibilità che avevamo già incontrato parlando dello stato quidditativo. Vi è, infatti, una “possibilità intrinseca e passiva” (*possibilitas intrinseca et passiva*) che si identifica con l’esistenza attuale delle creature. Essa si distingue da Dio e non esiste dall’eternità, tanto che Dio esiste pur non esistendo una tale possibilità, che dunque risulta contingente. A questo tipo di possibilità si aggiunge la “possibilità attiva” (*possibilitas activa*) che coincide con la stessa potenza produttiva del Principio, ovvero con l’onnipotenza di Dio. Questa esiste eternamente, non distinguendosi da Dio, e coincidendo con la stessa negazione della ripugnanza, poiché offre il fondamento ultimo per il quale si nega che le creature implicino contraddizione. Non si dà in alcun modo una dipendenza di Dio dalle negazioni di ripugnanza. Si può dire, tuttavia, che tra Dio e i possibili si dia una certa relazione *secundum dici* – come avevamo già anticipato – o una relazione di ragione in senso molto largo, o anche una qualche denominazione in parte intrinseca e in parte estrinseca, per la quale Dio si riferisce alle creature¹⁰⁵. Quest’ultima distinzione tra possibilità passiva e possibilità attiva mostra che non può esistere, secondo Pérez, un regno eidetico logicamente autonomo, posto tra Dio e le creature attualmente esistenti, nel quale trovino collocazione le essenze possibili. Come ormai sappiamo, queste si trovano nell’esistenza attuale come individui, oppure si identificano, in quanto possibili, con la stessa onnipotenza divina, la quale è Dio stesso.

Il connessionismo pereziano è una rivisitazione di quello di Suárez, Fasolo e Ruiz de Montoya, contro quegli autori anticonnessionisti individuabili principalmente in Gabriel Vazquez e Hurtado de Mendoza. L’anticonnessionismo intendeva la connessione essenziale come dipendenza di Dio dai possibili e come sinonimo di

¹⁰⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 169v, . 42 (f. 247v-248r, n. 54; Schmutz, p. 734): «Dices referri Deum per eam connexionem ad possibilitatem creaturarum quae ab aeterno est et distinguitur a Deo cum sit negatio quaedam repugnantiae et impossibilitatis creaturarum. Respondeo, omnium creaturarum possibilitatem [possibilitas omnium creaturarum] esse duplicem: altera est passiva intrinseca et identificata cum existentia actuali creturarurm. Haec distinguitur a Deo sed non est ab aeterno et potest Deus existere tali possibilitate non existente in se. Altera est activa et est ipsa potentia causae productivae omnium creaturarum. Haec ab aeterno existit, sed non distinguitur a Deo. Haec ipsa potentia est negatio repugnantiae quia praebet fundamentum ut negemus creaturas implicare contradictionem, non quia sit negatio destructiva entitatis et distincta ab omni ente positivo. Esto enim tales aliquas negationes temporales admitterem aeternas tamen et a quibus Deus se numquam posset experire [expedire] numquam concedam, et multo minus negationes repugnantiae quae chymerica sit. Huis ergo iam ptet nullam esse possibilitate ad quam referatur Deus per eam connexionem essentiatem. Nota tamen nos non negare aliquale relatione quae latissime relatio secundum dici aut relatio rationis appellari possit aut per aliquam denominationem partim intrinsecam partim extrinsecam posset referri ad creaturas».

relazione trascendentale¹⁰⁶. Al contrario, Pérez nega, come Suárez e Fasolo, che la connessione essenziale sia una negazione dell'indipendenza di Dio dalle creature e anche che sia un sinonimo di relazione trascendentale. Sebbene Dio abbia una connessione essenziale con le creature possibili, questa non si configura come una dipendenza reale. Perché vi sia dipendenza vera e reale, infatti, occorre che sia compossibile il fatto che la cosa dipendente possa venir meno e il fatto che il fondamento della dipendenza possa patire difetto dal venir meno del termine dipendente. Si tratterebbe, quindi, di ammettere assurdamente la contingenza di Dio¹⁰⁷.

Quanto al rifiuto di identificare la connessione essenziale tra Dio e i possibili come una relazione trascendentale, Pérez afferma esplicitamente di stare dalla parte di Suárez e Fasolo e di tutti quei teologi che seguono tale rifiuto, poiché essa è ritenuta assurda, sebbene – precisa l'autore gesuita – *quaestio sit de nomine*. Ci sono tre ragioni per negare la relazione trascendentale tra Dio e le creature possibili, per quanto vi sia tra Dio e le creature possibili una qualche connessione reale ed essenziale (*realem et essentialem connexionem*). La prima ragione riprende ciò che Fasolo aveva già spiegato: ciò che si riferisce trascendentalmente a un termine è perfezionato da questo, come la materia è perfezionata dalla forma e come la causa efficiente è perfezionata dai propri

¹⁰⁶ *Ibi*, f. 169r, n. 38 (f. 247r, n. 50; Schmutz, p. 733): «Oppositam sententiam sequitur Vazquez primo tomo, in I^{am} partem, disp. 104, c. 6; Hurtado, d. 15 Met., sec. 9 et Alii recentiores probant 1^o quia sequeretur ex nostra sententia Deum dependere a possibilitate creaturarum, Deum habere relationem transcendentalem ad illas; Deus non habere maximam independentiam quae excogitari potest a creaturis. Maior enim esset illa ut ipsi volunt ratione cuius esset Deus independens non solum a creaturarum existentia, sed etiam a possibilitate, ita ut Deus posset existere quamvis creaturae essent impossibiles». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., f. 110v, n. 27 (OP I, p. 178b, n. 27): «Obiicies primo, ex nostra sententia sequi, Deum non habere a creaturis maximam independentiam, quae excogitari potest, neque maximam existendi necessitatem, neque esse ens maxime absolutum, cum aliquam relationem ad creaturas habeat et illa possibilitate deficiente, ipse necessario deficeret».

¹⁰⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 169r, n. 39 (f. 247r, n. 52; Schmutz, p. 733): «Ergo ad primam quamvis Deus habeat essentialem connexionem cum possibilitate creaturarum nullam habere dependentiam realem quia ad dependentiam veram et realem requiritur possibilitas absoluta cadendi ab existentia seu non existendi fundata [cum data] in possibilitate absoluta defectus rei a qua pendet aut saltem in possibilitate defectus influxus per quem ab ea pendet [...]. Ergo Deo omnino sit impossibile deficere ab existentia nec ullum ipsi immineat periculum cadendi ab illa ex defectu possibilitatis creaturarum qui omnino est impossibilis, merito Deo negamus dependentiam». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., ff. 110v-111r, n. 28 (OP I, p. 178b, n. 28): «Respondeo, Deum de facto nullam habere dependentiam a creaturis, quia omnis dependentia dicit possibilitatem deficienti ex defectu existentiae aut influxus eius, a quo dependet, qualem in nostra sententia non habet Deus ullam, et hoc est habere maximam independentiam. Praeterea nex Deus habet aliquam contingentiam. Id enim contingenter existit, quod ita existit, ut potuerit non existere. At habere summam necessitatem est nullam habere contingentiam. Neque etiam si admitteremus esse veram sententiam adversariorum asserentium, Deum extitutum, si deficerent creaturae, sequitur, Deum tunc habiturum maiorem existendi necessitatem aut minorem independentiam per locum intrinsecum, quia id non efficit Deus de facto habeat aliquam dependentiam aut contingentiam, quod necesse erat, ut diceretur habere maiorem necessitatem aut minorem independentiam».

effetti. Dio, invece, non è perfezionato in alcun modo dalla creatura, sebbene intrattenga con essa una connessione essenziale¹⁰⁸.

La seconda ragione di rifiuto della relazione trascendentale tra Dio e i possibili è la seguente: appartiene al concetto di ogni relazione, sia predicamentale sia trascendentale – a meno che non sia una pura relazione *secundum dici* – il fatto di mettere attualmente in relazione il fondamento con il termine esistente in atto o con le cause del termine esistenti in atto e nelle quali il termine è contenuto. Nessuna delle due condizioni si ritrova nella connessione essenziale di Dio con la possibilità delle creature. In primo luogo, infatti, Dio non si relaziona alle creature come esistenti in atto, senza le quali Dio può esistere senza alcun inconveniente. Né Dio si relaziona alla causa delle creature, poiché questa è la stessa onnipotenza divina che, coincidendo con Dio, non ha alcuna relazione reale con esso¹⁰⁹. Insomma, tra Dio e la possibilità delle creature non si dà alcuna mediazione.

Solo a partire da queste premesse si possono comprendere alcune specifiche proprietà appartenenti alla connessione essenziale. Avere una qualche connessione essenziale con qualche cosa sarà impossibile e, quindi, implicherà contraddizione, se il termine della connessione non si trova nel modo e nello stato richiesto per costituirsi come termine della connessione essenziale. Quindi, se la cosa con la quale dovrebbe esservi connessione essenziale non esiste autonomamente come possibile, non solo non

¹⁰⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 169r, n. 40 (ff. 247r-247v, n. 52; Schmutz, p. 734): «Secundam sequelam plurimi recentiores minime absurdum putant, sed tamen ego secutus Suárez atque Fasolum et plerosque theologos censui esse negandam tanquam absurdam, licet enim quaestio sit de nomine non est contemnenda cum plurimi referat de divinis cautissime loqui. Triplex mihi occurrit ratio quare Deo neganda sit relatio ad creaturas, quamvis habeat realem et essentialem connexionem cum illarum possibilitatem. Prima sumo ex Fasolo loco citato iuxta quem ad relationem transcendentalem opus est ut id quid refertur transcendentaliter ad terminum possit ab ipso perfici seu affici ab ipso inquam aut ab aliquo connexo aut resultante ex illius existentiae unde materia refertur transcendentaliter ad formam a qua perfici potest et causa effectiva creata ad effectum [...]. Deus autem nulla ratione perfici potest a creatura quamvis cum illius possibilitate habeat essentialem connexionem».

¹⁰⁹ *Ibi*, f. 169v, n. 41 (f. 247v, n. 53; Schmutz, p. 734): «Secunda ratio est quia de conceptu omnis relationis sive transcendentis sive praedicamentalis si non sit mere secundum dici est referri [referre] actu suum fundamentum ad terminum actu existentem aut ad causas termini actu existentes in quibus is [his] continetur. Neutrum reperies in illa connexionione essentiali Dei cum possibilitate creaturarum in primis enim non refert Deum ad creaturas ut actu existentes sine quibus Deus optime potest existere, neque ad causam creaturarum. Ea enim est ipsa divina omnipotentia ad quam, quia non distinguitur a Deo, nec potest ipsa referri ulla relatione ut est perspicuum». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., f. 111r, n. 28 (OP I, p. 178b, n. 28): «Tanedem nego veram relationem secundum esse Dei ad creaturas, quia omnis vera relatio refert suu fundamentum vel ad terminum existentem in se. Neutrum hic reperies, quia nihil est distinctum a Deo, cuius Deus existentiam actualem petat, non terminus scilicet creatura, non causa, quia si alicuius causae creaturarum existentiam Deus poteti, illa est sola omnipotentia, quae cum non distinguatur a divina essentia, non potest esse terminus relationis essentialis».

vi sarà connessione essenziale, ma non esisterà nemmeno il soggetto della connessione che dovrebbe connettersi con la possibilità del termine¹¹⁰. Se, infatti, la possibilità delle creature possibili coincide con la stessa onnipotenza, il venire meno ipotetico del termine della connessione essenziale, ovvero della possibilità della creatura possibili, significherà il venir meno di Dio.

Si può verificare l'impossibilità della connessione anche a causa della non esistenza in atto in senso assoluto del soggetto, ovvero del fondamento della connessione. Le creature, infatti, sono possibili solo grazie all'esistenza assoluta in atto della loro causa. Dunque, per la connessione tra Dio e le creature possibili, è vera la seguente proposizione: "non esiste Dio, dunque la creatura è impossibile". D'altra parte, una tale connessione si ripresenta nei rapporti intratrinitari. Le Persone divine sono connesse tra loro allo stesso modo. Esiste il Padre, perché esiste il Figlio e viceversa¹¹¹.

Si tratta di mettere in luce la correlazione tra soggetto e termine della connessione essenziale. L'impossibilità di uno dei due, infatti, prevede l'impossibilità dell'altro. Il caso più evidente di questo fatto consiste nella connessione tra Dio e i possibili. Di entrambi, infatti, si è detto che sono necessari e che i secondi ricevono denominazione dall'onnipotenza di Dio, come ogni denominato riceve la denominazione dalla forma dominante. Torna, in termini diversi, ma non del tutto, ciò che si era detto riguardo alla sostanza e agli atti intenzionali. La sostanza, si era detto, è soggetto quanto lo è un Io, il quale è fondamento degli intelligibili. La connessione essenziale tra Dio e i possibili si può comprendere a pieno soltanto sotto questo aspetto. Il fondamento della connessione è il soggetto divino, cioè l'Io divino, mentre i termini della connessione sono le creature possibili le quali sono termini denominati, cioè oggetti dell'intenzionalità di un Io divino. Per questo si dirà successivamente i termini degli atti liberi divini esistono soltanto in senso denominativo. La connessione essenziale è la stessa identità di soggetto e oggetto, nell'atto del conoscere.

¹¹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 165r, n. 27 (f. 241r-241v, n. 28; Schmutz, p. 727): «Habere aliquid essentialem connexionem cum aliqua re in genere est illud fore impossibile et implicans contradictionem si haec non esset; si non esset inquam esse modo et in eo statu pro quo est terminus connexionis essentialis. Aliquid habere essentialem connexionem cum possibilitate est fore aliquid impossibile si non esset possibilis res cum cuius possibilitate essentialiter connectitur».

¹¹¹ *Ibi*, p. 165v, n. 29 (f. 241v, n. 29; Schmutz, p. 727): «Habere aliquid essentialem connexionem cum existentia actuali et absoluta alicuius rei est illud fore impossibile si haec res actu non existeret. Hoc modo connectitur quaevis creatura cum Deo et quaevis persona divina cum alia et secum ipsa. Valet enim non existit Deus ergo impossibilis est creatura. Valet etiam non existit Filius divinus ergo neque Pater aeternus».

Emerge all'interno di tutta la corrente connessionista il tentativo di pensare un concetto di relazione diverso dalla relazione accidentale aristotelica, per giungere a un tipo di relazione che esca dal rapporto soggetto-predicato o dalla relazione di inerenza tra sostanza e accidente. È stato messo in luce¹¹², come siano la tradizione neoplatonica e, poi, Agostino a mettere in campo il tentativo di pensare, anche al di fuori del dogma trinitario, un concetto di "relazione essenziale" che esca dalla categoria aristotelica di relazione come rapporto estrinseco che si aggiunge a due *res* congiungendole. Nella connessione essenziale pereziana, infatti, gli estremi non sono due *res*, ma semmai una *res* e un *terminus*; dove la prima funziona, come già sappiamo, da forma denominante del *terminus*. Si tratta della relazione che si instaura tra una potenza intenzionale e i termini dei suoi atti, i quali vengono denominati o connotati proprio in riferimento al tipo di potenza intenzionale, anzi sono lo stesso "riferimento" o "intenzione" dell'atto intenzionale.

Tornando alle regole della connessione essenziale, Pérez precisa che essa risulterà impossibile anche nel caso in cui la cosa connessa o soggetto della connessione sia un'esistenza condizionata non esistente in atto, nello stesso istante in cui il termine della connessione esiste. Un caso di questo tipo è dato dalla connessione tra la cosa e il proprio modo. Venendo meno la cosa, viene meno anche il modo della cosa¹¹³. Questo ci dice che il modo (possibile, necessario, contingente, non necessario) è sempre modo-di-qualcosa, ossia ha sempre un referente intenzionale.

Inoltre, Pérez introduce due assiomi indubitabili, che potremmo chiamare trascendentali proprio perché hanno a che fare con l'ente e i suoi principi. Anzi, si può dire che i due assiomi siano in fondo lo stesso sotto versioni diverse. Il primo assioma sfrutta il PDNC e dice che ogni ente ha una connessione essenziale con la negazione di possedere insieme due predicati contraddittori o impossibili nello stesso ente, sia che quei predicati siano intrinseci, ovvero essenziali all'ente, sia che siano accidentali. Predicare due predicati impossibili dello stesso ente, infatti, significa dire che quell'ente, del quale si predicano i due predicati, non è lo stesso ente. Diversamente,

¹¹² E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo*, op. cit., cap. 10.

¹¹³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 165v, n. 29 (n. 29, f. 241v; Schmutz, p. 727): «Similiter explanari [explicari] potest et debet essentialis connexio cum negatione actu existente. Habere aliquid essentialem connexionem cum existentia conditionata alicuius rei, et illud fore impossibile, si haec non esset existitura eo ipso quod illud existeret. Hoc imo connectitur modus cum sua re».

quei due predicati non sarebbero impossibili nello stesso ente. Se dunque quell'assioma non fosse vero, ogni ente sarebbe e non sarebbe se stesso. L'essere impossibile, infatti, consiste nella mancanza della negazione dell'impossibilità che ogni ente patisca insieme predicazioni opposte per contraddizione¹¹⁴.

Il secondo assioma, invece, sfrutta il principio del terzo escluso e dice che ogni ente ha una connessione essenziale con la negazione della mancanza di entrambi i predicati opposti per contraddizione o di entrambe le parti della contraddizione. Di ogni ente, infatti, si può dire che sia *A aut non-A*. Diversamente non sarebbe ente perché non vi è alcunché di più evidente del PDNC, il quale sancisce l'impossibilità di uscire, come già sappiamo, dalla forma della determinatezza¹¹⁵.

Introdotta le proprietà generali e particolari della connessione essenziale, Pérez si sofferma lungamente sulla natura propria della connessione essenziale tra Dio e i possibili. Che Dio abbia una connessione essenziale con la possibilità di ogni creatura lo si è detto precedentemente. Ora è necessario mostrare che questa verità è anche necessaria, secondo quel senso classico della necessità per il quale le cose non possono stare altrimenti da come stanno.

¹¹⁴ *Ibi*, f. 165v, n. 29 (ff. 241v-242r, n. 30; Schmutz, p. 727): «His definitionibus premissis supponendum etiam est hoc axioma certissimum et indubitatum *omne ens habet essentialem connexionem cum negatio habendi simul duo praedicata contradictoria et impossibilia in eodem ente sive illa sit intrinseca sive extrinseca*. Ratio est manifesta quia si praedicata simul impossibilia in eodem ente ergo quod habet illa praedicata non est idem ens. Alioquin non essent impossibilia in eodem ente. Ergo si supponatur id quod habet illa praedicata esse unum et idem ens, id quod habet illa praedicata erit idem ens et non idem ens. Ergo si aliquid ens habuerit duo praedicata contradictoria et impossibilia in eodem ente, id est si caruerit negatione habendi simul duo praedicata contradictoria et impossibilia in eodem ente sequitur esse idem ens et non esse idem ens; esse idem secum et non esse idem secum, sed hoc est sequi esse impossibile ut constat ex dictis. Ergo sequitur esse impossibile, si careat ea negatione, sed habere essentialem connexionem cum aliquo est sequi esse impossibile. Si illud non sit ut patet ex definitione connexionis essentialis. Ergo qualibet res habet essentialem connexionem cum negatione habendi simul duo praedicata contradictoria etc.».

¹¹⁵ *Ibi*, ff. 165v-166r, n. 30 (ff. 242r-242v, n. 31; Schmutz, p. 727): «Quodlibet ens habet essentialem connexionem cum negatione carendi simul utroque [utraque] praedicato contradictionis opposito seu utraque parte contradictionis, id est essentialem habet connexionem disiuncte saltem cum altera parte contradictionis et essentialem repugnantiam ad carendum utraque. Designato enim [utraque designato. Enim] v.g. Petro, inferimus statim ergo aut est talis aut non est talis, nihil enim evidentius intellectui nostro quam illud necesse est quodlibet esse aut non esse, cum ergo haec sit optima consequentia: Petrus existit seu est ens ergo aut est similis aut non est similis, v.g. si careret utraque parte contradictionis simul non esset Petrus neque [nec] ens. Ab opposito enim consequentis valet ad oppositum antecedentis, si ergo supponatur Petrus esse Petrum et esse ens et carere utraque parte contradictionis, erit Petrus et non erit Petrus. Ergo erit impossibilis deficiente negatione carendi utraque parte contradictionis ergo habet essentialem connexionem cum illa. Tunc sic argumentor si habeat simul utramque partem contradictionis (id est habeat praedicata contradictoria et impossibilia etc.) carebit simul utraque parte contradictionis quia in primis careret similitudine. Suppones enim non esse similem. Deinde careret non similitudine. Suppones enim esse similem, ergo careret utraque parte contradictionis simul, ergo erit impossibilis ut constat ex dictis ergo habet connexionem cum negatione habendi utramque partem contradictionis simul et hoc argumentum ut manifestum est eodem modo concludit de praedicatis extrinsecis atque intrinsecis».

La prima dimostrazione parte dall'assunto, già incontrato, per il quale dall'impossibilità di qualcosa seguono due proposizioni contraddittorie¹¹⁶. Se A è impossibile significa che A è se stesso e insieme è il suo opposto contraddittorio non-A, ossia che è insieme possibile e impossibile. Dire "A è impossibile" significa, infatti, da quanto capiamo, porre A, ma insieme predicarne l'impossibilità, attraverso un predicato intrinseco o estrinseco che contraddica una qualche sua proprietà. Pérez fa l'esempio del fuoco, ed è abbastanza chiaro che la certezza della possibilità di qualcosa non può che essere desunta dall'esperienza. Non vi sono, infatti, altre fonti alternative dalle quali desumere con certezza la possibilità del fuoco.

Pérez è più chiaro riguardo alla fonte dalla quale si può desumere la possibilità delle cose nel trattato *De scientia Dei*. Qui, infatti, aggiunge sempre l'espressione *de facto* al predicato *possibilis*, facendo intendere che è la fattualità dell'esperienza che mano a mano ci informa su ciò che è possibile e su ciò che è impossibile, sebbene la radice metafisica della possibilità e della impossibilità non sia l'esperienza. Il dato di esperienza, come sappiamo, è innegabile per evidenza metafisica. Dunque, la possibilità del fuoco o dell'uomo o di qualunque altro ente è necessaria *de facto*. Del resto se la possibilità si trova sempre individuata o in Dio, come onnipotenza, o nelle creature attualmente esistenti, come possibilità passiva; l'unico modo per avere informazioni su ciò che è possibile e su ciò che non lo è sarà l'esperienza, ovvero ciò che di fatto e immediatamente consta. Se l'esperienza è il criterio per determinare ciò che è possibile da ciò che non lo è, ipotizzare che, ad esempio, il fuoco o l'uomo siano impossibili, benché esperiti, e che insieme Dio esista, significherebbe creare una situazione nella quale Dio si troverebbe ad essere denominato in modo estrinseco, e insieme, dalla possibilità del fuoco e dalla sua impossibilità. L'esperienza attesterebbe la possibilità fattuale del fuoco e dell'uomo, benché la loro esistenza sia impossibile¹¹⁷.

¹¹⁶ *Ibi*, f. 166r, n. 31 (ff. 242v-243r, n. 32; Schmutz, p. 728): «His suppositis probatur primo illa minor scilicet Deum habere essentialem connexionem cum possibilitate cuiuslibet creaturae. Si ignis v.g. (eadem ratio est de reliquis) esset impossibilis sequerentur duo contradictoria».

¹¹⁷ *Ibi*, f. 166r, n. 31 (f. 242v, n. 31; Schmutz, p. 728): «Est enim impossibilis ipsa impossibilitas ignis et de natura cuiusvis impossibilis est involvere seu sequi ex ipso duo contradictoria si ponatur a parte rei, concedatur. Ergo sequi v.g. haec contradictoria (eadem est de quibuslibet aliis ratio) ignem tunc esse possibilem et non esse possibilem, cum ergo Deus tunc existeret ut conceditur ab ADVERSARIIS denominaretur saltem extrinsece et simul a possibilitate ignis, sed coexistere possibilitati ignis et coexistere impossibilitati ignis sunt seu involvunt duo praedicata contradictoria impossibilia in eodem ente». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., f. 105v, n. 13 (OP I, p. 175a-b, n. 13): «Impossibilitas hominis nunc de facto est simpliciter impossibilis, et possibilitas est necessaria simpliciter. Alioqui nunc de facto esset contingens et liberum, hominem esse possibilem et impossibilem».

La connessione dell'onnipotenza di Dio con l'impossibilità del fuoco comporterebbe il venir meno dello stesso Dio. L'ipotesi dell'impossibilità di un ente, che pure il principio di non contraddizione e l'esperienza attestano essere possibile, cioè non contraddittorio, darebbe luogo a una denominazione contraddittoria dell'Essenza divina, che dovrebbe essere detta insieme onnipotente e non-onnipotente, in virtù di quel legame inscindibile di onnipotenza e possibilità del quale abbiamo parlato nelle pagine precedenti. Se le cose stessero diversamente, Dio sarebbe costretto a coesistere con la possibilità e l'impossibilità del fuoco: situazione autocontraddittoria, dato che l'impossibilità è mancanza e distruzione della possibilità¹¹⁸. Come si è detto, però, uno degli assiomi della connessione essenziale è quello per cui ogni ente, dunque, anche Dio, ha una connessione essenziale con la negazione del possesso di due predicati tra loro contraddittori. Per questo, se il fuoco fosse impossibile, Dio dovrebbe trasgredire a questo assioma, cadendo nell'impossibilità¹¹⁹. È chiaro, precisa Pérez, che qui l'esistenza di Dio è data per scontata, poiché ammessa anche dagli avversari della dottrina connessionista¹²⁰.

Tuttavia, Pérez ci tiene a sottolineare che questa prima dimostrazione non vale solo per Dio, ma anche per ogni realtà creata, la quale ha infatti una connessione essenziale

Posset ergo libere et contingenter existere impossibilitas hominis, quod est manifeste absurdum. Nam eo ipso quod existeret contingenter et libere impossibilitas hominis, non esset impossibilis possibilitas hominis, ac proinde esset ipse homo possibilis simpliciter; atque idem simul esset possibile et impossibile simpliciter. Patet ergo de facto possibilitatem homine esse simpliciter necessariam et impossibilitatem hominis esse simpliciter impossibilem. Ad de ratione impossibilis simpliciter de facto est esse tale, ut si existeret per locum intrinsecum sequerentur duo contradictoria et de ratione necessari est esse tale, ut si auferretur, sequerentur duo praedicata contradictoria. Ergo si tolleretur possibilitas hominis et poneretur impossibilitas, sequerentur per locum intrinsecum duo contradictoria. Illa autem essent, hominem esse possibilem et impossibilem simul».

¹¹⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 166r, n. 31 (ff. 242v-243r, n. 32; Schmutz, p. 728): «Qui enim coexistit impossibilitati ignis eo ipso non coexistit possibilitati ignis cum impossibilitas sit carentia et destructio possibilitatis sicut qui coexistit negatioi Petri non coexistit Petro, aliquid enim non coexistere Petro v.g. Paulum est aut Petrum non existere id est negationem Petri existere Paulo existente aut Petro existente Paulum non existere aut neutrum existere et quodvis horum sufficit ad non coexistentiam. Ergo cum tunc existeret negatio possibilitatis Deus non coexisteret possibilitati».

¹¹⁹ *Ibi*, ff. 166r-166v, n. 31 (f. 243r, n. 33; Schmutz, p. 728): «Praeterea Deus coexisteret possibilitati quia existeret possibilitas et Deus. Ergo Deus coexisteret possibilitati et non coexisteret possibilitati ignis. Haberetque simul haec duo praedicata seu intrinseca seu extrinseca contradictoria et impossibilia in eodem ente (esse autem impossibilia in eodem ente est manifestum, quia opponuntur contradictorie circa idem subiectum) ergo careret Deus negatione habendi simul Deo praedicata contradictoria et impossibilia in eodem ente, sed Deus habet essentialem connexionem cum negatione habendi simul duo praedicata contradictoria et imo possibile in eodem ente ut est a nobis demonstratum de quolibet in praemisso axioma. Ergo Deus esset impossibilis ut enim constat ex definitio connexionis essentialis. Sed etiam de quolibet ente creato probat habere essentialem connexionem cum possibilitatem omnium rerum».

¹²⁰ *Ibi*, f. 166r, n. 31 (f. 242v, n. 32; Schmutz, p. 728).

con la possibilità di tutte le cose, in virtù dell'onnipotenza divina per la quale le cose sono dette possibili e per la quale tutte le cose possibili sono connesse tra loro.

La seconda dimostrazione è condotta mostrando che l'impossibilità di un ente possibile comporta la falsità della scienza di Dio e, dunque, l'impossibilità di Dio. L'impossibilità del fuoco, infatti, implica che due proposizioni contraddittorie siano vere insieme, come si è detto. La conseguenza sarebbe che la scienza divina sarebbe falsa. Conoscendo il fuoco come impossibile, Dio dovrebbe assentire insieme al fuoco possibile e al fuoco impossibile. Questo avverrebbe anche se Dio assentisse soltanto a una sola parte della contraddizione, poiché si tratterebbe di un assenso parziale, derivante da una conoscenza imperfetta, cioè dovuta a falsità e ignoranza dell'altra parte della contraddizione¹²¹.

La conoscenza del fuoco come impossibile è traducibile nella proposizione "il fuoco possibile non è il fuoco possibile". Per questo se Dio assentisse a una tale pseudoconoscenza, sarebbe anch'egli investito dall'impossibilità. Sostenere che il fuoco non è fuoco, significherebbe, in definitiva, sostenere che Dio non è Dio, quindi è necessario affermare la connessione essenziale tra Dio e il fuoco, come tra Dio e ogni possibile¹²². L'assenso di Dio a una conoscenza falsa comporterebbe anche – giudizio del nostro autore – che Dio possa mentire, ma un tale Dio sarebbe un Dio chimerico, cioè un Dio che non è Dio¹²³.

¹²¹ *Ibi*, f. 166v, n. 32 (ff. 244r-244v, n. 34): «Probatum secundo minor specialiter de Deo. Si ignis esset impossibilis sequeretur ut dictum est duo contradictoria (alioqui est impossibilis impossibilitas ignis) et esset ignis possibilis et non esse possibilis et non esset possibilis /aut quaevis alia praedicata contradictoria haberet, haec enim exempli gratia possumus et eadem omnium ratio) tunc ergo quaero a te aut Deus assentitur utriusque parti contradictionis aut uni soli aut neutri. Si assentiretur utriusque parti contradictionis, scientia divina esset falsa».

¹²² *Ibi*, f. 166v, n. 32 (f. 244v, n. 34; Schmutz, p. 729): «Iudicaret enim *ignis est possibilis, ignis non est possibilis*, id est ignis possibilis non est ignis possibilis, quae cognitio in omni eventu est falsa, ut constat ex supra dictis de illa cognitione homo non est homo, si uni tantum parti assentiretur v.g. huic ignis est possibilis etiam ille assensus esset falsus, quia ignis tunc non esset possibilis, sed impossibilis, ut supponitur et praeterea in Deo esset ignorantia impossibilitatis, se neutri assentiretur, Deus oporteret ignem esse possibilem cum esset possibilis, et similiter ignoraret ignem esse impossibilem existente igne impossibili. Falsitas autem et ignorantiam imperfectiones sunt, cum ergo Deus in eo eventu necessario haberet ignorantiam aut falsitatem, haberet imperfectionem quoque. Deus si [sed Deus] habens imperfectionem est impossibilis ergo Deus tunc esset impossibilis eo ipso quod ignis impossibilis, id est eo ipso deficeret possibilitas ignis ergo habet essentialem connexionem cum possibilitatem ignis».

¹²³ *Ibi*, f. 166v-167r, n. 33 (ff. 243v-244r, n. 35; Schmutz, p. 729): «Confirmatur quia Deus tunc assentiretur utrique parti contradictionis et uni soli et neutri, quae cadere non potest nisi in Deum chimericum et impossibile. Utrique quidem assentiretur quia utraque pars contradictionis existit, et Deus nihil ignorare potest. Uni soli quia sciat de possibilitate ignis destrueretur opposita ac proinde illa sola existeret, neutri quia scientia de possibilitate destrueretur scientiam de impossibilitate, ac proinde scientia de impossibilitate non existeret. Rursus scientia de impossibilitate destrueretur scientiam de possibilitate, ergo utraque esset destructa, utraque existeret et una sola existeret. Adde obiete his absurdis sequi Deum

Sebbene le dimostrazioni pereziane siano tutte dimostrazioni apagogiche, rimane ancora inevasa la questione del perché il fuoco o qualunque altro possibile possa dirsi tale. La risposta di Duns Scoto ci è già nota e risulta insufficiente. Anche Pérez si incarica di rispondere alla domanda sulla radice della possibilità del possibile, e lo fa tenendo conto di quella definizione di essenza, così elaborata e per certi versi così moderna, che abbiamo introdotto all'inizio del capitolo. L'essenza, infatti, è una *res* concepita, sotto il cui concetto devono poter essere contenuti tutti i predicati che la riguardano. Ci si chiede, allora: perché il fuoco è possibile? La risposta di Pérez è, come spesso accade, costruita a partire dalla negazione della negazione. Si tratta, infatti, di rispondere piuttosto alla seguente domanda: perché il fuoco non è impossibile? Dire che il fuoco è impossibile significherebbe negare un predicato che appartiene al concetto formale ed essenziale del fuoco. La possibilità, in quanto predicato essenziale del fuoco, entra a costituire la stessa essenza del fuoco e di ogni altro ente creato. In questo modo, il fuoco possiede in sé il fondamento essenziale e necessario per respingere la contraddizione dal proprio concetto, ossia per negare tutto ciò che è al di fuori del suo concetto. Inoltre, appartiene all'essenza del fuoco il fatto di escludere dal suo concetto essenziale la negazione distruttiva del suo stesso concetto. Se Dio negasse la possibilità del fuoco, negherebbe immediatamente qualcosa che appartiene necessariamente al concetto essenziale del fuoco e che fa sì che del fuoco non si possa, ad esempio, predicare l'umanità, l'equità e ogni altro predicato che ne contraddica l'essenza. In questo modo Dio diverrebbe capace di falsità, poiché ogni conoscenza che neghi

posse mentiri in eo eventu, posset enim revelare unam partem contradictionis quam cognosceret qua revelatione mentiretur quia scit et optime oppositam esse veram et quam revelat falsam et idem contingeret si oppositam revelaret». Si veda anche *ibi*, ff. 167r, nn. 24-26 (ff. 244r-244v, nn. 36-38; Schmutz, p. 729). Troviamo un'altra dimostrazione del tutto analoga a quelle riportate anche nel *De scientia Dei*. ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, sup. 2, ms. cit., ff. 103v-104r, n. 7 (OP I, p. 173a-b, n. 7): «V.g. de essentia Dei est, non coexistere coniunctioni lucis et tenebrarum, et coniunctioni existentiae hominis et negationi existentiae hominis. Id probatur primo, quia de essentia coniunctionis duorum contradictorium est, lucis v.g. et tenebrarum, non potest coexistere Deo. Si enim de illius essentia est, non existere et esse impossibilem, a fortiori de illius essentia est non posse coexistere Deo. Ergo de essentia Dei est non coexistere illi coniunctioni. Nam quid evidentius, quam de cuius vis entis essentia esse non coexistere alteri de cuius essentia est ipsi? Nonne nihil repugnat essentialiter coexistere scientiae Dei neganti meam existentiam? Non sane alia ratione, nisi de essentia illius scientiae est non coexistere mihi. Cum ergo eadem sit ratio de existentia quorumlibet praedicatorum contradictorium, atque de coniunctione lucis et tenebrarum, patet de essentia Dei esse non coexistere ulli coniunctioni contradictorium. Si ergo coexisteret, deficeret Deo praedicatum quoddam essenziale, ac proinde esset impossibile. Patet ergo habere essentialem connexionem cum repugnantia coexistendi etc.».

qualcosa che appartiene al concetto formale ed essenziale di qualcos'altro, in ogni evento e sotto qualsiasi ipotesi data, è una conoscenza falsa¹²⁴. Il che è assurdo per Dio.

Se, poi, Dio desse l'assenso all'impossibilità del fuoco – con ciò che questo implica, secondo ciò che si è detto in precedenza –, dovrebbe negare la propria connessione essenziale con la conoscenza del principio di non contraddizione, per la quale si giudica che è impossibile che lo stesso sia e insieme non sia lo stesso¹²⁵.

Dio, quindi, ha una connessione essenziale con la scienza per la quale giudica che le creature sono possibili e con l'onnipotenza con la quale può produrle; poiché quei due attributi si identificano con Lui. Per questo si può dire che abbia un'essenziale

¹²⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 167v, n. 27 (f. 244v, n. 39; Schmutz, pp. 729-730): «Contra etiam data hypothese quod ignis esset impossibilis ea scientia esset falsa nam negeret praedicatum quod est de conceptu formali et essentiali ignis. Ignis enim essentialiter est possibilis et habet talem entitatem quae essentialiter et necessario fundat negationem contradictionis in suis conceptibus, huius vero ratio est manifesta quid de essentia ignis est solum esse ignem essentialiter seu fundare negationem ratione cuius a suo conceptu formali excludat omnia praeter ipsum ignem, quapropter de essentia ignis est excludere a suo conceptu saltem fundamentaliter equitatem, humanitatem, etc. Ergo multo magis ipsis ignis, sed implicare contradictionem ignem est includere in suo conceptu essentiali negationem destructivam ignis; ergo ignis a suo conceptu formali et essentiali excludit necessario et essentialiter omnem implicationem contradictionis. Ergo essentialiter est possibilis. Ergo si Deus negaret ignem esse possibilem eo ipso negaret aliquid quod est de conceptu formali et essentiali ignis, sed omnis cognitio negans id quod est de conceptu formali et essentiali ignis in omni eventu excogitabili et quavis data hypothese est falsa velute homo non est anima, ergo». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. sup. 2, ms. cit., f. 105v-106r, n. 14 (OP I, p. 175b, n. 14): «Si homo esset brutum, eo ipso per locum intrinsecum sequeretur existere a parte rei duo contradictoria, quia scilicet homo essentialiter est rationalis et brutum essentialiter est irrationale. Ergo similiter si homo esset impossibilis et chimaera per locum intrinsecum sequerentur duo contradictoria, quia scilicet chimaera essentialiter est impossibilis et chimaera et involvens contradictionem. Homo vero essentialiter est possibilis et excludens a se rationem chimaerae involvens contradictionem et excludit a se illam rationem, magis quam rationem lapidis et bruti. Et sane dubitari non potest, hominem tam essentialiter esse ens possibile, quam est substantia, corpus et animal, ita ut sublata ratione entis possibilis, auferatur necessario ratio hominis et quidem multo magis quam sublata ratione animalis, aut rationalis. Nam sublata ratione entis possibilis, perit ratio enti creati, ac proinde ratio substantiae creatae, et a fortiori ratio substantiae corporeae viventis sensibilis rationalis».

¹²⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 167v, n. 29 (f. 245r, n. 41; Schmutz p. 730). ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, sup. 2, ms. cit., f. 104r, n. 8 (OP I, p. 174b, n. 8): «De essentia Dei est carere cognitione falsa, ac proinde carere cognitione contradicenti illi principio, impossibile est, ide simul esse et non esse. Non solum enim Deo, sed cuilibet intellectui repugnat ex sua essentia assensus contradicens expresse huic principio. Quippe esset evidenter falsus. Quis autem non videat, si existerent duo contradictoria v.g. lux et negatio lucis, Deum habiturum esse talem assensum expresse contradicentem illi principio, id est cognitionem evidenter falsam? Confirmatur argumentum, nam quilibet intellectus creatus habet essentialem connexionem cum carentia existentiae duorum contradictorium simul. Nam quilibet intellectus creatus, eo ipso quod sit intellectus potest formare propositionem essentialiter evidenter veram, qua dicat, impossibile est, idem simul esse et non esse, ratione cuius certi sumus in nulla re, sive naturali sive supernaturali, sive intrinseca nobis sive extrinseca duo contradictoria coniungi. Ergo idem est dicendum de intellectu divino, quo enim est intellectus praestantior, eo clarius et evidenter assentitur illi principio». Come si vede nel *De scientia Dei* non è presente il riferimento all'innatezza del PDNC per l'intelletto creato.

connessione con la possibilità di tutte le creature¹²⁶ e che il venir meno della possibilità di qualche creatura comporti l'impossibilità di Dio.

5.6. *Necessità di Dio e necessità dei possibili*

Ciò che si è detto riguardo alla necessità *de facto* dei possibili potrebbe far pensare che le creature possibili siano necessarie secondo la stessa necessità che è propria dell'Essenza divina. Secondo Pérez questa inferenza, che si vorrebbe desumere dalla tesi connessionista, è assurda. La possibilità attiva delle creature, infatti, è la stessa onnipotenza di Dio ed è per questo che è necessaria quanto Dio. Non vi è alcunché di assurdo nel sostenere che ciò che si identifica con Dio sia necessario quanto Dio. Al contrario, la possibilità passiva, che è la stessa entità delle creature, indistinguibile realmente dalla loro esistenza attuale, non è necessaria quanto Dio, poiché è assolutamente contingente in sé. Essa ha soltanto una necessità di verità (*necessitas veritatis*) in ragione della quale la scienza che afferma la seguente proposizione: “quella entità delle creature è possibile”, e che nega quest'altra proposizione: “se Dio volesse produrre le creature, ne seguirà qualcosa di impossibile”, non può essere falsa. La possibilità passiva è anche detta possibilità intrinseca e potrebbe essere pensata come una qualche libertà, contingenza e indifferenza ad esistere o non esistere grazie alla libertà e all'elezione divina. La possibilità passiva è in fondo un correlato di Dio. Può essere detta libera, poiché Dio, senza il quale essa non ci sarebbe, è libero¹²⁷. Tuttavia,

¹²⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 2, ms. cit., f. 167v-168r, n. 30 (f. 245r, n. 42; Schmutz, p. 730): «Deus habet essentialem connexionem cum scientia qua absolute iudicet creaturas esse posibles, et cum omni potentia qua absolute possit producere creaturas. Ergo habet essentialem connexionem cum possibilitatem omnium creaturarum. Probatur antecedens, quia Des identificatur necessario cum illa scientia et cum sua omnipotentia».

¹²⁷ *Ibi*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, f. 170r, n. 44 (f. 248v, n. 56; Schmutz, p. 734): «Secundum argumentum est iuxta nostram sententiam tam necessariam esse possibilitatem creaturarum quam Dei existentiam et possibilitatem. Id vero esse absurdissimum. Respondeo possibilitatem activam creaturarum, id est ipsam omnipotentiam Dei tam necessaria esse quam Deum nec esse absurdum aliquid identificatum cum Deo esse tam necessariam quam ipsum Deum; possibilitatem veram [vero] passivam id est ipsam entitatem creaturarum non esse tam necessariam cum simpliciter sit contingens in se et solum habeat necessitatem veritatis, ratione cuius scientia affirmans *illam esse possibilem*, et negans *secutus esse aliquid impossibile, si voluerit creaturas Deus producere*, falsa esse non potest». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 3, ms. cit., ff. 111r-111r, n. 30 (OP I, p. 179a, n. 30): «Triplitem posse excogitari creaturae possibilitatem, aliam activam, quae non distinguitur ab omnipotentia Dei, de qua non est absurdum esse tam necessariam quam Deum; aliam quam fingunt nonnulli et dicunt esse negationem quamdam distinctam a Deo, et necessarie existentem. Nos hanc negamus. Alia est possibilitas intrinseca, quae vel consistit in hac conditionali, si existeret creatura, existeret sine implicatione contradictionis; vel in hoc

mentre la possibilità attiva è la stessa onnipotenza di Dio ed è dunque necessaria, la possibilità passiva o intrinseca, che riguarda le creature create, è contingente poiché le creature sono poste liberamente da Dio. La necessità di verità è comune a Dio e alle creature, ma una è necessità *secundum quid*, mentre quella propria di Dio coinvolge sia la sua essenza sia la sua esistenza ed è una necessità in senso assoluto, propria di un'esistenza indefettibile¹²⁸. A questo proposito, si potrebbe ricorrere alla distinzione tra necessità *de dicto* – la prima –, e alla necessità *de re*, per la seconda.

Se si intendesse la negazione di contraddizione (*negatio ripugnantiae*) come un tipo di possibilità negativa (*possibilitas negativa*) distinta da Dio – secondo la sentenza di diversi autori, tra i quali Suárez – si potrebbe obiettare che tale possibilità è necessaria quanto Dio. Tuttavia, per Pérez questa strada è impraticabile, poiché il possibile come non-contraddittorio non esiste dall'eternità e in sé non ha, dunque, alcun tipo di necessità¹²⁹. L'affermazione suareziana secondo la quale la scienza dei possibili è necessaria perché i possibili sono necessari, dev'essere interpretata nel senso della possibilità attiva pereziana, ovvero tenendo conto del fatto che i possibili sono necessari perché la loro possibilità è Dio stesso.

Ciò significa, allora, che il venir meno della possibilità di una creatura come la formica o di una semplice differenza singolare appartenente a una creatura comporterà la non esistenza di Dio e l'impossibilità di tutte le altre creature¹³⁰? È il celebre

disiuncto, aut existit creatura aut contingenter et libere non existit, id est habet negationem existentiae liberam et contingentem. Et haec possibilitas aliquam contingentiam habet quoad existentiam absolutam et determinatam absque disiunctione. Deus enim habet libertatem plenissimam faciendi, ut existat absolute creatura in se aut non existat. Imo nihil est aliud, si recte inspicias, possibilitas creaturae quam contingentia et libertas quaedam et indifferentia, ut existat et non existat creatura per libertatem et electionem divinam. Et hinc patet, cur sit absurdum habere Deum cum existentia actuali creaturae connexionem, non vero habere cum possibilitate. Habere enim connexionem cum possibilitate est, Deum habere essentialiter libertatem producendi et non producendi creaturam et habere connexionem cum actuali existentia est carere tali libertate».

¹²⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 170r, n. 44 (f. 248v, n. 56; Schmutz, p. 734): «Divina vero essentia et existentia non solum habent necessitatem veritatis (quae esset necessitas secundum quid), sed necessitatem simpliciter et existentiae in se indefectibilis».

¹²⁹ *Ibi*, f. 170r, n. 45 (f. 248v, n. 57; Schmutz, p. 734): «Solum poterit obiici possibilitatem negativam, id est negationem repugnantiae quae distincta est, iuxta plurimi sententiam sequi esse, aequae necessariam atque Deum [ac Deus], sed id in nostra sententia nullam habet difficultatem cum talis negatio distincta a Deo non existat ab aeterno nec possit ulla necessaria existere». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 3, ms. cit., f. 111r, n. 29 (OP I, p. 178b, n. 29): «Negationem ripugnantiae creaturae esse quid distinctum a Deo, et ex nostra sententia sequi Deum habere essentialem connexionem cum negatione repugnantiae, ac proinde cum existentia alicuius entis saltem negativi distincti a Deo».

¹³⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 170r, n. 46 (f. 248v, n. 58; Schmutz, p. 734): «Tertium argumentum sit videri posse absurdum et incredibile, si formicae possibilitatis deficeret eo ipso existiturum non [non existiturum] Deum, nec ullam creaturam fore possibile». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 3, ms. cit., ff. 111r-111v, n. 30 (OP I, p. 179a, n. 30):

argomento che verrà spesso opposto alla dottrina connessionista. Come è possibile che anche animali piccoli e aspetti degli enti creati apparentemente ininfluenti all'interno del complesso dell'universo possano insidiare l'esistenza di Dio?

La risposta di Pérez non è sorprendente. Non deve, infatti, apparire assurda la conseguenza criticata dagli avversari del connessionismo, ma piuttosto deve risultare assurdo che Dio possa esistere senza la sua onnipotenza. Negare la possibilità della creatura o di un suo aspetto particolare significa, infatti, negare la stessa onnipotenza divina, come si è detto. Per questo risulterebbe incredibile che Dio, il quale può fare ogni cosa, non possa creare anche la formica¹³¹.

La fascinazione barocca per gli animali e gli insetti è stata sottolineata da Schmutz, proprio nel contesto della polemica anticonnessionista. È ancora una volta Agostino, con la sua polemica antimanichea, ad aver probabilmente ispirato Pérez. Nel suo trattato sul Vangelo secondo Giovanni, il vescovo di Ippona aveva richiamato l'attenzione dei fedeli sull'importanza di riconoscere che anche le mosche – sebbene siano insetti molesti – sono creature di Dio, al fine di non cadere nelle trappole dei manichei e, quindi, essere sviati dal diavolo. Agostino racconta, infatti, di quel tale che lamentandosi delle mosche fu avvicinato da un manicheo, il quale gli chiese chi fosse il creatore di tali insetti. Pervaso dal tedio e non avendo il coraggio di rispondere che Dio era l'autore delle mosche, disse che le aveva create il diavolo. A quel punto, il manicheo passando di insetto in insetto e di animale in animale, giunse fino all'uomo, convincendo quel tale che anche l'uomo era creatura del diavolo¹³².

«Sequi ex nostra sententia possibilitatem creaturarum esse tam necessariam, quam Deum et non minus repugnare Deo habere connexionem cum possibilitate creaturae, quam connecti cum existentia actuali et per se ridiculum videri deficiente formica, fore, ut deficeret Deus».

¹³¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 170r, n. 46 (f. 248v, n. 58; Schmutz, pp. 734-735): «Respondeo absurdus esse Deum existere sine onnipotentia et multo incredibilis Deum qui caetera omnia potest facere non posse facere formicam». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 3, ms. cit., f. 111v, n. 30 (OP I, p. 179b, n. 30): «Illud vero de connexionione essentiali Dei cum possibilitate formicae levius est, quam ut illi longius respondeamus. Negamus absurditatem, multo enim profecto absurdus est, Deum posse esse talem, quantum ex se, cuius infinita ars non possit excogitare modum faciendi formicam».

¹³² AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *In Iohannis*, 1, 14, op. cit.: «Nemo ergo vos fallat, quando forte taedium patimini ad muscas. Etenim aliqui derisi sunt a diavolo, et ad muscas capti sunt. Solent enim aucupes ponere in muscipula muscas, ut esurientes aves decipiant: sic et isti ad muscas a diavolo decepti sunt. Nam nescio quis taedium patiebatur ad muscas: invenit illum Manichaeus taedio affectum; et cum diceret se non posse pati muscas et odisse vehementer illas, statim ille: Quis fecit has? Et quia taedio affectus erat, et oderat illas, non ausus est dicere: Deus illas fecit: erat autem catholicus. Ille statim subiecit: Si Deus illas non fecit, quis illas fecit? Plane, ait ille, ego credo quia diabolus fecit muscas. Et ille statim: Si muscam diabolus fecit, sicut te video confiteri, quia prudenter intellegis, apem quis fecit, quae paulo amplior est musca? Non ausus ille est dicere quia Deus fecit apem, et muscam non fecit; quia res erat

Si capisce, dunque, perché, secondo Pérez, escludere qualche possibile *de facto* dall'ambito dell'onnipotenza di Dio, sarebbe una concessione al *modus philosophandi Manicheorum* del quale si è già detto. Del resto, la connessione essenziale di Dio con i possibili è traducibile, in fondo, come connessione essenziale di Dio con se stesso, come onnipotente e come esistente attualmente. Dio, infatti, non ha una connessione essenziale anche con le creature attualmente esistenti, poiché ciò comporterebbe precisamente la negazione di ciò che si vuole difendere con la dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili: il domino totale della potenza di Dio su tutto ciò che può fare. Avere una connessione essenziale con le creature esistenti significherebbe viceversa, per Dio, divenire contingente come le creature¹³³.

Pérez presenta la connessione essenziale alla stregua di legame logico tra l'antecedente e il conseguente o tra la premessa e la conclusione che assume, tuttavia, connotati metafisici. Siano A e B due realtà, che B venga meno nel caso in cui manchi A, significa che B è tale che la sua esistenza si inferisce evidentemente a partire dall'esistenza di A, così come una conclusione è inferita da una certa premessa che, se mancasse, farebbe cadere anche la conclusione. Si pensi all'inferenza del tipo: Pietro esiste, quindi, esiste ciò che, se mancante, farebbe mancare anche Pietro. Ogni conseguenza che inferisce dall'esistenza di qualcosa l'esistenza di qualcos'altro si fonda sulla connessione dell'antecedente col conseguente¹³⁴. La trama creata dalla connessione essenziale tra le cose, ma anche tra le diverse verità espresse in forma

proxima. Ab ape duxit ad locustam, a locusta ad lacertum, a lacerto ad avem, ab ave duxit ad pecus, inde ad bovem, inde ad elephantem, postremo ad hominem; et persuasit homini quia non a Deo factus est homo».

¹³³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., ff. 170r-170v, n. 47 (ff. 248v-249r, n. 59; Schmutz, p. 735): «Quantum est, imperfectio est habere essentialem connexionem cum existentia creaturae, ergo et habere cum possibilitate. Nego consequentia, quia Deum habere essentialem connexionem cum possibilitate creaturarum est habere essentialem connexionem cum sua, non cum alterius rei existentia; est habere connexionem cum sua omnipotentia potente creaturas producere et destruere, et in suo nihil relinquere, et habere connexionem cum facultate dominativa circa creaturas quae omnia tam longe absunt ut Deo sint indigna, ut potius illum summe deceant. At habere essentialem connexionem cum actuali existentia creaturae est carere facultate dominativa circa illam, carere potentia destructiva illius, habere connexionem cum aliena existentia, et tandem est habere connexionem cum re contingenti (talis enim est omnis creaturae existentia) et esse Deum contingentem quae omnia sunt indignissima».

¹³⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., f. 106v, n. 16 (OP I, p. 176a, n. 16): «si deficeret creaturae alicuius, etiam singularis differentiae possibilitas, eo ipso per locum intrinsecum deficeret Deus. Ergo Deus habet essentialem connexionem cum possibilitate creaturae. Consequentia est perspicua, quia omne illud, quod alio deficiente, deficeret, est tale, ex cuius existentia evidenter inferitur existentia illius. Haec enim est consequentia evidens. Petrus existit, ergo existit id quo deficiente, deficeret Petrus. At omnis consequentia evidenter inferens ex unius existentia existentiam alterius fundatur in connexionem antecedentis cum consequenti».

proposizionale è la trama stessa dell'Essere nel quale ogni verità è presente. Per questo, si potrebbe senz'altro dire che in Dio logica e metafisica coincidano, mentre l'uomo è chiamato a scoprire la trama della realtà e a ricostruirla. Come Pérez ricorda, è il solito Agostino a parlare nel *De doctrina christiana* della scienza delle conseguenze come scienza delle connessioni (*scientia connexionum*). Il Vescovo di Ippona in quel luogo aveva parlato di una verità delle connessioni tra premesse e conseguenze che non è istituita dall'uomo, ma che l'uomo semplicemente può scoprire¹³⁵.

Tornando alla tesi secondo la quale, se venisse meno qualche possibile *de facto*, verrebbe meno lo stesso Dio, essa è vera perché l'impossibilità di ciò che è *de facto* possibile, come si è visto, dà luogo all'esistenza reale e simultanea di due contraddittori; ma se esistessero due contraddittori simultaneamente, immediatamente mancherebbe Dio. Quindi, l'impossibilità del possibile creato è l'impossibilità di Dio stesso¹³⁶.

5.7. L'impossibile e l'onnipotenza divina

Vi è un argomento anticonnessionista che ci dà modo di approfondire la questione degli oggetti impossibili, tanto dibattuta all'interno della Scolastica moderna¹³⁷. Pérez

¹³⁵ *Ibidem*: «Ideo enim scientia consequentiarum vocari solet scientia connexionum ex Augustino de doctrina christiana». AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De doctrina christiana libri quattuor*, Lib. II, 32, 50, Migne PL 34, coll. 15-122: «Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. Sicut enim qui narrat ordinem temporum, non eum ipse componit, et locorum situs aut naturas animalium vel stirpium vel lapidum qui ostendit non res ostendit ab hominibus institutas; et ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se vel ab homine aliquo rem institutam demonstrat; sic etiam qui dicit: Cum falsum est quod consequitur, necesse est ut falsum sit quod praecedit, verissime dicit neque ipse facit ut ita sit, sed tantum ita esse demonstrat. Ex hac regula illud est quod de apostolo Paulo commemoravimus; praecedit enim non esse resurrectionem mortuorum, quod dicebant illi quorum errorem destruere volebat Apostolus. Porro illam sententiam praecedentem, qua dicebant non esse resurrectionem mortuorum, necessario sequitur: *Neque Christus resurrexit*. Hoc autem quod sequitur falsum est; Christus enim resurrexit: falsum est ergo et quod praecedit. Praecedit autem non esse resurrectionem mortuorum; est igitur resurrectio mortuorum. Quod totum breviter ita dicitur: Si non est resurrectio mortuorum, *neque Christus resurrexit*; Christus autem resurrexit, est igitur resurrectio mortuorum. Hoc ergo, ut consequenti ablato auferatur etiam necessario quod praecedit, non instituerunt homines, sed ostenderunt. Et haec regula pertinet ad veritatem connexionum, non ad veritatem sententiarum».

¹³⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., ff. 106v-107r, n. 16 (OP I, p. 176a, n. 16): «Ergo consequentia illa est perspicua, ut mirum sit, eam negasse contra omnium sententiam quosdam recentiores. Antecedens ergo probatur, quia si deficeret possibilitas creaturae, quae de facto est possibilis, per locum intrinsecum ex suppositione 4, sequeretur existere a parte rei duo contradictoria. At ut ex suppositione 3 constat, si existerent duo contradictoria a parte rei, eo ipso deficeret Deus. Ergo deficiente possibilitate creaturae, eo ipso per locum intrinsecum deficeret Deus».

¹³⁷ Su questo tema si veda: J. P. DOYLE, *On the Borders of Being and Knowing. Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*, Leuven University Press, Leuven 2012.

non ritiene che si abbia scienza vera degli oggetti impossibili, e quindi, non sostiene nemmeno la loro producibilità da parte di Dio. Se, infatti, esistessero due contraddittori insieme, ovvero se esistesse qualcosa di impossibile, non esisterebbe alcunché, nemmeno Dio¹³⁸. La prima prova di questo fatto è che se l'impossibile, ovvero la realizzazione simultanea di due cose tra loro contraddittorie, non può accadere, non potrà nemmeno coesistere con Dio o con qualunque ente creato, poiché l'“esistere” è per così dire un genere del “coesistere”¹³⁹.

La seconda prova parte dall'ipotesi che l'impossibile coesista con Dio. Se così fosse, le due cose tra loro contraddittorie attribuirebbero a Dio predicati tra loro contraddittori. Ad esempio, Dio sarebbe simultaneamente coesistente con la luce e non coesistente con la luce. Tuttavia, appartiene all'identità virtuale intrinseca dell'Essenza divina la proprietà di non ricevere predicazioni tra loro contraddittorie. Dunque, l'ipotesi iniziale dev'essere lasciata cadere¹⁴⁰.

Infine, l'ipotesi della coesistenza dell'impossibile con Dio comporterebbe o l'ignoranza divina dell'impossibile o la falsità della conoscenza divina che affermerebbe e insieme negherebbe lo stesso della stessa cosa. Entrambi gli esiti sono evidentemente contrari alla natura di Dio. Inoltre, se lo stesso ente potesse ricevere due predicati tra loro contraddittori, non potrebbe in realtà riceverne alcuno. Infatti, chi possiede un predicato non possiede il predicato opposto per contraddizione, poiché essi si eliminano tra loro. E d'altra parte bisogna che almeno uno dei due predicati contraddittori sia

¹³⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, sup. 3, ms. cit., f. 104r (OP I, p. 174b): «Si existant a parte rei duo contradictoria simul, seu aliquod impossibile, per locum intrinsecum sequitur neque Deum neque ullum ens existere».

¹³⁹ *Ibidem*: «Probatur assertio primo, atque in primis iam constat ex dictis idem esse existere aliquid impossibile atque existere duo contradictoria, cum de essentia impossibilis sit non existere. Si igitur de essentia impossibilis et coniunctionis duorum contradictorium est non existere, etiam est de illorum essentia non coexistere alicui scilicet Deo aut enti creato. Coexistere enim Deo formalissime includit existere, et existere est quasi genus ad coexistere, de cuius autem essentia est excludere a se rationem genericam, seu inclusam, de eius essentia est excludere specificam et includentem. Quis autem non videat, si existeret id de cuius essentia est non coexistere Deo, neque alicui enti, eo ipso sequi tunc non extitutum Deum, neque ullum aliud ens?».

¹⁴⁰ *Ibi*, f. 104v, n. 10 (OP I, p. 174b-175a, n. 10): «Probatur secundo, quia si existerent duo contradictoria simul et tunc existeret Deus, illa tribuerent Deo denominationes contradictorie oppositas, ut si existeret lux et negatio luci, et denominationem coexistentis negationi lucis, ac proinde non coexistentis luci. At eo ipso, quod non coexistat luci aliquid, dum existit lux, iam illud non existit in se. Praeterea Deitas est essentialiter idem omnino secum, non quavis identitate, sed identitate virtuali intrinseca, quae formalissime ex omnium sententia consistit in repugnantia recipiendi duo praedicata contradictoria, sive intrinseca, sive extrinseca. At Deitatem esse coexistentem luci, et non coexistentem luci, dicit formalissime receptionem, ac proinde negationem repugnantiae receptionis talium praedicatorum. Ergo si haberet Deitas illa praedicata, destrueretur illa identitas, ac proinde existentia Deitatis, quod argumentum de quolibet ente formari potest».

sempre posseduto dall'ente, per il principio del terzo escluso. Quindi, o è vera l'affermazione di un predicato o è vera la sua negazione, ma non può essere vera né la negazione di entrambi né l'affermazione di entrambi¹⁴¹.

Si potrebbe obiettare che la teoria connessionista implichi la connessione essenziale di Dio non solo con tutti i possibili, ma anche con l'impossibilità della chimera, metafora per antonomasia dell'ente impossibile. Sembra, infatti, che implichi contraddizione che Dio esista e che nel contempo la chimera sia possibile. Da quella possibilità risulterebbero, infatti, due termini tra loro contraddittori, ossia la possibilità e l'impossibilità della chimera. Quindi, la possibilità della chimera è impossibile. Secondo la tesi connessionista questi sono segni (*argumenta*) del fatto che tra Dio e l'impossibilità della chimera vi è una connessione essenziale¹⁴².

Ora, prosegue l'obiezione, questa conseguenza è assurda perché da essa seguirebbe che l'impossibilità della chimera non derivi soltanto dalla ripugnanza dei termini che la compongono, ma dalla stessa impotenza di Dio, il quale non ha di per sé la capacità produttiva di creare la chimera. A questo proposito si deve chiarire in che senso Tommaso d'Aquino, nella *Summa theologiae*, abbia affermato che non si deve dire che Dio non può creare la chimera, ma piuttosto che è la chimera che non può essere fatta da Dio¹⁴³.

La tesi connessionista comporterebbe, dunque, che vi sia qualcosa, come ad esempio la chimera, sottratto all'onnipotenza di Dio, sebbene sia di per sé assurdo che il

¹⁴¹ *Ibi*, f. 105r, n. 12 (OP I, p. 175a, n. 12): «Si existerent duo contradictoria et simul existeret Deus, aut illorum coniunctionem Deus ognoraret aut falsum aliquid diceret (quo utrumque evertit divinam essentiam et existentiam) nam eo ipso, quod Deus affirmaret simul existentiam lucis et negaret existentiam lucis, existente simul luce et negaret existentiam lucis, existente simul luce et eius negatione, affirmatio in primis esset falsa, eo quod non existeret lux, ut supponitus, Deus ergo non esset. Similiter eo ipso, quod Deus, aut aliud ens haberet duo praedicata contradictoria, utroque careret simul, quia habere quodlibet illorum, est carere reliquo, at eo ipso, quod careat utraque parte contradictionis, non esset ens. Nam de quodlibet ente eo ipso, quod est ens, recta et vera est negatio aut affirmatio cuiuslibet praedicati».

¹⁴² ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 170v, n. 48 (f. 249r, n. 60; Schmutz, p. 735): «Obiiciunt quintum sequi Deum habere essentialem connexionem cum impossibilitate chimaerae. Implicat enim contradictionem Deum existere et chimaeram esse possibilem. Et [*om.*] rursus ex possibilitate sequerentur duo termini contradictorii est enim impossibilis ea possibilitas. Haec autem iuxta nos argumenta sunt essentialis connexionis».

¹⁴³ *Ibi*, f. 170v, n. 48 (f. 249r, n. 60; Schmutz, p. 735): «At sequela videtur absurda nam inde sequeretur chimaerae impossibilitatem oriri non solum ex terminorum repugnantiae ipsius chimaerae, sed ex ipsius Dei impotentia. Deum non habere quantum est ex se virtutem productivam chimaerae. Explanandum etiam est quo sensu dicat D. Thomas dicendum non est Deus non potest facere chimaeram, sed *chimaera non potest fieri a Deo*». THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 25, a. 3, op. cit., t. IV, p. 293b-294a: «Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina impotentia non continentur: quia non possunt habere possibilitatem rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere».

nostro intelletto possa pensare a qualcosa del genere. Eppure la tesi di Pérez sostiene che Dio non abbia la capacità di produrre un oggetto impossibile come la chimera¹⁴⁴.

È chiaro che la posta in gioco è lo statuto dell'ente impossibile. Pérez riporta due opinioni a riguardo. La prima è piuttosto classica e distingue la chimera da ogni ente positivo possibile, mentre la seconda afferma che la chimera è un oggetto reale possibile conosciuto per un atto di conoscenza necessariamente ed essenzialmente falso. La chimera non include altro se non una dimensione materiale, che coincide con l'oggetto reale possibile, e la dimensione formale, che è identificata con l'atto di conoscenza necessariamente falso che dice impossibile ciò che è materialmente possibile. Quest'ultima opinione è quella che Pérez ha seguito nel suo corso sulla logica¹⁴⁵. La chimera è, infatti, esemplificabile nella forma "x è non-x", dove x è un oggetto possibile del quale si predica il suo essere negato.

La chimera, secondo Pérez, non si definisce per opposizione all'ente reale positivo; è piuttosto e più semplicemente un oggetto conosciuto attraverso una conoscenza che è essenzialmente e necessariamente falsa. Della chimera, quindi, vi è una componente materiale, che è intelligibile, e una componente formale. Quest'ultima è lo stesso atto di conoscenza necessariamente falso che contraddice il contenuto materiale.

Pérez introduce anche alcune precisazioni riguardo al modo di intendere la potenza e il suo rapporto con l'impossibile. La potenza che sia veramente tale riguarda un atto veramente possibile e l'impotenza è una mancanza di vera potenza¹⁴⁶. D'altra parte ci sono due modi nei quali qualcosa si può dire impossibile rispetto a una potenza. Nel primo modo lo si dice di una impossibilità che si sottrae dall'ampiezza di quella particolare potenza. In questo senso, la capacità di discorrere è impossibile al cavallo poiché la sua capacità produttiva non può mettere in atto alcun discorso. Nel secondo

¹⁴⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 170v, n. 49 (f. 249r-249v, n. 61; Schmutz, p. 735): «confirmatur quia per se absurdum videtur nostrum intellectum posse excogitare aliquid quod divinam omnipotentiam subterfugiat, ut fugit chimaera iuxta nostram sententiam, quod tamen non contingit in opposita iuxta quam Deus quantum est ex se virtutem habet productivam chimaera».

¹⁴⁵ *Ibi*, f. 170v, n. 50 (f. 249v, n. 62; Schmutz, p. 735): «Ut respondeam quaedam praemittenda sunt. Duplex est circa chimaeras sententia. Altera distinguit eas ab omni ente positivo possibili, altera, quam ego sum in *Logica*, d. 13, c. 6 secutus [sum secutus disp. 13, c. 6 in logica] non distinguit, sed ait chimaeras esse obiectum reale possibile cognitum cognitione necessario et essentialiter falsa, nec aliud chimaera includere praeter obiectum reale possibile tanquam materiale chimaera et cognitionem necessario falsam tanquam formale».

¹⁴⁶ *Ibi*, f. 170v, n. 51 (f. 249v, 63; Schmutz, p. 735): «Praeterea supponendum est potentiam quae vere potentia sit respicere actum vere possibilem et impotentiam esse defectum verae potentiae».

modo, invece, si parla di un'impossibilità di verità (*impossibilitas veritatis*), che accade quando qualcosa include nel suo concetto una conoscenza essenzialmente falsa. Allora sono tra loro contraddittori l'oggetto e l'atto di conoscenza. Ciò che è impossibile nel secondo modo può non esserlo nel primo¹⁴⁷. La chimera, secondo la sentenza di Pérez, non include alcunché che non sia oggetto della onnipotenza divina. Essa include soltanto un oggetto reale possibile e la conoscenza essenzialmente falsa, la quale è qualcosa di creato. Con ciò la chimera è impossibile nel secondo modo, a causa della inconsistenza che deriva dalla conoscenza essenzialmente falsa che è applicata al suo contenuto materiale¹⁴⁸.

Pare di capire, dunque, che le due dimensioni della chimera che entrano tra loro in contraddizione non sono fuori dall'onnipotenza di Dio. Né l'oggetto materiale della conoscenza essenzialmente falsa, né la stessa conoscenza falsa sono esterni all'onnipotenza. Anche l'atto di conoscenza, infatti, è un ente creato. La sentenza di Pérez ha strettamente a che fare con l'idea della conoscenza come giudizio. La chimera, infatti, include (o splicitamente o implicitamente) una proposizione essenzialmente falsa¹⁴⁹, come può esserlo "l'uomo non è uomo"; sia che questa proposizione sia esplicita sia che sia implicita¹⁵⁰. L'oggetto materiale di quella conoscenza è l'"uomo", il quale è un'essenza possibile, e dunque sottoposta all'onnipotenza di Dio. La componente formale, invece, è l'atto del conoscere per il quale si predica l'opposto contraddittorio dell'oggetto materiale. Del resto, come già sappiamo, anche l'atto del conoscere è, per Pérez, un ente reale.

Ci sembra questo l'unico modo di interpretare la sentenza pereziana sulla natura dell'impossibile, non avendo a disposizione il corso sulla *Logica*, nel quale il gesuita

¹⁴⁷ *Ibi*, f. 170v-171r, n. 52 (f. 249v, n. 64; Schmutz, p. 735): «Notandum etiam respectu alicuius potentiae bifario aliquid dici impossibilitate. Primo impossibilitate extrahente impossibile a latitudine illius potentiae. Ita discursus est impossibilis equo qui discursus sua virtute productiva attingere nequit. Secundo impossibilitate veritatis quae impossibilitas contingit quando aliquid in suo conceptu includit connexionem essentialiter falsam. Tunc enim repugnat sibi mutuo obiectum et cognitio. Potest id quod secundo modo est impossibile, primo non esse».

¹⁴⁸ *Ibi*, f. 171r, n. 52 (ff. 249v-250r, n. 64; Schmutz, pp. 735-736): «Chimaera iuxta meam sententiam nihil includit (nisi quando includit Deum pro materiali) quod non sit obiectum divinae omnipotentiae et intra latitudinem ipsius cum solum includat obiectum reale possibile et cognitionem essentialiter falsam quae ens creatum est. Attamen est secundo modo impossibilis chimaera propter [praeter] eadem cognitionem».

¹⁴⁹ *Ibi*, f. 171v, n. 56 (f. 250v, n. 68; Schmutz, p. 736): «chimaera includit propositionem essentialiter falsam».

¹⁵⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De gratia*, disp. 3, cap. 2, op. cit., p. 80b, n. 12: «Esse chimaeram est esse compositum secundum fictionem ex terminis repugnantibus, aut negatione et affirmatione eiusdem, saltem implicita».

navarrino sembra aver difeso la propria posizione contro l'idea che la chimera sia un semplice opposto dell'ente reale positivo. Infatti, nessuna delle due dimensioni che compongono la chimera è qualcosa di impossibile. L'impossibilità si realizza soltanto come coesistenza impossibile di due enti reali e positivi, come sono l'oggetto e l'atto del conoscere che predica dell'oggetto qualcosa di essenzialmente falso, ovvero la sua negazione contraddittoria.

Avevamo già parlato della chimera quando abbiamo definito l'ente reale come il suo opposto contraddittorio. Le poche considerazioni sull'impossibile che incontriamo nelle pagine del corso giovanile sulla *Fisica* arricchiscono il discorso, ma lo rendono anche problematico rispetto a ciò che si è detto precedentemente indagando le pagine di un corso della maturità come il *De Deo uno*. Qui, infatti, la chimera non è definita come oggetto reale positivo, ma anzi come l'opposto dell'ente reale; come ciò che non può fare da termine per un atto intenzionale, che non gode di un'unità intrinseca, ma che è intrinsecamente diviso, come si può già inferire da ciò che si trova detto nel corso sulla *Fisica*. È proprio della chimera, infatti, ricevere predicati contraddittori e identificare i due opposti in unità come se fossero lo stesso¹⁵¹.

Premesse queste considerazioni si può dire che Dio ha una connessione essenziale con l'impossibilità della chimera, ma che questa impossibilità deriva dalla potenza di Dio, e non da una sua ipotetica impotenza. Ogni potenza, infatti, o è creata o è increata. La potenza increata è formalmente l'onnipotenza e Dio contiene tutte le creature eminentemente. Alle creature accade diversamente, poiché tutte hanno una qualche impotenza e nessuna di esse contiene formalmente ed eminentemente l'onnipotenza. È un falso segno di impotenza il fatto che l'impossibilità si fondi in Dio e non nella sola ripugnanza della chimera. Anche l'immortalità e l'immutabilità divina ed altre proprietà di quel genere, come l'impossibilità della morte, della mutazione e dell'imperfezione in Dio, derivano dalla stessa perfezione divina, senza che si dia alcuna impotenza. Allora, lo stesso si dovrà dire riguardo a tutte le chimere, poiché, se queste esistessero, Dio sarebbe sempre macchiato da qualche imperfezione¹⁵².

¹⁵¹ *Ibi*, p. 83a, n. 8: «Propriissimum enim chimaere est recipere duo praedicata contradictoria et identificati uni et eidem duo opposita».

¹⁵² ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 171r, n. 53 (f. 250r, n. 65; Schmutz, p. 736): «His sumptis, respondeo Deum habere essentialem connexionem cum chimaerae impossibilitatem et hanc oriri a Deo non ab impotentia, quia Deus nullius verae potentiae defectu habet, cum omnis vera potentia sit creata aut increata. Increata, id est omnipotentiam, formaliter. Continet Deus

L'incapacità di produrre la chimera è per Dio una finta impotenza e la capacità di produrla è una finta perfezione. Per creare la chimera, Dio dovrebbe assurdamente escludere da questa l'impossibilità della verità. L'onnipotenza divina, infatti, è sia causa dell'intelletto che può essere ingannato sia causa dell'impossibilità della chimera. Si manifesta, dunque, anche nell'impossibilità della chimera la potenza divina (*virtus divina*), e non appare alcuna segno di impotenza. Anzi, se la chimera fosse possibile, si dovrebbe arguire in Dio un difetto della potenza produttiva, un intelletto che può essere ingannato, e quindi per davvero – in quell'ipotesi – Dio sarebbe impotente. Ciò che rende possibili le creature è, in ultima istanza, la potenza di Dio, come forma denominante. Allo stesso modo in cui la natura della scienza è quella di rendere "conosciuto" il proprio oggetto¹⁵³.

creaturas omnes eminenter. Secus accidit creaturis quae omnes aliquam impotentiam [omnipotentiam] habent, quia nulla formaliter aut eminenter continet omnipotentiam, quam autem [aut] leve signum sit impotentiae, impossibilitatem fundari in Deo et non in sola repugnantia chimaerae. Argumento est claro, immortalitatem, immutabilitatemque divinam et alia id genus, id est impossibilitatem mortis, mutationis, imperfectionisque divinae quae chimerae sunt, oriri a divina perfectione sine Dei impotentia, eadem est de cunctis chimaeris ratio, quia ab omnibus labe aliqua imperfectionis Deus inficeretur si existerent». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., f. 109r, n. 23 (OP I, p. 177b, n. 23): «Deus habet essentialem connexionem cum impossibilitate omnium, quae de facto sunt chimaerae. Ergo habet essentialem connexionem cum possibilitate rerum quae de facto non sunt chimaerae. [...] Deus habet essentialem connexionem cum mendacii dicti a Deo impossibilitate, cum negatione corruptionis naturae divinae, cum impossibilitate actus fidei negantis Trinitatem. Praeterea habet essentialem connexionem cum negatione simultatis lucis et tenebrarum, quia sicut Deo est essenziale posse facere quicquid non implicat contradictionem, ita est essenziale non posse facere quod implicat contradictionem. Praeterea Sancti Patres docent Deo ratione omnipotentiae omnia esse possible, exceptis iis, quorum effectio argueret in Deo imbecillitatem et impotentiam. At effectio coniunctionis duorum contradictorium lucis v.g. et negationis lucis argueret imbecillitatem et impotentiam in Deo. Nam potestas perfecta est illa, quae efficit re ipsa, quod efficaciter vult, et quae efficit necessariam et inevitabilem positionem voliti efficaciter ab ipsa et impossibilem positionem oppositi. Imbecillitas vero est carentia talis perfectae potestatis. At Deus careret hac potestate, si faceret duo contradictoria, lucem scilicet et negationem lucis».

¹⁵³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 171r, n. 54 (ff. 250r-250v, n. 66; Schmutz, p. 736): «Hinc Deo neganda est virtus productiva chimaerae, nec inde concludes defectum potentiae, quia virtus productiva chimaerae est ficta virtus, non vera potentia est virtus quae excludit a chimaera impossibilitatem veritatis quod repugnat divinae omnipotentiae quae sicut est causa intellectus potentis decipi ita etiam impossibilitatis chimaerae. Elucet ergo in ipsa impossibilitate chimaerae virtus divina, nec vestigium impotentiae apparet. Imo si chimaera esse possible argueremus in Deo defectum potentiae productivae intellectus potentis decipi [defici] tuncque [et tunc] verissime Deus [Deus verissime] esset impotens». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 3, ms. cit., ff. 114r-114v, n. 36 (OP I, p. 180b, n. 36): «Ex nostra sententia sequi, Deum non habere potestatem faciendi chimaeram, sed potius quantum est ex se repugnare Deo efficere identitatem hominis et angeli v.g., ergo Deus habet aliquam impotentiam, ac proinde defectum potentiae, et non est omnipotens. Respondeo, concesso antecedenti, et distinguendo consequens. Deus habet aliquam impotentiam, quae sit privatio verae potentiae terminatae ad rem possibilem fieri, nego consequentiam. Habet aliquam impotentiam, quae est carentia potestatis terminatae ad rem impossibilem fieri, concedo consequentiam. Sed haec impotentia non est simpliciter impotentia, sed potius [...] est carentia imbecillitatis, sicut impotentia, quam habet Deus non moriendi, non mentinedi, et non patiendi resistantiam, quando vult efficaciter aliquid efficere. Et ratio a priori est, quia sicut scientia terminatur ad scibile et ad verum, neque est scientia sed ignorantia pravae dispositionis ea, qua iudicaretur existere duo contradictoria simul aut aliquid essentialiter falsum, aut quae quantum est

L'impossibilità della verità, che un'ipotetica potenza di creare la chimera escluderebbe dalla chimera stessa, è detta, anche da Pérez, "ripugnanza metafisica" (*metaphysica repugnantia*), ma essa non è separabile dalla chimera stessa¹⁵⁴. Ciò non significa, tuttavia, che la chimera non abbia una sua intelligibilità. È possibile, infatti, astrarre dalla chimera e dall'ente la ragione comune "intelligibile"¹⁵⁵, sebbene si tratti di un'intelligibilità paradossale, secondo tutte le implicazioni che sono già state messe in luce.

In altro modo si può esprimere la chimera, secondo il seguente esempio: "l'uomo è brutto". La chimera non possiede un qualche oggetto distinto dalla stessa affermazione e da ciò che compone la proposizione, ovvero dal soggetto e dal predicato. L'unico oggetto posseduto dalla proposizione è l'ente reale e gli estremi della proposizione che sono possibili secondo verità, ma congiunti malamente, nel caso in cui la proposizione sia falsa. Quando quindi si dice che è impossibile l'identità dell'uomo e del brutto, quella impossibilità si predica dell'ente reale o riguardo agli estremi reali, che sono possibili, se presi separatamente, ma impossibili, se presi in composizione tra loro. Affermare che l'uomo è brutto significa ritenere che quella proposizione sia vera e manchi di falsità e di difformità rispetto al proprio oggetto. Tuttavia, la difformità rispetto all'oggetto è essenziale a quella proposizione. Dunque, si afferma ciò che la proposizione essenzialmente nega. Dire che quella proposizione, quando esiste, manca di falsità significa dire che essa esiste e non esiste, il che è impossibile per un'impossibilità in senso composto e non in senso diviso, secondo ciò che si è detto sopra¹⁵⁶.

ex se esset parata ad assentiendum alicui essentialiter falso, id est involventi duo contradictoria, ita vera potentia terminatur ad vere possibile fieri, nec esset potentia, sed imbecillitas illa, quae quantum est ex se, parata est ad faciendum duo contradictoria, est nihil facere, et est conari efficere unam partem contradictionis et non existere ipsam, quod est proprium imbecillitatis, nihilque magis proprium potentiae, quam ita posse ponere suum effectum, ut ipsa positione reddat impossibile in sensu contradictorium ipsius. Adde, sicut de ratione scientiae est reddere suum obiectum scitum, ita de ratione potentiae esse redde suum obiectum possibile fieri».

¹⁵⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De perfectionibus Christi*, Pars I, disp. 1, cap. VI, op. cit., OP II, p. 429a, n. 72: «Non potest chimaera concipi cum praecisione a repugnantia metaphysica, quin instar entis possibilis concipiatur».

¹⁵⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De vitiis et peccatis*, disp. 3, cap. 1, op. cit., OP II, p. 47a, n. 51: «A chimaera et ente vero potest abstrahi ratio communis intelligibilis, et aliae plurimae».

¹⁵⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 3, ms. cit., ff. 115r-115v, n. 39 (OP I, p. 181b, n. 39): «Hanc propositionem *Homo est brutum*, non habere obiectum aliquod distinctum ab ipsa affirmatione et extremis propositionis, imo nullam porpositionem habere pro obiecto, nisi ens reale, extremaque vere possible male coniuncta, si propositio essentialiter sit falsa. Quare quando dicimus, impossibilem esse identitatem hominis et bruti, ea impossibilitas praedicatur de ente reali, sive de

L'affermazione di Tommaso secondo la quale “non si deve dire che Dio non può fare la chimera, ma piuttosto che la chimera non può essere fatta da Dio” deve essere intesa nel modo seguente. La prima proposizione, a meno che non si chiarisca che si sta facendo riferimento a una ripugnanza di tipo logico e all'implicazione dei termini – interpretazione ammessa da Pérez –, può in effetti essere intesa come riguardante un difetto nella potenza di Dio, e quindi un'impotenza. Il che deve essere negato. La seconda proposizione, invece, esclude in modo manifesto quest'ultima conclusione¹⁵⁷.

L'impossibilità della verità o ripugnanza metafisica è il criterio per discernere l'ampiezza sterminata dell'onnipotenza divina, che coincide con l'ampiezza sterminata anche del nostro intelletto. Infatti, non vi è alcunché di ciò che il nostro intelletto può pensare che non sia sottoposto all'onnipotenza divina¹⁵⁸. È pur vero, tuttavia, che vi sono alcune proposizioni con le quali si dice qualcosa che è pensabile da noi, ma che Dio non può fare o che per lo meno, non può permettere, e queste devono essere concesse; mentre sono da negare altre proposizioni con le quali si dice che qualcosa può essere fatto; e sono da negare non in quanto esprimano qualcosa che sfugge assolutamente all'onnipotenza divina, ma poiché in quelle proposizioni è dichiarata l'impossibilità della verità. Si pensi a proposizioni del tipo: “Dio può mentire” e “Dio non può mentire”. Nella prima è indicata una possibilità che è insieme un'impossibilità della verità. La proposizione è dunque essenzialmente falsa. Il suo carattere chimerico si evince dal fatto che quella proposizione indica qualcosa di materialmente possibile, ma di formalmente falso, poiché escluso come falso dall'atto della conoscenza. Nella seconda proposizione, invece, è indicata un'impossibilità, ma tale impossibilità è

extremis realibus in sensu diviso possibilibus, et in sensu composito impossibilibus. Hoc autem ita explico, quia affirmare, hominem esse brutum perinde est, atque affirmare, eam propositionem esse veram et carere falsitate, et difformitate ad suum obiectum. Est autem ea deformitas essentialis propositioni, neque ea caret difformitate, nisi quando non existit. Ergo dicere eam propositionem, quando existit, carere falsitate, perinde est revera, atque si dicas simul existere et non existere, quod quidem impossibile est, sed impossibilitate sensus compositi, non vero impossibilitate sensus divisi».

¹⁵⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit., f. 171r, n. 55 (f. 250v, n. 67; Schmutz, p. 736): «Hinc etiam patet causa illius dicti non est dicendum Deus non potest facere chimaeram, sed modestius dicitur chimaera non potest fieri a Deo. Prima propositio, nisi explicetur de repugnantia logica et terminorum implicatione, quo sensu admitti potest, absolute prolata notat in Deo defectum verae potentiae, et impotentiam quae semper neganda <est>. Secunda hunc sensum manifeste refugit».

¹⁵⁸ *Ibi*, ff. 171r-171v, n. 56 (f. 250v, n. 68; Schmutz, p. 736): «Nihil quod intellectus noster cogitare potest esse impossibile Deo impossibilitate extrahente illud a divinae omnipotentiae latitudine, nam et de chimaeris sit falsum, esse tamen aliquid impossibile Deo impossibilitate veritatis. Attende [at inde] obsecro quam deceat nostra sententia Deum qui asserimus nihil cogitare posse intellectum nostrum quid divina omnipotentiam subterfugiat et quod non possit fieri aut saltem praemitti a Deo».

l'esclusione dell'impossibilità della verità, ossia l'affermazione di una verità. L'impossibilità è riconosciuta, dunque, come tale¹⁵⁹.

Riguardo al problema posto da queste proposizioni, si chiede Pérez, che cosa si risponderà una volta ammessa la sentenza secondo la quale la chimera si distingue da ogni ente possibile? È per evitare queste difficoltà che si manifestano nel linguaggio che Pérez ha rifiutato nella *Logica* la sentenza che distingue la chimera dall'ente possibile, attribuendole, almeno materialmente il carattere di oggetto possibile, sebbene questa possibilità sia poi riconosciuta come falsa nell'atto del conoscere (il formale della chimera). Chi accetta la sentenza che distingue la chimera dall'ente possibile, si ritroverà in un vicolo cieco, poiché in quella sentenza, sia la materia della proposizione sia la sua forma dicono di una impossibilità. Se stiamo soltanto alla materia della proposizione, chi sostiene che la chimera è l'opposto dell'ente possibile, risponderà che la chimera non è oggetto di una potenza vera o che la capacità di produrre la chimera è finta, cioè è un difetto di capacità. Se, infatti, quella potenza ponesse la chimera nella realtà (*a parte rei*), distruggerebbe sia se stessa sia la chimera, poiché da un tale atto seguirebbero due esiti tra loro contraddittori. Ma se stiamo al complesso della chimera come sintesi di forma e materia, bisogna dire – nella prospettiva ora evocata – l'impossibilità della materia è immediatamente negata dal formale della chimera, cioè dall'atto di conoscenza che riconosce in quella materia l'impossibilità della verità. Si viene, dunque, a produrre una situazione nella quale l'impossibilità della verità (il formale) nega l'impossibilità propria del materiale, dando per risultato l'impossibilità di verità di una impossibilità, ovvero una possibilità. Per questo motivo chi definisce la chimera come opposto dell'ente possibile, dovrà anche rispondere che è arrogante dire che Dio non può fare la chimera, poiché ciò denota una mancanza di vera capacità; che non è assurdo che qualcosa che può essere pensato non possa essere fatto da Dio e che è per ripugnanza logica che Dio non può produrre quanto è da Lui per ripugnanza logica,

¹⁵⁹ *Ibi*, ff. 171r-171v, n. 56 (f. 250v, n. 68; Schmutz, p. 736): «Attende obsecro quam deceat nostra sententia Deum quia asserimus nihil cogitare posse intellectum nostrum quod divina omnipotentiam subterfugiat et quod non possit fieri aut saltem permitti a Deo. Observandum tamen est concedendas esse quasdam propositionem, quibus dicitur aliquid cogitabile a nobis non posse fieri a Deo, negandas alias quibus dicitur posse fieri non quia absolute aliquid fugiat divinam omnipotentiam, sed quia illis significatur impossibilitas veritatis quod saepe verum est his possibilitas excludens impossibilitatem veritatis quod saepe falsum tales sunt hae propositiones: *chimaera non potest fieri a Deo*, *chimaera potest fieri*, *Deus potest mentiri*, *Deus non potest mentiri*, qui [quae] affirma<n>t excludunt impossibilitatem veritatis chimaere quod falsum, qui [quae] negant illam statuunt quod verum. Nam chimaera includit propositionem essentialiter falsam. Vide quae dixi in logica loco citato».

non per impotenza. È, infatti, assurdo dire che Dio non ha la capacità di mentire e che non può distruggere la sua divinità o che non può produrla¹⁶⁰.

L'obiettivo polemico di Pérez è probabilmente la posizione scotista, che riduce l'impossibilità della chimera alla semplice ripugnanza dei termini, indipendentemente o meno da un intelletto che giudichi di quella ripugnanza. Al contrario, nella dottrina pereziana tutto deve essere sottoposto a un pensiero, anche ciò che si costituisce paradossalmente come chimerico. Non solo, dunque, il possibile non sarebbe tale senza Dio onnipotente e onnisciente, ma nemmeno l'impossibile sarebbe tale senza l'atto di un pensiero che lo riconosca come impossibile per un'impossibilità di verità o per ripugnanza metafisica. La semplice ripugnanza logica, non può pretendere di essere ripugnante di per sé, ma è sempre ripugnante per altro, ossia come connessa essenzialmente con Dio.

La tesi scotista che fa dell'impossibile logico, come del possibile logico, qualcosa che può essere definito autonomamente rispetto al pensiero di Dio, dà luogo a un caso notevole di eterogenesi dei fini. Puntando sulla semplice non contraddittorietà astratta, per dare ragione della possibilità delle cose, finisce per cadere in un esito autocontraddittorio. A nostro avviso, i motivi per i quali Pérez può rivolgere questa critica alla dottrina scotista del possibile sono due. Il primo motivo è legato alla concezione della logica nel pensiero pereziano, ma è anche di ordine teoretico. Affermare, infatti, che vi sia una possibilità e una impossibilità logica indipendenti dal pensiero è qualcosa di assurdo per lo statuto che la logica assume all'interno del pensiero pereziano.

L'oggetto della logica è, infatti, l'ente di ragione, ossia l'apparire di ciò che appare, il quale non può essere mai disgiunto dal proprio contenuto. Dire "possibilità logica" o "impossibilità logica" sarà equivalente a dire la "possibilità che appare" o l'"impossibilità che appare". La possibilità e l'impossibilità sono, dunque, già all'interno dell'apparire, senza possibilità di uscirne. Stare fuori dall'apparire

¹⁶⁰ *Ibi*, f. 171r, n. 57 (pp. 250v-251r, n. 69; Schmutz, p. 736): «sed quid respondebimus admissa sententia distinguente chimaeras ab omni ente possibili? Ego iam pridem [pridie] propter has angustias reieci illam sententiam, sed tamen si cui illa placuerit, respondeat chimaeram non esse obiectum potentiae verae, virtutem productivam chimaerae esse fictam et potius fore defectum virtutis, illa enim si poneret chimaeram a parte rei et se et chimaeram destrueret, sequeretur enim duo contradictoria. Respondeat enim dici tam modeste Deus non potest facere chimaeram quia notatut defectus verae virtutis, non esse absurdum aliquid excogitari posse quod non possit fieri a deo et quod Deus non possit quantum ex se producere ex repugnantia logica non ex impotentia, quod enim absurdi est dicere Deus non habet virtutem mentiendi nec potest suam perimere divinitatem, imo nec producere».

significherebbe, infatti, non poter essere portate a parola. E del resto, affinché vi sia ripugnanza dei termini è necessario che vi sia un pensiero che riconosca tale ripugnanza. Diversamente, quest'ultima non potrebbe nemmeno manifestarsi come tale. La tesi pereziana che distingue una dimensione materiale e una dimensione formale della chimera, ha le sue ragioni nell'impossibilità di pensare implicitamente le ragioni dell'essere come estranee alle ragioni del pensiero. La chimera è certo un oggetto impossibile, ma come complesso della materia e della forma, non come semplice materia indipendente dalla forma, ovvero indipendente dall'atto del conoscere. Diversamente, non si potrebbe dar ragione della ripugnanza intrinseca della chimera, né dell'impossibilità che essa possa essere creata da Dio e, infine, non si saprebbe negare nemmeno l'opposto, ovvero che Dio sia in grado anche di fare l'impossibile. L'onnipotenza divina, in quanto non si distingue dalla scienza divina è la forma universale di ogni materia, esprimibile attraverso un giudizio, la quale giudica della verità e della falsità del giudizio stesso, denominandolo come "possibile" e, quindi come "intelligibile" o come "impossibile", ovvero come "non intelligibile".

Giustamente Pérez parla di una impossibilità di verità per la chimera nel senso di una ripugnanza metafisica. Sappiamo, infatti, che la forma universale del conoscere è la forma di ogni verità e coincide con l'evidenza metafisica. D'altra parte, sappiamo anche che la metafisica si occupa dell'ente intelligibile, dunque potrà anche indagare l'ambito di ciò che intelligibile non è, ossia di ciò che possiede un'impossibilità di verità, o dell'impossibile metafisico.

Il secondo motivo per il quale la tesi scotista dà luogo a un caso di eterogenesi dei fini è di ordine storico. La prova di questo si può individuare nella linea Scotto-Ockham. Il sesto argomento contrario alla connessione essenziale tra Dio e i possibili è, infatti, la riproposizione della posizione scotista. L'argomentazione dell'obiezione è piuttosto articolata e Pérez risponde punto per punto.

La tesi è la seguente: Dio rimarrebbe onnipotente anche se le creature fossero impossibili. Quindi, non si dà una connessione essenziale tra Dio e i possibili¹⁶¹. L'antecedente si dimostra secondo quattro diverse argomentazioni che riportiamo insieme alle rispettive risposte di Pérez.

¹⁶¹ *Ibi*, f. 171v, n. 58 (f. 251r, n. 70; Schmutz, p. 737): «Obiiciunt sexto Deus maneret innipotens quamvis creaturae esset impossibiles, ergo».

1) L'onnipotenza è la potenza di fare qualsiasi cosa non implichi contraddizione e se non implica contraddizione e si distingue dal Primo ente. Per cui il concetto di onnipotenza rimarrebbe invariato, anche se le creature implicassero contraddizione¹⁶².

Pérez risponde che, qui, l'onnipotenza è mal definita, come se fosse una capacità condizionata. Al contrario, l'onnipotenza è la capacità produttiva di tutti gli effetti possibili in senso assoluto, e può essere anche definita come la capacità produttiva di tutto ciò che può essere prodotto da essa, di modo che tutto ciò che non è producibile da essa, non sia producibile da alcuna altra potenza. Si può dire anche che l'onnipotenza è la virtù produttiva di tutte le cose che non implicano contraddizione in senso assoluto e si distinguono dal Primo ente. Ma tutte queste definizioni di onnipotenza non potrebbero essere salvate se le creature fossero impossibili¹⁶³.

2) L'onnipotenza precede per natura la possibilità delle creature; ma ciò che precede per natura può stare senza ciò che lo segue¹⁶⁴. A questa argomentazione Pérez risponde distinguendo la duplice possibilità delle creature che già conosciamo. Una è la possibilità attiva che non si distingue dall'onnipotenza. In questo senso, l'onnipotenza non precede la possibilità attiva. L'altra possibilità è la possibilità passiva che non si distingue dall'entità delle creature. Se le creature esistono in atto, questa possibilità è posteriore per natura rispetto alla onnipotenza divina; ma, se le creature non esistono è posteriore per natura in modo possibile (*possibiliter*) e in modo condizionato (*conditionate*) dall'ipotesi che Dio le voglia produrre¹⁶⁵.

¹⁶² *Ibi*, f. 171v, n. 58 (f. 251r, n. 70; Schmutz, p. 737): «Probatur antecedens. Primo quia omnipotentia est potentia faciendi quidquid non implicat contradictionem et distinguitur a Primo ente si non implicat, qui conceptus illesus [*Ms. illisus*] maneret quamvis creaturae implicarent contradictionem».

¹⁶³ *Ibi*, f. 172r, n. 59 (f. 251v, n. 71; Schmutz, p. 737): «Nego antecedens. Ad prima probationem, respondeo non eo modo explanandam divinam omnipotentiam quasi condicionata sit virtus, sed potius hac ratione: omnipotentia est virtus productiva omnium effectum absolute possibilium, imo et ita posset explanari, omnipotentia est virtus productiva omnium quae ab ipsa produci potest ita ut nihil quod ab ipsa producibile non sit, sit ab ulla alia potentia producibile. Ita etiam posset explanari omnipotentia est virtus productiva omnium quae absolute non implicat contradictionem et distinguuntur a primo ente. Hae autem omnes definitiones salvari non potest si creaturae essent impossibiles». ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., f. 108v, n. 21 (OP I, p. 177a, n. 21): «Deum esse omnipotentem non est posse facere aliquid, si non implicaverit contradictionem, sed posse facere quicquid absolute non implicat contradictionem, ac proinde idem omnino est dicere, *Deus est omnipotens*, atque dicere, *Deus potest facere omnia, quae possunt fieri*. Quare impossibile est Deum esse omnipotentem, quin possint omnia fieri a Deo, ac proinde quin omnia sintabilia Deo».

¹⁶⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 8, ms. cit., f. 171v, n. 58 (f. 251r, n. 70; Schmutz, p. 737): «Omnipotentia prior est natura creaturarum possibilitatem. Quidquid autem prius est natura potest esse sine posteriori».

¹⁶⁵ *Ibi*, f. 172r, n. 60 (f. 251v, n. 72; Schmutz, 737): «Ad secundam respondeo duplicem esse possibilitatem creaturarum. Altera est activa nec distinguitur ab omnipotentia, hac possibilitate divina omnipotentia non est prior. Altera est passiva nec distinguitur ab entitate creaturarum, haec si existant

Nel caso in cui ci si chiedesse intorno alla precedenza del seguente futuro condizionato: “le creature esisteranno, se Dio le vorrà produrre”, rispetto al fatto che Dio è onnipotente, bisognerà rispondere in modo articolato. Se si parla di un’onnipotenza radicale (*omnipotentia radicalis*), ovvero dell’Essenza divina, questa precede il futuro condizionato. Infatti, quel futuro condizionato sarà vero, soltanto a condizione che Dio esista. Ma se si intende l’onnipotenza come formale e prossima (*omnipotentia formalis et proxima*), la risposta va lasciata ai teologi (*hanc rem theologis relinquendam*). Si deve dire, invece, che Dio precede necessariamente quel futuro condizionato, poiché, sebbene quella conseguenza (“le creature esisteranno, se Dio vorrà produrle”) possa essere convertita dicendo che “Dio vorrà produrre le creature, se le creature esisteranno”, tuttavia l’Essenza divina precede ed è distinta dall’essenza del futuro ed è quindi posta come la vera condizione dell’esistenza delle creature. Se si attua la conversione della conseguenza, quel futuro condizionato è identificato con la parte non condizionata, cioè assoluta, ma rimane comunque posteriore perché è conseguenza metafisica, per dir così, dell’esistere di Dio¹⁶⁶.

Ciò che si dice riguardo alla posteriorità della possibilità passiva vale anche per l’impossibilità passiva della chimera, tenendo conto specialmente della sentenza sulla natura della chimera che, in questo contesto, Pérez definisce in un modo del tutto collimante con la nostra interpretazione. La chimera, infatti, è la possibilità dell’oggetto reale e di una conoscenza essenzialmente falsa. Per questo si può dire che sia una specie di possibilità mescolata all’impossibilità della verità (*species possibilitatis admixta impossibilitate veritatis*)¹⁶⁷.

3) Dio avrebbe il potere di produrre la chimera, se essa fosse possibile. Dio, infatti, potrebbe produrre la chimera, data quella ipotesi, quindi l’onnipotenza divina non

creaturae actu est potestior natura quam divina omnipotentia, si enim existant est posterior natura possibiliter et conditionate ex hypothesi quod Deus velit eas producere».

¹⁶⁶ *Ibi*, f. 172r, n. 60 (n. 72, f. 251v-252r, n. 72; Schmutz, p. 737): «Sed rogas quod est prius hoc futurum conditionatum, scilicet: *creaturas existituras esse si Deus eas voluerit produce an Deum esse omnipotentem?* Respondeo si loquam de omnipotentia radicali, id est de essentia divina hanc esse priorem, illo futuro conditionato. Verum enim est ideo erit futurum illud conditionatum quia Deus existit. At si loquemur de omnipotentia formali et proxima hanc rem theologis esse relinquendam. Dicendum vero esse Deum prius necessario illo futuro conditionato quia quamvis convertatur consequentia, tamen essentia divina est prior et distincta ab essentia futuri, et quia illud futurum conditionatum est identificatum cum absoluto quod est posterius in existendi consequentia quam Deus».

¹⁶⁷ *Ibi*, f. 172r, n. 60 (n. 72, f. 252r; Schmutz, p. 737): «Quod dicimus de posterioritate possibilitatis passivae dicimus etiam de impossibilitate passiva chimaerae praesertim cum iuxta nostram sententiam impossibilitas chimaerae sit vere possibilitas obiecti realis et cognitionis essentialiter falsae, ac proinde est species possibilitatis admixta impossibilitate veritatis».

determina di per sé che qualcosa sia una chimera e che qualcosa non lo sia, ma il criterio di determinazione è altrove. Altrimenti, Dio di per sé non avrebbe alcuna capacità verso la chimera¹⁶⁸.

Anche questa argomentazione punta a porre una frattura tra l'onnipotenza divina e la possibilità delle creature. L'onnipotenza divina non sarebbe dunque «la sola misura del possibile»¹⁶⁹, ma il criterio dovrebbe essere cercato “fuori” da Dio. Da quello che si è detto, spiega Pérez, l'idea che Dio abbia una capacità di produrre la chimera a partire dall'ipotesi che essa sia possibile, si fonda su un'ipotesi impossibile. Non solo ogni possibile è tale perché è producibile da Dio, ma anche perché la capacità produttiva di Dio non è condizionata. Inoltre, la conseguenza che fa derivare la capacità produttiva dall'ipotesi della possibilità della chimera, richiederebbe l'assoluta possibilità della condizione. Se tutto si riducesse a semplice concatenazione di condizione e condizionato, senza riguardo per la realtà delle cose – l'inconsistenza dell'assurdo – si potrebbe sostenere che Dio è prodotto da un discorso umano attraverso una conseguenza corretta. Quindi, Dio potrebbe essere causato dall'intelletto umano e nell'uomo ci sarebbe una capacità produttiva condizionata di Dio. Analogamente, dalla stessa ipotesi deriva che l'Essenza divina sia qualcosa di producibile per mezzo di una causa efficiente, quindi l'Essenza divina potrebbe produrre se stessa. Infatti, l'Essenza divina può produrre qualsiasi cosa sia producibile per mezzo di una causa efficiente¹⁷⁰. Un Dio sotto condizione, per giunta sotto la condizione che l'impossibile sia possibile, è un Dio che può essere prodotto dall'intelletto umano, ma è anche un Dio che può essere causa efficiente di se stesso. Tutti esiti evidentemente assurdi.

¹⁶⁸ *Ibi*, f. 171v, n. 58 (f. 251r, n. 70; Schmutz, p. 737): «Deus habet potentiam productivam chimaerae si ipsa esse possibilis, possit enim data hypothesi illa Deus chimaeram producere, ergo divina omnipotentia non determinat secundu se, ut hoc sit chimaera illud non sit, sed spectat, ut deteminetur, aliunde. Aliqui Deus secundum se nullam haberet virtutem ad chimaeram».

¹⁶⁹ L'espressione è di Jacob Schmutz. Cfr. J. SCHMUTZ, *La querelles des possibles*, op. cit., t. II, p. 711.

¹⁷⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit, f. 172r-172v, n. 61 (f. 252r, n. 73; Schmutz, pp. 737-738): «Ad tertiam respondeo Deum habere virtutem productivam chimaerae ex hypothesi quod ipsa esset possibilis, in ordine ad consequentias et discursus nostras precedentes <est> ex hypothesi impossibile et ex eo quod omne possibile distinctum a Deo est producibile a ipso non tamen quae sit virtus vera conditionata. Haec enim petit absolutam possibilitatem conditionis alioqui quia ex hypothesi impossibili Deus est discursus humanus sequitur per bonam consequentiam ergo Deus causari potest ab intellectu humano, fieret in homine esse virtutem productivam conditionatam Dei. Similiter ex hac hypothesi essentia divina est quid per effectiorem producibile, sequitur per consequentiam ergo essentia divina se potest producere. Nam quidquid producibile èer effectiorem essentia divina potest producere [potest. Producere]. Quis tamen dicat divinam essentiam habere virtutem se producendi et ad id non repugnantiam quantum est ex se?». Cfr. ID., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 3, ms. cit., ff. 113r-113v, 34 (OP I, p. 180a, n. 34).

4) Anche se Dio fosse impossibile, le creature possiederebbero la loro possibilità passiva, per il fatto che, per essenza, potrebbero essere prodotte, se Dio fosse possibile. I termini “animale” e “razionale” continuerebbero a non contraddirsi tra loro, anche se Dio fosse impossibile. Quindi, allo stesso modo, anche se le creature fossero impossibili, Dio potrebbe avere di per sé la capacità di produrre le creature¹⁷¹.

Anche la quarta argomentazione tenta di porre una distinzione netta tra Dio e i possibili, ponendo l'ipotesi del Dio impossibile. Pérez risponde che, se quell'argomentazione fosse vera, “animale” e “razionale” sarebbero tra loro contraddittori. Infatti, “razionale” dice nel suo concetto essenziale l'assoluta possibilità di essere prodotto da Dio e l'essenziale dipendenza dallo stesso. Lo stesso vale per “animale”. Se Dio fosse impossibile, “animale” potrebbe essere “razionale” e non potrebbe esserlo. Potrebbe esserlo, poiché ciò è supposto all'inizio dell'obiezione, ma potrebbe anche non esserlo, poiché non potrebbe essere assolutamente possibile e dipendente da ciò che “razionale” include nel suo concetto essenziale¹⁷².

Nel *De scientia Dei* l'ipotesi di un'onnipotenza condizionata dalla possibilità della creature viene ridiscussa con un'ulteriore argomentazione. Essere onnipotente significa poter produrre tutte le creature; ma il poter produrre tutte le creature si connette essenzialmente con la possibilità delle creature. Quindi, è vero che vi è una connessione essenziale tra l'onnipotenza e le creature possibili. Tuttavia, in questo argomento alcuni vorrebbero vedere un Dio condizionato nella sua onnipotenza dalla possibilità delle creature individuata nella non-contraddittorietà, poiché ritengono l'onnipotenza come la capacità di fare tutto ciò che non implichi contraddizione¹⁷³.

¹⁷¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 3, ms. cit. ff. 171r-171v, n. 58 (f. 251r, n. 70; Schmutz, p. 737): «quamvis Deus esset impossibilis creaturae haberet suam possibilitatem passivam ut quantum est ex se, possent produci si esset possibilis Deus».

¹⁷² *Ibi*, f. 172v, n. 62 (ff. 252r-252v, n. 74; Schmutz, p. 738): «Ad quartam negatur antecedens. Dico enim implicaturos tunc [tunc implicaturos] contradictionem hos terminos animal rationali et ratio est quia rationale dicit in suo conceptu essentiali absolutam possibilitatem ut producatur a Deo et essentialem dependentiam ab ipso ergo animal posset esse rationale et non posset esse. Posset esse, quia id supponitur. Non posset esse quia non posset esse absolute et dependens ab eo quod essentialiter includit rationale».

¹⁷³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 5, a. 5, cap. 2, ms. cit., ff. 107r-107v, n. 17 (OP I, p. 176b, n. 17): «Eam sic formo, Deus essentialiter est omnipotens, ut nullus Catholicus negat, ergo essentialem connexionem habet cum possibilitate creaturarum. Consequentia probatur, quia esse omnipotentem est posse producere omnes creaturas. At posse producere omnes creaturas connectitur essentialiter cum posse produci creaturas ipsas, id est cum ipsa possibilitate creaturarum. Ergo etc. Respondent adversarii Deum esse omnipotentem non esse posse producere creaturas absolute cum respectu ad ipsas absolute, sed posse producere quantum est ex parte Dei cum respectu conditionato, quia omnipotentia est virtus faciendi quicquid non implicat contradictionem, quod perinde, atque posse producere creaturas si non implicat

Ammettere che l'onnipotenza sia una capacità condizionata (*virtus conditionata*) comporta il ritenere che l'intelletto divino non conosca essenzialmente tutto il conoscibile, ma conosca i suoi oggetti come qualcuno che cerchi e non come qualcuno che già possieda, per usare l'immagine plotiniana. Se, infatti, l'onnipotenza fosse condizionata dalla non-contraddittorietà dei suoi oggetti, Dio saprebbe della condizione, conoscerebbe il fuoco o l'uomo fino alle differenze ultime, sapendo che Egli possiede la capacità essenziale di produrre il fuoco o l'uomo, a condizione che entrambi non implicino contraddizione. Ora, o la scienza divina vede nel concetto del fuoco o dell'uomo o di altro due predicati contraddittori o non li vede. Nel primo caso, ciò è impossibile che avvenga, poiché il fuoco o l'uomo sono *de facto* possibili e se Dio vedesse nei loro concetti la contraddizione vedrebbe il falso¹⁷⁴. Quindi, occorre ammettere che Dio non vede in quei concetti la contraddizione e che a Dio ripugna essenzialmente l'affermare che l'essenza del fuoco o dell'uomo implicino contraddizione. La conoscenza del fuoco o dell'uomo o di qualunque altro possibile *de facto* è qualcosa che appartiene alla stessa Essenza divina, e non qualcosa che Dio giunga a possedere successivamente. La connessione essenziale è, infatti, presenza intenzionale di tutti i concetti che rappresentano un qualche possibile, poiché sono costituiti dalla connessione essenziale reciproca di tutti i predicati della cosa. Ma ciò che è presenza intenzionale di tutto ciò che è intenzionalmente presente è innanzitutto Dio. In questo senso, onnipotenza e possibilità sono lo stesso¹⁷⁵.

contradictionem. Quare sive implicit, sive non implicit, Deus nihilominus suam omnipotentiam retinebit».

¹⁷⁴ *Ibi*, f. 107v, n.18 (OP I, p. 176b, n. 18): «Sed contra, quia si conceditur Deo essentialiter hanc virtutem quasi conditionatam. Ergo necesse est concedere Deum habere essentialiter scientiam, qua cognoscat se habere hanc virtutem quasi conditionatam et respectum hunc, quam appellas conditionatum. Et cum scientia divina non sit confusa, sed penetret ultimas differentias, cognoscat plane Deus cognitione sibi essentiali se habere virtutem producendi ignem, si ignis non implicat contradictionem et producendi hominem et sic de reliquis. Nunc igitur sic argumentor vel scientia illa divina videt in igne v. gr. ut concepto per illam scientiam includi duo praedicata contradictoria essentiam ignis constituentia vel non videt? Quod perinde est, atque si dicerem vel ignis ut est obiectum illius scientiae includit in suo conceptu formali duo praedicata contradictoria, sicut coniunctio lucis et tenebrarum et identitas hominis et bruti, aut non includit? Primum dici nulla ratione potest, quia inde sequeretur, ignem de facto implicare contradictionem. Planum enim est non esse alium conceptum ignis, quam illum, qui obiicitur illi scientiae essentiali Deo. Si ergo ille conceptus involvit duo contradictoria essentia ignis, ac proinde est impossibilis simpliciter, quod est absurdum».

¹⁷⁵ *Ibi*, f. 107v-108r, n. 19 (OP I, pp. 176b-177a, n.19): «Dicendum igitur est, scientiam illam non videre in igne duo praedicata contradictoria inclusa in ipsius essentia, ac proinde neque ignem, quatenus obiicitur illi scientiae involvere duo praedicata contradictoria. Ergo Deo essentialiter repugnat affirmare essentiam ignis involvere duo praedicata contradictoria. Probo hanc consequentiam quia essentia ignis est conceptus ille obiectivus, quem Deus sibi repraesentat essentialiter, id est per illa scientia, quae est essentialis Deo et ignem repraesentat. At Deo essentialiter repugnat affirmare illum conceptum

Dalle cose dette sulla connessione essenziale tra Dio e la possibilità dei possibili, da un lato, e tra Dio e l'impossibilità degli impossibili, dall'altro lato, risulta che il punto centrale è sempre quello introdotto all'inizio della nostra indagine sul pensiero pereziano. Se la connessione essenziale è presenza intenzionale, ciò significa che la conoscenza di Dio non potrà essere indifferente al carattere incontraddittorio dei possibili e al carattere autocontraddittorio degli impossibili, ma avrà una perfetta determinazione verso la non implicazione della contraddizione, nel caso dei possibili, e verso l'implicazione della contraddizione, nel caso degli impossibili¹⁷⁶.

Infine, bisogna precisare che l'impossibilità della chimera non si oppone per contraddizione alla possibilità delle creature. Infatti, possibilità dei possibili e impossibilità degli impossibili coesistono in Dio, evento che non potrebbe verificarsi se possibilità e impossibilità fossero tra loro opposti per contraddizione¹⁷⁷.

5.8. Esistenza e possibilità: alcuni sviluppi nel De voluntate Dei

Ci si è già soffermati lungamente sul tema dell'Essenza divina come a priori veritativo e come ragione sufficiente di tutto ciò che esiste; considerando l'esistenza sia in senso largo – ciò che permette a qualunque essenza di stare *extra nihil* – sia in senso stretto, come attualità esercitata dell'ente reale.

obiectivum involvere duo praedicata contradictoria. Ergo Deo essentialiter repugnat affirmare essential ignis involvere duo praedicata contradictoria [...]. Quare de essentia Deis est, ut ille conceptus obiectivus non involvat in se duo contradictoria, id est de essentia Dei est, ut essentia ignis v.g. non involvat duo contradictoria, sed possibilis sit». *Ibi*, ff. 108r-108v, n. 20: «De essentia Dei est affirmare de illo conceptu obiectivo ea omnia, quae in illo essentialiter ea, quae eius essentia non includit formaliter totam essentiam ignis et nullo modo includit duo praedicata contradictoria. Ergo de essentia Dei est affirmare illum conceptum ignis esse totam essentiam, et negare includere duo praedicata contradictoria. At hoc negare idem omnino est, atque negare, ignem esse impossibilem, ac proinde de eius essentia est affirmare igne esse possibilem».

¹⁷⁶ *Ibi*, ff. 109v-110r, n. 25 (OP I, p. 178a, n. 25): «Deo essenziale est habere repugnantiam faciendi coniunctionem lucis cum tenebris, si id implicet contradictionem, ac proinde, et habere scientiam talis repugnantiae est ei essenziale. [...] Quis non videat esse ridiculum creadere illam scientiam esse indifferentem ut implicet et non implicet contradictionem? Quilibet enim intellectus eo ipso, quod apprehendat coniunctionem lucis et negationis lucis, perspicue ex terminis ipsis videt illam implicare contradictionem, Non igitur est indifferens, sed determinata ad implicandum contradictionem. Itaque Deus habet essentialem connexionem cum aliquo conceptu obiectivo coniunctionis lucis et negationis lucis, quo posito nulla restat indifferentia ad implicandum contradictionem, sed perfecta determinatio, ac proinde non solum habet Deus repugnantiam conditionatam faciendi illam coniunctionem, sed absolutam».

¹⁷⁷ *Ibi*, f. 114v, n. 37 (OP I, p. 180b, n. 37): «Impossibilitatem chimaerae non esse negationem oppositam possibilitati creaturarum possibilium, quod est evidens, quia utraque de facto existit simul, et potentia producendi creaturas coniungitur in uno subiecto, scilicet in Deo cum impotentia producendi chimaeram».

A ben vedere, il destino dei due tipi di esistenza segue quello dei due tipi di possibilità che Pérez ha iniziato a distinguere fin dal corso sulla *Fisica*. All'esistenza in senso largo corrisponde, infatti, la possibilità attiva, la quale non è indipendente dall'Essenza divina, ma coincide con essa; in virtù del fatto che la possibilità attiva è la stessa onnipotenza di Dio. All'esistenza in senso stretto corrisponde, invece, la possibilità passiva. Nell'ente creato attualmente esistente l'essenza (possibilità passiva) e l'esistenza in esercizio non si distinguono realmente, ma soltanto secondo ragione.

Pérez considera come assolutamente certe due dottrine metafisiche che in parte abbiamo già visto. La prima dice che l'esistenza attuale è l'ultima attualità della cosa, in quanto quest'ultima esiste *extra nihil*. Ciò significa che l'esistenza deve essere considerata come attuante e determinante, non come una potenza determinabile per mezzo di un altro predicato essenziale. Questo risulta evidente, se si considerano le cose create. Prima di attribuire ad esse l'esistere in atto, si procede attribuendo loro i predicati essenziali, mediante quelle proposizioni che enunciano le verità sempiterne riguardo alle essenze. Se non che, questa dottrina della precedenza gnoseologica dell'essenza rispetto all'esistenza non vale soltanto per le cose create, ma universalmente, poiché il modo di predicare l'esistenza è dato dalle proposizioni *de secundo adiacente*, nelle quali il soggetto è la totalità della cosa con tutti i suoi predicati essenziali e il predicato è la stessa esistenza attuale. Ora, questo ultimo predicato dev'essere considerato come l'ultima forma o atto del soggetto¹⁷⁸, perché, sembra dire Pérez, fino a quando non si ha conoscenza dell'essenza del soggetto non si può dire che esso esiste attualmente. Le proposizioni *de secundo adiacente* mostrano nella loro struttura il fatto che, secondo la considerazione del nostro intelletto, l'esistenza attuale è l'ultimo atto della cosa. Quando un certo predicato non indica un atto, è sì significato come predicato in senso proprio, ma in modo tale da entrare in composizione con un altro predicato che esprima la differenza specifica e che porti alla costituzione di una

¹⁷⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., p. 232a, n. 54: «Duo supponenda sunt in metaphysica certissima. Primum est, existentiam actualem esse ultimam actualitatem rei, ut existentis extra nihil, quod nihil aliud significat, quam iuxta naturalem intelligendi rationem, existentiam considerari debere ut actuantem et determinantem, non ut potentiam determinabilem per aliud praedicatum essenziale, quod in rebus creatis est evidentissimum, quia prius per propositiones sempiternae veritatis, tribuimus rei omnia sua praedicata essentialia, quam de illa praedicemus existere actu. Sed et universum id ostendi potest, quia proprius modus praedicandi existentiam exercetur per propositiones, quas vocant de secundo adiacente, in quibus tota res cum omnibus suis praedicatis essentialibus est propositionis subiectum, existentia ipsa praedicatum, ut quando dicimus *lux est*. At perspicuum est praedicatum considerati ut formam et actum subiecti».

qualche specie. Ciò succede quando diciamo, ad esempio, ‘l’uomo è animale’. Il predicato “animale” è predicato in senso proprio, ma immediatamente fa sorgere la domanda sul tipo di animalità che caratterizza l’uomo. Per le proposizioni *de secundo adiacente*, invece, una tale domanda non può sorgere, poiché quando si dice “la luce è” non vi è più posto per altre domande sulla differenza specifica. Non si possono aggiungere altri predicati, e il predicato “è” deve essere considerato come non sottraibile dalla composizione con il soggetto, in quanto quella è l’ultima composizione della cosa con se stessa¹⁷⁹. Si badi bene che ciò che stiamo dicendo riguardo all’esistenza vale per entrambi i significati nei quali quest’ultima può essere intesa.

L’esistenza non va, quindi, considerata come un predicato comune contraibile mediante una qualche differenza che sarebbe l’ultimo atto. Pérez considera scorretto questo modo di trattare l’esistenza, poiché questa non può che essere considerata come come l’ultimo atto che si aggiunge a un soggetto composto di caratteristiche essenziali, delle quali inevitabilmente l’intelletto è portato a decretare o meno l’esistenza¹⁸⁰. L’esistenza è innanzitutto la stessa connessione dei predicati essenziali, sia essa o meno esercitata concretamente.

L’unica “differenza” che contrae l’esistenza *in communi* è il soggetto di cui l’esistenza si predica; allo stesso modo nel quale il bianco *in communi* si divide, ad esempio, nell’uomo bianco e nel cavallo bianco. La determinazione dell’esistenza, quindi, può avvenire sempre *ex parte subiecti* e mai *ex parte praedicati*. Per questo, una volta concepita la natura dell’animale esistente, affinché si concepisca anche la differenza che determina l’esistenza, è sufficiente intendere di quale tipo di animale si

¹⁷⁹ *Ibi*, p. 232a, n. 55: «Adde, et ipsis propositionibus de secundo adiacente, quas natura constituit ad praedicandam existentiam rei in se aperte ostendi existentiam esse ultimum actum secundum considerationem nostram, quia quando aliquod praedicatum non est actus, significatur ex parte praedicati modo apto, ut fiat additio differentiae constituentis cum praedicato illo speciem aliquam: ut si dicas, *homo est animal*, ita significatur animal, ut statim fieri possit ea quaestio, quale animal est homo, an rationale, an irrationale? Quae quaestio inepte proponeretur in propositione de secundo adiacente. Si enim dicis, *lux est*, quomodo illi quaestioni relinquatur locus? Quae haud dubie exigit, ut praedicatum abiungi a subiecto possit et absolute considerari, cum tamen id, quod exprimitur per vocem *est* non possit a compositione avelli, cum sit ipsa compositio ultima rei secum in dictis propositionibus».

¹⁸⁰ *Ibi*, p. 232a, n. 56: «Dices existentiam saepe concipi ut praedicatum commune contrahibile per differentias, ergo non est ultimus actus. Respondeo primo, illum modo concipiendi non esse <naturalem, sed> esse quasi violentum et alienum a modo debito ipsi existentiae. Cuius signum est inventa differentia rei conceptae prius in communi, ut existentis, v.g. animalis existentis, statim intellectum constituere ex animali et differentia inventa subiectum integrum, de quo praedicet existentiam. Patet ergo existentiam praedicari ut actum totius rei, non ut actum ipsius in communi conceptae iuxta naturalem significationem».

sta parlando, ovvero basterà determinare meglio il soggetto, e allora si potrà predicare compiutamente l'esistenza di quell'animale¹⁸¹.

L'esistenza non è un genere che possa ricevere delle differenze specifiche, ma può essere contratta soltanto dal soggetto di cui l'esistenza si predica. Inoltre, nel caso in cui si predicasse l'esistenza di qualcosa di generico, si dovrebbe attendere di determinare quale differenza specifica spetti al quel genere, senza che anche l'esistenza sia specificata. L'esistenza, quindi, sarebbe ancora l'ultimo atto e l'ultimo predicato della cosa, poiché senza avere prima determinato tutti i predicati essenziali della cosa, non si può predicarne con verità l'esistenza attuale.

La seconda dottrina metafisica che il gesuita navarrino considera come assolutamente certa dice che la differenza è l'atto della natura comune (*ratio communis*) e che la natura comune è da considerare come una potenza determinabile attraverso una differenza.

Queste dottrine metafisiche trovano una loro applicazione notevole al discorso su Dio e, in particolare, alla tesi pereziana che nega una pluralità di formalità divine assolute, per sostenere l'unicità dell'Essenza divina come formalità che tiene in sé tutti gli attributi essenziali di Dio e tutti i suoi atti necessari. A questo proposito, spiega Pérez, se le formalità divine fossero più di una, esisterebbero necessariamente *a se*, e da ciò seguirebbe che la loro esistenza sarebbe e non sarebbe l'ultima attualità, sotto il medesimo rispetto. L'attualità ultima di ogni formalità sarebbe ultima, ma continuamente insidiata in questo primato dall'attualità ultima delle altre formalità che entrerebbero a costituire l'Essenza divina. In effetti, se si astraesse una natura comune dalla molteplicità delle formalità divine, si dovrebbe includere in quella natura comune l'esistenza, diversamente quella natura comune non sarebbe astratta da formalità che sono necessariamente *a se* e non ricevono l'esistenza da altro. A quel punto, però, le differenze tra le formalità sarebbero atti della natura comune e, quindi, l'esistenza non sarebbe l'ultima attualità; contrariamente a quanto dimostrato¹⁸².

¹⁸¹ *Ibidem*: «Respondeo secundo, existentiam in communi conceptam non esse proprie contrahibilem per differentiam formalem, sed per differentiam subiecti existentiae eo modo, quo album dividitur in hominem et equum albos. Quare intellecta ratione animalis existentis, ut intelligas differentiam existentiae, sufficit intelligere quali sit animal et tunc poteris de illo praedicare existentiam».

¹⁸² *Ibi*, p. 232a-b, n. 57: «Secundo, supponendum est, differentiam esse actum rationis communis, et rationem communem considerari ut potentiam determinabilem per differentia, idque iuxta naturalem et humanam intelligendi rationem, quod non indiget probatione. His suppositis, ita arguuntur. Si existerent duae formalitates divinae primae, existerent a se necessario et sequeretur existentiam illarum esse

Si capisce chiaramente che secondo Pérez, l'esistenza è sempre attualità pura, senza alcuna commistione con un qualche tipo di potenzialità.

Tutti i predicati distinti dall'esistenza o riguardo ai quali si dice l'esistenza, possono essere concepiti come non ripugnanti a esistere; e considerata la sola esistenza *in actu exercito*, cioè considerata come esistenza e come attribuyente la denominazione di esistente, non può essere considerata come possibile con precisione dall'esistenza. Quindi, l'esistenza, per sua stessa natura è l'ultima attualità. Non è quindi contraibile attraverso le differenze formali, come attraverso delle nature posteriori alla stessa esistenza. Soprattutto, poiché qualsiasi cosa richiede una differenza essenziale affinché esista, non [richiede] invece l'esistenza, affinché abbia una differenza essenziale. Infatti, fintanto che si considera la differenza come un esistere possibile, già si intende che [quest'ultima] è presente nella cosa essenzialmente¹⁸³.

L'argomentazione pereziana insiste sul primato dell'esistenza come ultima attualità, sia riguardo alle essenze create sia riguardo all'ipotesi insostenibile di una molteplicità di formalità divine. Su questo ultimo punto Pérez dice di seguire Tommaso d'Aquino¹⁸⁴, il quale nella *Summa contra Gentiles* aveva scritto che, se vi fossero due enti entrambi necessari, dovrebbero convenire nella "necessità di esistere" come concetto (*intentio*) ad essi comune. A quel punto, però, i due necessari si dovrebbero distinguere attraverso una qualche aggiunta. Ora, spiegava Tommaso, alla natura di ciò che necessariamente è non appartiene alcuna composizione, dunque, è impossibile che vi siano più enti necessari¹⁸⁵.

ultimam actualitatem et non esse. Ergo est unica tantum. Prima pars antecedentis iam est probata in prima suppositione. Secunda probatur, quia posset abstrahi ratio communis illarum formalitatum, quae includeret, ut est manifestum, existentiam in sua ratione. Differentiae ergo, quibus illae formalitates differunt, erunt actus respectu illius rationis communis, ut patet ex secunda suppositione. Non ergo existentia est ultima actualitas».

¹⁸³ *Ibi*, p. 232b, n. 58: «Omnia praedicata distincta ab existentia, seu de quibus dicitur existentia, possunt concipi ut <non> repugnantia ad existendum, et sola existentia <in> actu exercito considerata, id est considerata ut existentia et ut tribuens denominationem existentis non potest considerari ut possibilis cum praecisione ab existentia, ergo existentia ex sua ratione est ultima actualitas. Non ergo est contrahibilis per differentias formales, tanquam per rationes posteriores ipsa existentia, praesertim cum res quaelibet petat differentiam essentialem, ut existat, non vero existentiam, ut habeat differentiam essentialem. Nam dum consideratur differentia ut possibilis existere, intelligitur iam rei essentialiter inesse».

¹⁸⁴ *Ibidem*: «Hoc argumentum invenit D. Thomas lib. I, contra Gentes, cap. 42, ut probaret non esse, nisi unum ens necessarium a se et valde laudatur a Suarez ut solidum et subtile in Metaphys.».

¹⁸⁵ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa contra Gentiles*, I, cap. 42, op. cit., t. II, p. 51a, n. 342: «Si sunt duo quorum utrumque est "necesse-esse", oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur uni tantum, vel utrique. Et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est "necesse-esse", per seipsum, sicut supra ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit "necesse-esse". Et sic nec plures deos».

Se, come si è visto, ciò che è possibile è necessariamente possibile, è chiaro che l'esistenza e la possibilità pereziane si identificherebbero con ciò che Tommaso chiama *necesse-esse*. L'esistenza è originariamente essere-necessario. Parlando della dottrina dello stato quidditativo avevamo già adombrato questa possibile interpretazione del pensiero di Tommaso, citando un testo del commento al *De interpretatione* nel quale il maestro domenicano aveva parlato della predicazione esistenziale come di ciò che originariamente significa un'attualità in senso assoluto (*actualitas absolute*) e non una qualche composizione con altro. Quest'ultima, infatti, costituirebbe un significato di esistenza secondario e riguardante le creature. Per Pérez, quell'attualità assoluta non è qualcosa di astratto, ma è la stessa attualità necessaria di Dio nella sua concretezza.

Il gesuita sostiene anche che l'argomento tommasiano contenuto in *Summa contra Gentiles*, I, cap. 42, è stato ripreso da Suárez e lodato come solido e sottile. In effetti, Suárez lo riprende e sostanzialmente lo accetta, ma non senza cautele e rimodulazioni, sulle quali non possiamo soffermarci in modo analitico. Per il gesuita granadino l'argomento di Tommaso è valido, ma soltanto per chi sia disposto ad accettarlo. Esso risulta in prima battuta *valde difficilis*, al punto da rappresentare una minaccia per l'unità del concetto di *ens* comune a Dio e alla creatura¹⁸⁶.

Come è noto, questa dottrina derivante da Scoto è il fondamento di tutta la metafisica suareziana ed è la condizione di possibilità del discorso teologico. L'essere, infatti, è per Suárez la matrice comune per la quale si può dire che la creatura sia simile a Dio e per la quale la ragione può giungere a Dio.

Ed è proprio questo il punto che Pérez rimette in discussione, dissimulando nel contempo la fedeltà verso Suárez. Si tenga presente che il luogo nel quale il gesuita di Granada discute l'argomento di Tommaso sull'unicità dell'essere necessario è inserito in un luogo emblematico, ovvero nella ventinovesima delle *Disputationes metaphysicae*, laddove Suárez si interroga sulla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio con un'argomentazione a priori. La presa di distanza da Suárez, seppur dissimulata,

¹⁸⁶ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Dispp. Met.*, disp. 29, sec. 3, 8, op. cit., t. I, p. 50a: «Ad haec omnia responderi potest addendo rationem aliam ex D. Thom., I, cont. Gent., c. 42, ratione 7, ubi sic argumentatur: *Si sint duo quorum utrumque necesse est esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi; oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel utrique vel alteri, et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum; nullum autem compositum est necesse esse per seipsum. Atque ita concludit non posse esse plura quorum utrumque sit necesse esse. Hic autem discursus etiam est valde difficilis; nam, si quid probaret, etiam convinceret non dari unum conceptum entis vel substantiae communem Deo et creaturis*».

è a fondamento della famosa prova pereziana dell'esistenza di Dio, della quale diremo in seguito.

Il distacco di Pérez da Suárez e dalla tradizione scotista è segnalato anche dal rifiuto di una vera e propria comunanza metafisica tra l'Essenza divina e la creatura, e dall'affermazione di una comunanza di tipo logico.

La comunanza metafisica tra Dio e la creatura comporta che entrambe partecipino della medesima *ratio* che è inclusa nel loro concetto essenziale. In questo modo, non solo la creatura è simile a Dio, ma anche Dio è simile alla creatura. La proprietà di due simili consiste nel vedere uno dei due una volta visto l'altro. È ciò che accade, ad esempio, con la *ratio entis*. Essendo ciò per cui conosciamo tutti gli enti, essa può essere astratta, ovvero colta dall'intelletto, a partire da qualunque ente senza distinzione: dalla pietra come dall'uomo, dall'angelo come da Dio¹⁸⁷.

Pérez distingue due tipi di somiglianza. Si può parlare di una somiglianza univoca o quasi univoca e di una somiglianza equivoca, o meglio analogica. Nel primo caso, vi è una ragione comune che può essere astratta da più cose simili e che è predicabile di ciò che sta sotto di essa. Nel secondo caso, invece, si tratta di una somiglianza che consiste nella comunicazione della stessa forma, dalla quale una pluralità di cose sono denominate, o estrinsecamente o intrinsecamente, e mantengono una qualche diversità tra loro che non sta dalla parte della forma comunicata, ma dalla parte del modo di partecipare e di ricevere la denominazione dalla forma¹⁸⁸.

La comunicazione nella forma consiste in un rapporto tra gli enti appartenenti a una certa molteplicità e la forma che li denomina. Si pensi, ad esempio, al rapporto tra la causa agente e gli enti producibili, che è segnalato dalla denominazione "producibile", la quale è attribuita dalla causa agli effetti possibili in quanto è produttiva. Inoltre, si consideri, ad esempio, che la causa, in quanto è produttiva in atto, attribuisce anche la

¹⁸⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 2, a. 2, cap. 3, ass. 5, ms. cit., f. 77r, n. 52 (OP I, p. 156a, n. 52): «Si Deitas est similis creaturae, ergo etiam creatura est similis Deitate. Illa vero videtur esse similitudinis individua proprietas, ut si uno viso possumus cognoscere aliud, possumus etiam viso hoc, cognoscere illud. Nam utrumque similitudinis participat eadem rationem, et in suo conceptu essentiali illam includit. Sic ratione entis qua cognoscimus omnia entia, non minus abstrahimus a lapide viso, quam ab homine et angelo, aut etiam ab ipso Deo».

¹⁸⁸ *Ibi*, f. 77r, n. 53 (OP I, p. 156a, n. 53): «Noto similitudinem [...] esse duplicem, alia est univoca, seu quasi univoca; alia est aequivoca seu potius analogica. Illa consistit in eo, quod a similibus possit abstrahit una ratio communis de illis, tanquam de inferioribus praedicabilis. Haec vero consistit in communicatione eiusdem formae, a qua denominantur plura vel extrinsece vel intrinsece cum diversitate quadam se tenente non ex parte formae, sed ex parte modi participandi et suscipiendi denominationem ab ipsa».

denominazione “prodotto” ai propri effetti. Infine, se consideriamo il caso della *Deitas*, essa può attribuire diverse denominazioni a seconda dell’attributo, come si è già visto a suo tempo. In generale, a partire dalla *Deitas* le creature possono essere dette “divine”, ma anche “enti in senso quidditativo”¹⁸⁹, poiché il primo nome della *Deitas* è l’essere. L’esistenza è originariamente una sola ed è quella di Dio. Tutte le cose invece sono denominate a partire da quella esistenza. Sono esistenti soltanto in senso relativo e sono di per sé.

Dunque, non si dà una somiglianza univoca tra Dio e le creature, ma soltanto analogica. Questo, in virtù del fatto che Dio e la creatura non hanno una forma o una natura in comune. Piuttosto, Dio è l’unica forma alla quale le creature partecipano secondo gradi differenti e proporzionalmente alla loro essenza. Tale forma è l’ultima attualità, ossia è l’esistenza originaria, l’unica formalità che può ricevere diversi nomi, a seconda dell’attributo divino considerato.

A favore dell’unicità della formalità divina si può dare un ulteriore argomento che non punta sulla dimostrazione di un’unica esistenza in senso assoluto, ma sull’unicità dell’essenza. L’argomento procede come segue. Se si ipotizzasse la presenza, nella stessa cosa, di due formalità esistenti *a se*, si dovrebbe ammettere che entrambe sono il primo concetto della cosa e la sua prima possibilità. Ognuna di queste sarebbe, dunque, contraddittoriamente prima e non prima¹⁹⁰. La possibilità, infatti, non è qualcosa di molteplice, spiega Pérez, riconoscendo nel contempo che questa unicità della possibilità va dimostrata, affinché l’argomento possa tenere. Per ottenere questo risultato – già conquistato nella *Fisica* e nel *De scientia Dei* –, nel *De voluntate Dei*, Pérez segue una strada differente: una concatenazione di proposizioni che intende dimostrare l’unicità della possibilità delle cose e la sua identità con l’Essenza divina. Tale possibilità è, infatti, quella che in altro luogo è stata chiamata possibilità attiva o onnipotenza divina.

¹⁸⁹ *Ibi*, f. 77r, n. 52 (OP I, 156a-b, n. 52): «Si autem a me quaeras, in quo consistat illa communicatio in eadem forma? Respondeo consistere in habitudine quadam plurium ad ipsam tanquam ad id a quo denominantur [...] atque hac ratione possunt in singulis entibus aliae denominationes magis peculiare et insigniores considerari, v.g. in causa agente, quatenus est productiva, considerare possumus denominationem producibilis quam per se ipsam tribuit effectibus, quatenus vero est producens actu, illis media productione tribuit denominationem producti et habentis causam producentem a qua denominari possunt haud dubie extrinsece. Ex Deitate etiam possumus multas denominationes derivare in omnia entia vocando ea divina aut etiam entia quidditative; imo et singulis entibus tribuit peculiare et singulare denominationes, quas ille solus novit, qui se tanquam exemplar omnium comprehendit».

¹⁹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., OP I, p. 232b, n. 60: «Si essent duae formalitates existentes a se, ipsae sibi essent primus conceptus rei primaque possibilitas sua».

Vediamo di ricostruire nella sua complessità l'argomentazione pereziana che il gesuita navarrino definisce come *valde metaphysica*¹⁹¹.

La prima proposizione afferma che la prima possibilità di una cosa è il primo concetto della cosa ed esiste necessariamente *a se*. Se così non fosse, il concetto della cosa esisterebbe a partire da qualcosa d'altro che lo precede; ma in quell'antecedente vi sarebbe assurdamente il poter essere della cosa prima della possibilità di questa¹⁹². La possibilità si configura fin da subito come il fondamento inoltrepasabile della cosa.

La seconda proposizione, infatti, afferma che la cosa esiste a partire dalla sua possibilità o in forza della stessa. La cosa, infatti, esiste poiché è possibile e poiché è ente; e anche chi dubiti, dubita in forza di quell'esistere, grazie al quale possiede l'essere ente¹⁹³. Non è, dunque, possibile mettersi a distanza da quella possibilità necessariamente esistente. Da questa seconda proposizione scaturiscono due critiche ben precise. Una contro Durando di San Porziano, il quale aveva negato che il concorso immediato di Dio con tutti gli enti. Al contrario, se l'Essenza divina è la prima possibilità della cosa, dalla quale qualsiasi cosa possiede il proprio essere ente, bisogna ammettere che Dio eserciti il proprio concorso immediato su tutte le cose. Quando si parli di quella prima possibilità da cui le cose hanno l'essere ente, ci si riferirà evidentemente alla causa dalla quale dipendono tutte le cose e dalla quale possiedono il loro essere possibili¹⁹⁴.

La seconda critica è contro Scoto, il quale aveva erroneamente dedotto l'immensità dall'onnipotenza. Secondo la dottrina pereziana, infatti, la cosa è possibile ed è ente essenzialmente nello stesso luogo nel quale esiste. Quindi, dove vi è la possibilità, là vi è anche la cosa; ma la prima possibilità della cosa è la *Deitas* e dunque la *Deitas* è

¹⁹¹ *Ibidem*: «At possibilitas sive sit unius sive multarum rerum, non potest multiplicari, ne virtualiter quidem intrinsece, ergo etc. Sed ut argumentum intelligas, tradam hic doctrinam de possibilitate per varias propositiones, quia est valde metaphysica et cum meo iudicio sit evidens, parum a multis animadversa».

¹⁹² *Ibidem*: «Prima propositio est, possibilitas prima rei est primus rei conceptus necessario existens a se, alioqui existeret ab alio antecedente, a quo in illo priori res haberet posse esse ente possibilitatem, quod est absurdum».

¹⁹³ *Ibidem*: «Secunda propositio est, res existit a prima sua possibilitate seu vi ipsius, cur enim res existit, nisi quia est possibilis et quia est ens? Et quis dubitet vi illius existere, vi cuius habet esse ens».

¹⁹⁴ *Ibi*, pp. 232b-233a, n. 60: «Unde obiter duo inferes: primum contra Durandum, Deum immediate concurrere ad omnia entia, nam ut ex dicendis constabit, divina essentia est prima possibilitas rei, a qua quaelibet res habet esse ens. Quid autem evidentius, quam rem pendere immediate ab ea causa, a qua habet esse ens et a qua habet esse possibilem? Cuius enim causae est maior indigentia, quam illius, quae rei tribuit, ut sit ens?».

ovunque vi sia qualche cosa, senza bisogno di dedurre l'immensità dall'onnipotenza di Dio¹⁹⁵.

L'essere, ovvero la possibilità come intelligibilità, coincide con Dio e accompagna ogni ente, senza bisogno di alcuna mediazione. In realtà, questo aspetto fondamentale della dottrina pereziana, va di pari passo con quanto si era detto dell'Io. L'Io accompagna tutti gli atti intenzionali e, quindi, tutti i suoi oggetti. Ebbene, se quell'Io è l'*Ego sum qui sum*, essere ed Io avranno inevitabilmente le stesse caratteristiche e saranno originariamente lo stesso.

La terza proposizione afferma che la prima possibilità della cosa è anche la possibilità di tutti i requisiti che concorrono all'esistenza della cosa. Infatti, non è possibile intendere la cosa come possibile senza intendere che siano possibili tutti i requisiti che concorrono all'esistenza della cosa. Da questo segue che la possibilità della cosa è perfettamente sufficiente, affinché la cosa sia possibile¹⁹⁶.

La quarta proposizione discende direttamente dalla seconda e dalla terza proposizione: tutti i requisiti affinché la cosa esista, esistono in forza della possibilità della cosa. Infatti, qualunque cosa esista, esiste in forza della propria possibilità e la possibilità della cosa è anche la possibilità di ciò che è richiesto alla cosa affinché esista¹⁹⁷.

La quinta proposizione afferma che la possibilità prima della cosa non richiede la concomitanza di alcuna altra ragione da essa distinta realmente o in senso virtuale intrinseco. Se così non fosse, quella ragione sarebbe un requisito necessario all'esistenza della cosa e, pur essendo concomitante e distinta dalla possibilità della cosa, sarebbe insieme derivante dalla possibilità della cosa, dando luogo all'assurdo¹⁹⁸.

¹⁹⁵ *Ibi*, p. 233a, n. 60: «Secundum est contra Scotum, ex omnipotentia colligi immensitatem. Quid enim evidentius, quam rem esse possibilem et ens essentialiter in eo loco, ubi existit? Possibilitas ergo rei ibi existit, ubi res est. At prima possibilitas est Deitas, ergo.»

¹⁹⁶ *Ibidem*: «Tertia propositio est possibilitas prima rei est etiam possibilitas omnium requisitorum ad existentiam rei. Patet evidenter, quia non intelligitur res possibilis, nisi intelligendo esse possible omnia requisita ad rem. Unde infertur possibilitatem rei sufficere perfecte, ut sit possibilis res. Quid enim amplius ut sit possibilis res ex igitur, quam esse possible omnia requisita ad eius existentiam?»

¹⁹⁷ *Ibi*, p. 233a, n. 61: «Quarta propositio est omnia requisita ad rem existunt vi possibilitatis rei; nam ut constat ex secunda propositione, quicquid existit, existit vi suae possibilitatis et ut ex tertia constat, possibilitas alicuius rei est etiam possibilitas ad omnia, quae ipsa requiritur.»

¹⁹⁸ *Ibidem*: «Quinta propositio est possibilitas prima rei non petit essentialiter aliquam aliam rationem realiter aut virtualiter intrinsece distinctam concomitantem. Ea enim ratio esset requisita ad existentiam, quare existeret a possibilitate rei iuxta quartam propositionem cum tamen ponatur esse concomitans et distincta, quod est absurdum.»

Come si può vedere le prime cinque proposizioni insistono sulla sufficienza della possibilità della cosa a fare da condizione per l'esistenza della cosa. La possibilità è qui riconosciuta come la ragione sufficiente dell'esistenza della cosa e come l'insieme di tutti i requisiti necessari affinché la cosa possa esistere. Non si possono dare in alcun modo condizioni o ragioni ulteriori rispetto alla possibilità della cosa, per le quali la cosa esista.

La sesta proposizione nasce come risultato di ciò che si è detto precedentemente. La possibilità della cosa non è divisibile in parti che non siano a loro volta la stessa possibilità. Se così non fosse, si dovrebbe intendere la parte della possibilità e il suo rapporto con la cosa come antecedenti rispetto alla possibilità integrale della cosa, dando luogo a un esito assurdo e contrario alla prima proposizione, secondo la quale la possibilità della cosa è il primo concetto della cosa e non è dunque preceduta da alcunché¹⁹⁹.

La settima proposizione dice che la possibilità della cosa non è concomitante con nessun ente necessariamente esistente. L'ente necessariamente esistente, infatti, è quello senza il quale non può esistere alcunché. Se vi fosse un qualche caso in cui un qualche ente possibile potesse esistere senza l'ente necessariamente esistente, quest'ultimo non sarebbe necessariamente esistente. Ciò significa che tutte le cose hanno una necessaria ed essenziale connessione con qualsiasi ente necessario, ma se la possibilità richiedesse la concomitanza con l'ente necessario, da essa distinto, si darebbe luogo a un esito assurdo e contrario alla quinta proposizione²⁰⁰, secondo la quale non vi è alcunché che sia concomitante alla possibilità della cosa, diversamente vi sarebbe un requisito necessario all'esistenza della cosa, distinto dalla cosa stessa. Se non che, la possibilità è l'insieme di tutti i requisiti all'esistenza della cosa. Dunque, non si può dare concomitanza e distinzione tra la possibilità della cosa e un eventuale ente necessario.

L'ottava proposizione insiste sull'unicità della possibilità e sulla sua indivisibilità assoluta. Non vi sono, infatti, più possibilità della stessa cosa, altrimenti esisterebbero

¹⁹⁹ *Ibidem*: «Sexta propositio est possibilitas rei non est composita ex partibus, quarum singulae non sunt possibilitas, alioqui pro eo priori in quo intelligitur pars possibilitatis rei, intelligeretur habitudo ad rem antecedens possibilitatem, quod est absurdum contra prima propositionem».

²⁰⁰ *Ibi*, p. 233a, n. 62: «Septima propositio est possibilitatem rei nullum ens necessario existens concomitatur. Nam ens necessario existens est illud sine quo nihil potest existere in ullo eventu. Si enim esset eventus possibilis, in quo ens illud posset non existere, non esset necessarium. Omnia ergo et singula habent necessariam et essentialem connexionem cum quolibet ente necessario. Possibilitas ergo rei peteret existentiam entis necessarii distincti ab ipsa tanquam concomitantis, quod est absurdum contra quinta propositionem».

tutte necessariamente e sarebbero concomitanti a vicenda, il che andrebbe contro alla settima proposizione.

Infine, la nona proposizione afferma l'unicità della possibilità per tutte le cose e per tutte le formalità. Se vi fosse una possibilità diversa per ogni cosa e per ogni formalità, ogni possibilità richiederebbe di essere concomitante alle altre. Tutte le possibilità si dovrebbero cioè precedere a vicenda, perché, come si è detto, la possibilità è sempre quel primo che non può essere preceduto da alcunché e nemmeno può essere concomitante ad alcunché. Se, poi, si dicesse che vi sono singole possibilità delle cose, si andrebbe contro all'ottava proposizione²⁰¹.

La possibilità, ossia ciò che permette alle cose di stare *extra nihil* è la prima esistenza delle cose, fondamento della sussistenza che le cose possiedono una volta create. Questa possibilità o esistenza è quell'unica formalità della quale consiste l'Essenza divina. Se, infatti, vi fossero diverse possibilità, e quindi diverse formalità divine, ognuna sarebbe possibilità di esistenza per l'altra (contro la nona proposizione), dando luogo a un esito autocontraddittorio²⁰².

Si capisce molto chiaramente che, per Pérez, la possibilità è già una forma di esistenza, ma che essa non può stare astrattamente senza la sua realizzazione concreta che è l'Esistenza assoluta. Consideriamo la formalità A e la formalità B come prime e ipotizziamo che siano distinte in senso virtuale intrinseco. Se si desse una tale situazione, l'esistenza di A sarebbe formalmente l'esistenza di B e viceversa, altrimenti A e B non sarebbero entrambe prime, per questo non è possibile considerarle prime e insieme distinte. Se A e B sono prime, l'esistere di A esclude formalmente la negazione dell'esistenza di B e viceversa. Quindi, l'esistere di A implica l'esistere di B e viceversa. Questo avviene perché l'esistere di A è la stessa possibilità di A che, escludendo la negazione dell'esistenza di B, esclude nel contempo l'impossibilità di B. La possibilità di A e di B – precisa Pérez –, come ogni possibilità, è eterna e

²⁰¹ *Ibidem*: «nona, et ultima propositio est omnium rerum et formalitatum unica est possibilitas etiam virtualiter intrinsece indivisibilis, alioqui diversae possibilitates diversarum rerum aut formalitatum se mutuo peterent, tanquam concomitantes, quod est absurdum contra septimam propositionem. Quod si dica, singulas esse possibilitates omnium rerum sequeretur aliud absurdum contra octavam propositionem».

²⁰² *Ibi*, pp. 233a-b, n. 63: «Ex his infertur propositum, scilicet non esse nisi unam formalitatem primam divinam. Nam singulae sibi essent possibilitas existendi. Duarum ergo formalitatum duae essent possibilitates contra nonam propositionem».

nell'eternità non si distinguono il “poter essere”, l’“essere in atto” e l’“essere necessario”²⁰³.

L'esistere *extra nihil* che compete alla possibilità e che Pérez, fin dal corso sulla *Fisica*, aveva individuato come il primo e il più debole tra i gradi ontologici dell'universo creato, non solo è originariamente atto, ma è la sola modalità di esistere nell'eternità, poiché essa è identica alla stessa esistenza in esercizio. Nell'eternità l'esistere *extra nihil* è già tutta la pienezza dell'attualità ed è questo esistere la misura dell'esistere nel tempo che noi siamo soliti distinguere in un esistere *in actu signato* e in un esistere *in actu exercito*. Si capisce, ancor meglio perché sia sufficiente soltanto la presenza intenzionale delle cose in Dio e non sia necessaria, ma anzi assurda la presenza reale. Se considerata dal punto di vista dell'eterno l'esistenza *in actu signato* o presenza intenzionale è l'unica e la più piena modalità di esistenza. In modo più radicale si può dire che, nell'eterno, l'esistere intenzionale sia un esistere ancor più pieno rispetto all'esistere *in actu exercito* delle creature. L'autore al quale guardare è Plotino. Soltanto nell'Intelligenza, si era detto, le cose sono pienamente se stesse, molto delle loro istanziazione mondane.

Esistenza, possibilità prima e formalità prima sono tutte espressioni con le quali Pérez connota la *Deitas*. Esse alludono tutte alla sufficienza. Ciò che è primo nell'esistere è ciò che è sufficiente. Analogamente, la possibilità prima è sufficienza poiché possiede tutte le condizioni necessarie per esistere. Diversamente, sarebbe una possibilità *ab alio* e necessiterebbe di qualcosa di estrinseco che la preceda o che, per lo meno, la accompagni. Nella formalità prima sono presenti tutte le condizioni per esistere, senza alcuna mancanza, la quale, infatti, è solitamente posta da una causa²⁰⁴.

²⁰³ *Ibi*, p. 233b, n. 64: «Confirmatur argumentum, sumo duas formalitates primas negative A, B quas dices esse distinctas virtualiter intrinsece, probo eas non esse distinctas. Existere A est formaliter existere B et e contra. Ergo non distinguuntur. Probo antecedens: existere A formaliter excludit negationem existentiae B et e contra. Ergo etc. Probo antecedens: possibilitas A formaliter excludit impossibilitatem existentiae B et e contra, sed possibilitas A formaliter est existentia ipsius A et impossibilitas B formaliter est existentia ipsius A et impossibilitas B formaliter est negatio existentiae ipsius B (in aeternis enim et a se existentibus non differunt non differunt esse actu et posse, atque necesse esse)».

²⁰⁴ *Ibi*, p. 233b, n. 66: «Quaelibet formalitas prima vel sufficit perfecte sibi ad existendum vel non sufficit. Si non sufficit, ergo non est a se tanquam a sufficientia perfecta ad existendum. Ergo existit ab alio. Nam omnis res existit vi sufficientiae perfectae ad existendum. Non igitur est prima formalitas contra hypothesim. Si vero sufficit, ergo est unica, alioqui indigeret alia formalitate concomitante tanquam conditione, quam ipsa non potest ponere. Clarum vero est non esse perfectam sufficientiam ad existendum illam, quae non sufficit ad omnes conditiones existentiae. Adde, per se absurdum videri, formalitatem a se existentem sibi tribuere indigentiam alterius: omnis enim indigentia ponitur a causa».

Dunque, la formalità prima, in quanto ha in sé tutte le condizioni per essere ciò che è, è connotabile anche come l'incondizionato.

6. *Deitas* e scienza divina

Se lo stato quidditativo è una presenza intenzionale e, quindi, è persona, si dovrà approfondire il tema della conoscenza che Dio ha delle creature possibili per comprendere meglio, non soltanto ciò che fin qui si è detto, ma anche ciò che seguirà. Pérez intende elaborare una dottrina che preservi, da un lato, l'assolutezza della *Deitas* e, dall'altro lato, la sua semplicità. Ciò che Dio conosce per conoscenza necessaria è ciò con cui intrattiene una connessione essenziale. Di questa connessione essenziale diremo in seguito. È sufficiente qui ricordare che essa prevede due termini che non possono essere disgiunti in alcun modo, pena il venire meno di entrambi.

La tesi fondamentale che guida la dottrina pereziana sulla *scientia Dei* è la seguente: Dio conosce tutte le cose nella *Deitas* per la sua scienza necessaria, mentre non conosce alcunché fuori dalla *Deitas* (*ex Deitate*)¹. Questa tesi è sviluppata attraverso cinque *assertiones* che mostrano ancora una volta la radicalità del gesuita navarrino nello studiare la natura del pensiero.

La scienza necessaria di Dio non è un insieme di atti conoscitivi distinti, nemmeno in senso virtuale intrinseco². Come sappiamo, la conoscenza è una perfezione assolutamente semplice e come tale è indivisibile in diverse formalità, anche in senso virtuale intrinseco. Essa trova la propria istanziazione adeguata nell'Essenza divina e da essa non si distingue nemmeno virtualmente intrinsecamente.

L'Essenza divina è essenzialmente intellezione, ovvero atto del conoscere, e non è una formalità cui si aggiunga un'altra formalità che dovrebbe rendere intelligente la *Deitas* in modo estrinseco³. Diversamente da ciò che avviene per l'uomo, in Dio non si dà una distinzione tra l'io e i propri atti di intellezione. Qui l'io è costitutivamente atto

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 2, cap. 3, ms. cit., f. 65v (OP I, p. 149a): «In deitate sola Deum cuncta cognoscere per suam scientiam necessariam, nihil vero ex Deitate, vera sententia est».

² *Ibi*, f. 65v (OP I, p. 149a): «Assertio prima: scientia necessaria Dei unica est indivisibilis in plures cognitiones necessarias virtualiter intrinsece distinctas».

³ *Ibi*, f. 66r, n. 21 (OP I, p. 149b, n. 21): «Essentia divina est intellectio [...]. Ultra vero illam, in qua consistit divina essentia, quae etiam virtualiter est simplex, non potest esse alia formalitas divina quae sit intellectio. Alioqui per hanc posteriorem intellectionem redderetur natura divina intelligens, ac proinde perficeretur formaliter ab hac posteriori intellectione. Omnis enim natura intelligens, ut talis comparatur ad suam intellectionem tanquam ad formam et perfectionem immanentem vitalem, a qua formaliter perficitur. Quid enim evidentius, quam intellectionem esse perfectionem intelligentis?».

dell'intellezione. *Ego sum* ed *Ego intelligo* (o *Ego cogito*) sono la stessa *Deitas*. Pensiero ed essere sono originariamente lo stesso.

La *Deitas* è un atto del conoscere che contiene in sé tutta la perfezione di ogni ente, sia che si parli di ciò che possiede un essere fisico e reale sia che si faccia riferimento a ciò che ha un essere rappresentativo e intelligibile oppure a ciò che ha l'essere inteso. Non vi è nulla che possa perfezionare ulteriormente ed estrinsecamente l'Essenza divina⁴. Essere e pensiero sono originariamente identici e la loro illimitazione originaria coincide con un'assoluta perfezione.

L'intellezione è sintesi di soggetto e oggetto: una sintesi che è identità intenzionale; ma se la *Deitas* è per sua natura atto di intellesione, ciò significa che essa sarà un'identità intenzionale di Sé come conoscente e di Sé come conosciuta. La *Deitas* è infatti l'unico oggetto che muove all'atto dell'intellezione, poiché non ha alcunché fuori di sé e distinto da essa⁵. Sappiamo che la metafora dell'"oggetto che muove" (*obiectum motivum*) è tratta dal mondo fisico e richiama il tema della causalità. Individuando nella stessa *Deitas* l'oggetto che muove l'intellezione divina, Pérez esclude che vi sia una qualche causa per la quale l'intellezione divina sia mossa verso la conoscenza dei suoi oggetti. È contraddittorio rispetto all'Essenza divina che essa abbia l'essere da altro in modo efficiente, reale o virtuale. La *Deitas* è il Primo sotto tutti i punti di vista e secondo ogni genere di entità. Essa è da sé, per sé e a causa di se stessa⁶.

Inoltre, secondo Pérez, ogni rapporto di causalità o priorità è mediato dalla causalità efficiente, eccezion fatta per ciò che include rispetto a ciò che è incluso e per il tutto rispetto alla parte. Ciò significa che qualsiasi tipo di causa che non sia la causa

⁴ *Ibi*, f. 66v, n. 22 (OP I, p. 149b, n. 22): «Cum natura divina sit per se ipsam formaliter intelligens et continens formaliter aut eminenter, tanquam radix primaria omnium, omnem entis perfectionem tam in esse physico et reali quam in esse repraesentativo intelligibili, et intellecto, sicut ei repugnet perfici formaliter in genere entis ab aliqua entitate vel virtualiter intrinsece distincta, ita potiori quidem iure repugnabit ei perfici formaliter ab aliqua cognitione distincta virtualiter ab ipsa et per illam reddi cognoscentem. Iam enim eo ipso sequeretur pro illo priori virtuali non esse naturam divinam omnino perfectam in genere intellectivo, cum adhuc in eo genere spectaret ulteriorem perfectionem».

⁵ *Ibi*, f. 68r, n. 26 (OP I, p. 150b, n. 26): «Assertio secunda: divinam essentiam esse unicum intellectionis motivum. [...] Probatur ergo assertio, quia intellectio divina [...] est unica etiam virtualiter intrinsece et est eadem virtualiter intrinsece cum Deitate. Quare illa intellectio nullo modo est ab alio, sed a se ipsa etiam virtualiter, id est ab ipsa Deitate. Cum igitur omne motivum intellectionis habeat rationem eius, a quo est intellectio, patet divinae intellectionis nullum esse motivum distinctum, nec virtualiter quidem intrinsece a Deitate, ac proinde naturam divinam esse unicum illius motivum».

⁶ *Ibi*, f. 68v, n. 28 (OP I, p. 150b, n. 28): «In nullo genere causae aut principii procedit Deitas ab ullo alio, tam enim repugnat Deitati esse propter aliud aut ex alio materialiter aut per aliud formaliter aut ad aliud exemplariter seu ad imitationem alterius, etsi quae sunt aliae causalitates sive reale sive virtuales, quam ei repugnat esse ab alio efficienter sive realiter sive virtualiter. Primo quia ipsa est omnium primum in omni genere et adequate a se ipsa, per ipsam, ex se ipsa, propter se ipsam et ad se ipsam».

efficiente partecipa sempre all'atto di produzione, o come causa concomitante, o precedendo l'atto del produrre e incitando la causa produttrice, o rimuovendo gli impedimenti alla causa produttrice⁷. Le cause diverse dalla causa efficiente devono essere tutte ricondotte all'azione di quest'ultima, sono infatti in funzione della sua attività produttrice. Che ogni causalità sia riconducibile alla causalità efficiente è una tesi di Agostino. Nella questione 28 del *De diversis quaestionibus octoginta tribus* il vescovo di Ippona spiega che chiedere il perché Dio abbia voluto creare il mondo significa chiedersi quale sia la causa della volontà di Dio, ma poiché ogni causa è efficiente e ogni causa efficiente deve essere più perfetta del proprio prodotto, non si può pensare che vi sia una causa della volontà divina, se non ammettendo che vi sia qualcosa di più perfetto della volontà di Dio⁸, che per giunta dovrebbe precederla realmente.

Dunque, ammettere che Dio abbia una causa di sé diversa dalla causa efficiente, costringerebbe ad ammettere che vi sia qualcosa che precede la *Deitas* producendola. Pérez esprime questa dottrina della precedenza dell'Essenza divina su tutto ciò che esiste, affermando che la *Deitas* è causa del suo essere (*solam Deitatem esse sibi causam essendi*), espressione che va intesa, tuttavia, in senso negativo, a sottolineare che Dio non ha alcuna causa di sé, reale o virtuale che sia⁹.

Ciò che si è appena detto genericamente per la causa, vale in particolare per l'oggetto che muove l'intellezione. Solitamente – spiega Pérez – quando si parla di tale oggetto si intende che vi sia qualcosa di esistente in sé o di esistente nella specie impressa, in grado di porre l'oggetto nell'essere rappresentato e di concorrere all'essere della stessa intellezione. Tuttavia, questo non può accadere nel caso dell'intellezione

⁷ *Ibi*, f. 68v, n. 28 (OP I, p. 151a, n. 28): «Secundo quia, ut ostendi in physicis, omnis causalitas seu prioritas (excepta illa quae est includi ad includens seu partis ad totum) exercetur media causalitate efficienti seu productione producentis realiter aut virtualiter. Nulla enim est aut intelligitur prioritas aut posterioritas sine posterioris emanatione a priori aliquo produttore; quae enim non influunt producendo, eatenus concurrunt et antecedunt, quatenus incitant ipsum producens aut impedimenta remouent, ut producat». Su questo punto torneremo diffusamente nel prosieguo.

⁸ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 28, op. cit.: «Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei; non ergo eius causa quaerenda est».

⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 2, a. 2, cap. 3, ms. cit., ff. 68v-69r, n. 28 (OP I, p. 151a, n. 28): «Cum igitur Deitas a nullo produttore emanet, patet manifeste nihil habere comparatione Deitatis ullam antecedentia sive realem, sive virtualem, sive physicam, sive intentionalem et obiectivam, sed solam Deitatem esse sibi causam essendi, quod negative est intelligendum, quasi dicas nullam habere aliam causam sive realem sive virtualem».

divina, come se l'essere della *Deitas* provenisse da una qualche specie intelligibile o da qualcosa di distinto da essa; e ciò in ragione del fatto che la *Deitas* è prima di tutte le cose¹⁰.

Non solo la *Deitas* è l'oggetto motivo dell'intellezione divina, ma è anche l'oggetto diretto di tale intellesione. Del resto, se la *Deitas* coincide con la sua stessa intellesione, anche l'oggetto diretto sarà identico all'Essenza divina. In generale, con "oggetto diretto" si intende il fine dell'atto del conoscere. Questo può essere distinto dallo stesso atto oppure può essere identico ad esso. In quest'ultimo caso l'atto del conoscere è rappresentativo di se stesso e non necessita di un altro oggetto distinto da sé che sia fine dell'atto del conoscere¹¹. È ciò che accade nel caso della *Deitas*, la quale è essenzialmente atto del conoscere rappresentativo di sé. Non avendo alcun bisogno di un oggetto distinto da sé, essa è sufficiente, cioè perfetta. La *Deitas* in forza della sua stessa esistenza esclude la mancanza di una causa, essa è a causa di sé (*propter se ipsam*), nel senso che non è a causa di un altro fine. Per questo possiamo dire che la *Deitas* è oggetto diretto della propria intellesione, tanto realmente quanto virtualmente¹².

La *Deitas* è tale che, se conosciuta in modo comprensivo, ovvero in modo totale, secondo tutta la Sua profondità, non può che essere oggetto diretto adeguato, nel quale Essa si conosce e conosce nel contempo tutto ciò che da essa proviene. Questo perché la

¹⁰ *Ibi*, f. 69r, n. 29 (OP I, p. 151a, n. 29): «Quando dicimus, omnem intellectionem esse a suo motivo, intelligendum id est, quasi dicamus, omnem intellectionem esse a suo motivo in se existente, aut ab ipso motivo existente in sua imagine, specie ve impressa, aut similitudine instituta ad constituendum obiectum in esse repraesentato [...]. Fieri autem nequaquam potest, ut Deitas sit ab aliqua specie intelligibile aut similitudine instituta ad constituendum obiectum distinctum a divina essentia in esse repraesentato et intellecto. Nam vel hoc diceretur, quia Deitas est ipsa species intelligibilis eiusmodi, vel quia supponit aliquid distinctum per modum speciei, et hoc secundum patet esse falsum, cum Deitas sit prima omnium rerum».

¹¹ *Ibi*, ff. 69v-70r, n. 31 (OP I, p. 151b, n. 31): «Obiectum directum esse id quod tanquam cognitum est finis cognitionis intelligendum est tam positive quam negative, quasi dicas obiectum directum esse quod vel ut cognitum est finis cognitionis, cum sit distinctum ab ipsa cognitione vel quod est identificatum cum cognitione repraesentativa sui, nec habente aliud obiectum, quod ut cognitum sit finis ipsius cognitionis sicut enim per possessionem unius obiecti directi excluditur a cognitione indigentia alterius obiecti distincti etiam ab ipsa cognitione. Ita cognitio repraesentativa sui, nec habens obiectum directum se ipsa distinctum per suae propriae perfectionis possessionem excludit indigentia obiecti directi ab ipsa cognitione distincti, quod longe est nobilius».

¹² *Ibi*, f. 70r, n. 31 (OP I, p. 151b, n. 31): «Hac eadem rationem dicimus Deum esse a se, quia sicut res effecta ab una causa efficiente excludit indigentiam aliarum causarum efficientium, ita Deitas per suam propriam existentiam excludit indigentiam alterius causae, quod multo est nobilius. Sic etiam Deitas est propter se ipsam, quia scilicet non est propter alium finem. It igitur probemus, Deitatem solam esse obiectum directum divinae intellectionis, tam realiter quam virtualiter distinctum esse obiectum directum divinae intellectionis praeter ipsam intellectionem quae formalissime est Deitas».

Deitas è la radice di ogni cosa e se Dio, pur conoscendola, non conoscesse qualcosa che da essa proviene, non possiederebbe alcuna conoscenza a priori. Un tale esito risulterebbe assurdo e contrario all'epistemologia aristotelica degli *Analitici secondi*. Per Aristotele, infatti, la conoscenza a priori e nella causa è la conoscenza più alta¹³.

Dunque, Dio conosce necessariamente le creature possibili, ma queste – precisa Pérez – sono soltanto un oggetto indiretto, sia realmente sia virtualmente, del proprio atto di intellesione. Le creature sono un qualche riferimento (*quaedam spectantia*) alla *Deitas* e da essa si distinguono realmente¹⁴. La natura delle creature è riferimento alla *Deitas*. Esse, sembra dire Pérez, sono sì sostanze, ma sostanze relazionali o, meglio, relazioni sostanziali. In effetti, precisa il gesuita navarrino, vi sono due modi nei quali un ente può essere considerato. Nel primo modo si considera qualcosa in quanto ente, mentre nel secondo si considera in quanto “ente di un ente”. L'essere di altro è segno della relazionalità sostanziale delle creature che abbiamo già avuto modo di anticipare. L'ente di un ente è l'ente che si riferisce ad altro (*spectans ad aliud*) e che è considerato come qualcosa di un ente. Ciò che è ente si dice che è costituito al caso retto ed è conosciuto come un “ciò che è”. Al contrario, l'ente di un ente, ovvero ciò che si relaziona a ciò che si trova al caso retto, è costituito al caso obliquo ed è detto ente *in obliquo*, ovvero in modo secondario¹⁵.

Come già sappiamo, nel corso sulla *Fisica*, Pérez aveva spiegato che soltanto la sostanza, e in particolare l'Io, è ente in senso assoluto, mentre l'accidente è soltanto qualcosa che appartiene alla sostanza, come ciò che è detto “mio” rispetto a un Io.

¹³ *Ibi*, ff. 70v-71r, n. 35 (OP I, p. 152a, n. 35): «Notandum est, Deitatem esse cognoscibilem comprehensive tanquam obiectum directum adaequatum, in qua directe cognita comprehendatur ipsa et ea quae ad eam necessario consequuntur. Primo quia Deitas est radix omnium unde si Deus in illa directa cognita tanquam obiecto adaequato directo, omnia non comprehenderet aliqua cognitione, sequeretur nullam in Deo esse cognitionem a priori, quod est absurdum, quia est constans Arist. In libris de Post.res A. et ubique passim in suis operibus, atque interpretum sententia cognitionem quae non est a priori, et in causa, esse imperfectam». Cfr. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, I, 2.

¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, ms. cit., f. 70v, n. 34 (OP I, n. 34, p. 152a): «creaturae nec considerantur a Divina cognitione tanquam idem realiter cum obiecto unice, et absolute directo, idest, cum Deitate, sed tanquam quaedam exspectantia ad Deitatem cum distinctione reali ab ipsa, sunt ergo penitus indirectum obiectum».

¹⁵ *Ibi*, ff. 71r-71v, n. 36 (OP I, p. 152b, n. 36): «quodlibet ens dupliciter cognosci potest, primo quatenus ens, secundo quatenus entis ens, seu quatenus id, ad quod refertur id quod consideratur quatenus ens, quod perinde est, atque si dicas, considerare tanquam aliquid exspectans ad aliud, et tanquam aliquid illius. Quod consideratur quatenus ens constitui solet in recto, et cognoscitur quatenus est id ipsum, quod est: at quod consideratur tanquam entis ens, et tanquam id ad quod refertur rectum, seu tanquam aliquid recti constituitur in obliquo, et dicitur enti attribui in obliquo»; *ibi*, f. 81r, n. 65 (OP I, p. 158b, n. 65): «Pro eo priori in quo existit divina scientia creaturas nullum esse habere distinctum a Deitate, solamque Deitatem esse ens, coeteraque omnia esse entis entia et solum existere tanquam terminos ad quos ipsa Deitas quodammodo se habet».

Stando alla dottrina pereziana della sostanza – già ampiamente esplorata – si potrebbe obiettare che soltanto Dio è sostanza, mentre tutte le sostanze create sono soltanto accidenti, poiché, se considerate nel loro rapporto con Dio, esse sono sempre significate al caso obliquo. Pérez aveva risposto a questa obiezione dicendo che le creature non dipendono da Dio come da una causa intrinseca, diversamente da quanto accade per gli accidenti che trovano nella sostanza la causa intrinseca del loro essere. Tuttavia, occorre necessariamente dire che Dio è la sostanza di tutte le cose ed è ciò che si trova al caso retto rispetto alle creature, sebbene in modo estrinseco (*rectum extrinsecum*). Dunque, soltanto Dio è sostanza in senso pieno, e quindi “ente”, mentre le creature sono al caso obliquo rispetto a Dio, ovvero sono accidenti estrinseci (*accidentia extrinseca*) di Dio. Gli accidenti sono enti dell’Ente assoluto. Soltanto Dio, infatti, può dire di sé: “Io sono colui che sono”, mentre le creature propriamente non sono, ma sono sostenute da Dio (*substantatur a Deo*), cioè sono sostenute nell’essere, sebbene in modo estrinseco. In ogni caso, rimane vero anche il modo comune di considerare le creature come enti in senso assoluto, che non sono enti di un ente in senso intrinseco, diversamente da come lo sono gli accidenti propriamente detti rispetto alla sostanza¹⁶.

Come si è iniziato a vedere, questa posizione pereziana ritorna anche nel *De scientia Dei*¹⁷ al momento di affrontare la questione dell’oggetto diretto dell’intellezione divina, e non a caso. Sostanza, infatti, è propriamente l’Io, e Dio è quell’Io che è l’essere stesso. Dire che le creature sono enti dell’Ente assoluto, significa evocarne l’accidentalità estrinseca, dovuta al loro essere sostenute dall’intellezione divina. Ciò

¹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 2, cap. 7, ms. cit., ff. 36v-37r, n. 73: « Tandem obicij potest sequi ex nostra sententia nullam creatam esse substantiam quia quaevis significari debet in obliquo. Nego sequelam atque ad probationem video non dece Deum significari in recto tanquam id cui unita sit creatura et a quo pendeat tanquam a causa intrinseca (excepta Christi humanitate<)> quod necessarie est ad rationem accidentis fatemur tamen absolute et simpliciter Deum esse rectum omnium creaturarum extrinsecum. Ipsum Deum solum esse simpliciter ens et creaturas esse obliquum et quasi quaedam accidentia extrinseca Dei et ipsos non tam esse entia quam entis suprema optimeque Deum dixisse de se solo ego sum qui sum alia enim non tam sunt quam substantantur a Deo licet extrinsece verum tamen cum iam ex communi usu philosophorum substantiae creatae dicuntur ens simpliciter quia non sunt ex sua natura ens alterius recti intrinseci sicut ea quae vocamus accidentia».

¹⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 2, a. 2, cap. 3, ms. cit., f. 71v, n. 37 (OP I, p. 152b, n. 37): «Substantia a parte rei est ens absolute et simpliciter dictum et accidens entis ens, si fiat collatio inter accidens et substantiam quando perfecte utrumque concipimus debere nos cognoscere substantiam tanquam ens et accidens tanquam entis ens, substantiam in recto atque directe accidens in obliquo et indirecte, quia id petit utriusque natura, ut fuse probavi in physicis».

significa che le creature possono essere dette “enti” soltanto in quanto sono pensate da Dio¹⁸.

Se soltanto Dio è propriamente ente, tuttavia si deve escludere il pericolo di paragonare le creature a quel nulla che è proprio dell'impossibile. Anche l'accidente, infatti, partecipa della ragione comune di ente in quanto tale (*ratio entis communis ut sic*) e si oppone alla negazione, al nulla e all'impossibile, ma secondo una certa imperfezione, a causa della quale esso richiede di essere sempre concepito *in obliquo* e con riferimento alla sostanza a cui inerisce¹⁹.

Poiché Dio deve concepire ogni ente per quello che è, la *Deitas* verrà conosciuta come ente in senso assoluto, mentre le cose verranno conosciute come enti di un ente, ovvero come enti dell'Ente assoluto. Per questo si dovrà dire che la *Deitas*, come solitamente accade per la sostanza, sarà concepita da Dio al caso retto, ovvero direttamente, mentre le creature – come avviene per ogni accidente – saranno conosciute da Dio obliquamente, ossia indirettamente²⁰.

L'essere delle creature consiste nel loro essere rappresentate da parte dell'intelletto divino. L'intellezione divina rende presenti le cose, le rappresenta. Essa è somiglianza esemplare (*similitudo exemplaris*) di tutte le cose, e per questo è un'intellezione produttiva (*intellectio productiva*) delle creature. Le cose imitano il Principio, poiché sono prodotte dall'atto di intellesione di quest'ultimo. In questo senso si può dire che le creature siano enti della *Deitas* (*entia Deitatis*)²¹.

¹⁸ *Ibi*, ff. 72r-72v, n. 39 (OP I, p. 153a, n. 39): «En igitur argumentum Deitas a parte rei est absolute ens caetera vero comparatione Deitatis sunt entis entia, cum igitur divina intellectio sit rebus maximo consentanea, ut enim res intelliguntur a Deo sunt et ut sunt intelliguntur a Deo, patet, intellectionem divinam concipere Deitatem ut ens, caetera vero ut entis entia».

¹⁹ *Ibi*, f. 72v, n. 38 (OP I, p. 153b, n. 38): «Accidens petit significari in obliquo, quando cognitione perfecta et naturali significatur et substantia petit significari in recto, dicitur accidens petere significari ut entis ens, non vero ut ens, substantia vero ut ens. Et quia res eo modo, quo sunt, petunt significari dicitur accidens esse entis ens a parte rei, substantia vero esse ens comparatione facta ad suum accidens. Et nota, nos minime asserere accidens non esse ens, ut ens opponitur negationi chimerae, atque nihilo, sed solum nos asserere non esse ens ea peculiari ratione, qua est substantia. Re enim vera accidens participat rationem communem entis ut sic, prout ens opponitur negationi, nihilo, et chimerae, sed cum hac imperfectione, ut petat concipi oblique respectu substantiae, cui inest».

²⁰ *Ibi*, f. 72r, n. 39 (OP I, p. 153b, n. 39): «Sicut Deitas a parte rei est ens, ita in intellectu divino debeat esse ex modo concipiendi ens, alioqui modus concipiendi esset imperfectus, quemadmodum etiam caetera distincta a Deitate sunt Deitatis entis entia, ita debent concipi ab intellectu divino. Cum igitur cognitionem aliquid repraesentare tanquam ens sit illud repraesentare in recto, et directe, et aliud repraesentare in recto, et directe, et aliud repraesentare tanquam entis ens sit illud repraesentare indirecte et in obliquo. Patet intellectionem divinam repraesentare Deitatem solam directe, caetera vero omnia indirecte, atque in obliquo».

²¹ *Ibi*, f. 72v, n. 39 (OP I, p. 153a, n. 39): «Res omnes sunt sicut divina intellectio ead repraesentat, est enim divinitas similitudo exemplaris omnium tanquam intellectio omnium productiva, excepta Deitate,

Come la sostanza è il fine ultimo degli accidenti, ancor più la *Deitas* è il fine ultimo di tutte le cose. La *Deitas* non tende verso un fine, ma è fine a se stessa e non si riferisce ad altro né virtualmente né realmente. Le creature invece sono costitutivamente riferimento ad altro più di quanto non lo sia l'accidente rispetto alla sostanza²². Il Principio è assolutamente perfetto, mentre le creature sono perfettibili; e soltanto nella relazione al Principio trovano la loro stabilità ontologica, come l'accidente la cui stabilità consiste nell'inerire alla sostanza²³.

La dottrina della *Deitas* come unico stato quidditativo gioca qui un ruolo fondamentale. Lo stato quidditativo, in quanto è presenza intenzionale, ovvero intellesione e volontà, è il fondamento dell'essere delle cose create. Esso è quel Primo virtuale per il quale si dice che Dio esiste in senso assoluto e le creature esistono soltanto in quanto sono denominate dalla *Deitas* e in quanto si rapportano ad essa²⁴. Sappiamo già, infatti, che intendere è denominare qualcosa, ovvero rendere qualcosa presente intenzionalmente. Questo denominare, anche per Dio, è lo stesso che giudicare.

Non si sta dicendo che vi sia un "luogo originario" nel quale Dio trovi la condizione della propria esistenza. Quel "luogo" è, infatti, la stessa *Deitas*, ossia la stessa Essenza divina. In essa, invece, trovano la loro condizione di esistenza, anche se per motivi diversi, sia le Persone trinitarie sia le creature. In altri termini, la *Deitas*, le Persone divine e le creature possibili non sono tutte oggetto diretto dell'intelligenza divina. La *Deitas* è oggetto diretto, mentre le creature sono soltanto l'oggetto indiretto in senso reale.

quae nec virtualiter producitur, sed tamen dicitur esse a se negative modo supra explicato. Cum igitur videamus, res omnes ita se habere, ut *Deitas* sit ens, caetera vero huius entia hoc sane habent ex modo, quo divinam intellectionem imitantur, imitantur vero illam ut repraesentantur ab ipsa. Igitur *Deitas* repraesentatur ut ens, caetera vero ut entis entia, nec solum a parte rei sunt entis entia, sed etiam ex modo concipiendi, alioqui si peterent creaturae concipi ut ens directe et in recto, etiam a parte rei absolute essenti entia et non *Deitatis* entia. Ut enim res est, petit concipi a Deo, et ut concipitur a Deo res est».

²² *Ibi*, f. 72v, n. 40 (OP I, p. 153a-b, n. 40): «Si autem a me rationem quaeras, cur *Deitas* a parte rei absolute sit ens, caetera vero entis entia? Respondeo rationem esse primo quia *deitatis* tanquam ultimi finis sunt omnia multo magis, quam accidentia sunt substantiae. Ipsa vero *Deitas* sua tantum est et nullius alterius tanquam finis, ad quem realiter aut virtualiter referatur».

²³ *Ibi*, f. 72v, n. 40 (OP I, p. 153b, n. 40): «Secundo, quia omnia adveniunt *Deitati* tanquam enti in actu completo et ulterius non perfectibili non solum substantialiter, sed nec ratione alia ulla, ob similes autem rationes dixi in physicis, accidens esse entis ens comparatione substantiae».

²⁴ *Ibidem*: «An aliquid sit entis ens, aut absolute ens, considerandus est rerum status quidditativus, quidque res in eo habeant, hic autem status, ut supra diximus, est *Deitas* sola, ut antecedit cuncta. In illo vero priori absolute *Deitas* existit in se, vereque est, ac proinde est ens absolute loquendo pro illo priori. Caetera vero non sunt absolute in se ipsis pro illo priori virtuali nisi quatenus denominantur a *Deitate* et quatenus *Deitas* aliquo modo se habet ad illa. At hoc est, *Deitatem* esse ens et reliqua esse entis entia comparatione *Deitatis*. Ergo».

La possibilità delle creature, nemmeno se intesa come possibilità estrinseca, ossia ottenuta per denominazione dall'onnipotenza di Dio, gode di una priorità equiparabile a quella della *Deitas*. Le creature possibili non possono dunque né precedere né essere concomitanti all'intellezione divina. È quest'ultima, infatti, che precede le creature denominandole, ovvero costituendole nell'essere possibile²⁵.

Pérez distingue anche qui una possibilità estrinseca da una possibilità intrinseca. Della prima si è appena detto. Essa è indicata in altri luoghi come possibilità attiva. Della seconda, invece, si può dire che è considerabile sotto un duplice punto di vista. Nel primo modo si considera la creatura possibile come qualcosa di assolutamente esistente che coincide con la propria esistenza fattuale nel tempo. In questo modo, la creatura possibile può essere oggetto diretto di una conoscenza intuitiva e la precede. È ciò che avviene con la conoscenza intuitiva umana, la quale necessita della presenza o esistenza attuale della cosa. Nel secondo modo, invece, la creatura è considerata come "possibilmente esistente" (*possibilititer existens*), ovvero come esistente in modo condizionato, o anche secondo disgiunzione, sebbene, nel medesimo tempo, sia esistente in modo assoluto. In questo secondo modo di considerazione della possibilità intrinseca, la cosa possibile può essere espressa secondo diverse proposizioni condizionali; ad esempio dicendo che l'esistenza della *Deitas* è condizione necessaria alla produzione dell'uomo, oppure formulando questa proposizione ipotetica: "se esiste l'uomo, esiste l'animale razionale come un ente vero che non implica contraddizione". Infine, si può dire anche che siano vere le seguenti proposizioni ipotetiche: 1) "se Dio volesse in modo efficace l'esistenza dell'uomo, esisterebbe l'uomo come ente vero"; 2) "se Dio non impedisse l'esistenza dell'uomo, questo esisterebbe in sé come ente vero". La stessa verità sull'esistenza condizionata dell'uomo può essere espressa secondo una proposizione disgiuntiva: "O esiste l'uomo o non esiste, in modo contingente"²⁶.

²⁵ *Ibi*, f. 73r, n. 42 (OP I, p. 153b, n. 42): «Dices creaturas pro illo priori virtuali, in quo existit Deitas, esse possibles et hoc satis esse, ut sint obiectum directum. Respondeo, duplicem esse possibilitatem: alia est extrinseca per denominationem puram a causa et hanc habent creaturae pro illo virtuali priori, in quo existit Deitas. Sed haec non sufficit ad constituendam veram prioritatem, imo nec concomitantiam creaturarum ad cognitionem divinam, nec ad ullam aliam».

²⁶ *Ibidem*: «Alia est intrinseca identificata cum creatura, indistincta ab eius existentia. Haec intrinseca dupliciter dōnsiratur: primo ut absolute existens et hoc modo potest esse obiectum directum cognitionis intuitivae, si illam praecedat. Secundo, ut possibiliter existens seu quasi conditionate aut disiuncte in se ipso. Non enim solum est verum de homine, quod existit Deitas, quae potest ipsum efficere, sed etiam verum est, quod si existat homo, existet animal rationale tanquam verum ens non implicans contradictionem, quae est quasi conditionalis propositio. Vera etiam est haec hypothetica: *si voluerit Deus efficaciter existentiam hominis, existet homo tanquam verum ens*. Haec etiam: *si non impedierit Deus*

Nemmeno la possibilità intrinseca, presa secondo quest'ultimo senso, può essere oggetto diretto dell'intelligenza divina. Diversamente, il possibile intrinseco dovrebbe essere la ragione a priori dell'atto del conoscere divino, il che significherebbe porre la possibilità delle cose prima della *Deitas*, la quale, al contrario, è la ragione a priori anche della possibilità intrinseca²⁷.

Si è detto che la *Deitas* è oggetto motivo e diretto dell'intelletto divino; ma essa è anche oggetto formale specificativo. Non vi è infatti nulla di distinto dalla *Deitas* che possa candidarsi a tale ruolo. La *Deitas* è anche la ragione formale per la quale l'intellezione divina dà l'assenso a ogni cosa e penetra tutto²⁸.

Come già sappiamo, l'oggetto formale è l'oggetto specificativo di una facoltà. Pérez qui precisa che tale oggetto è misura della perfezione dell'intellezione. Ipotizzare un oggetto formale distinto dall'atto del conoscere divino costringerebbe a porre fuori da Dio la misura della perfezione della Sua intellezione. Esso sarebbe, dunque, imitato intenzionalmente da Dio e ad esso si dovrebbe assimilare l'atto del conoscere divino. Generalmente, infatti, la perfezione e la bellezza dell'immagine della cosa conosciuta dipendono dal grado di perfezione secondo il quale riescono a imitare la cosa. Se non che, un oggetto distinto dalla *Deitas* che possa ricoprire il ruolo di oggetto formale specificativo non può esistere, poiché la *Deitas* non deve imitare alcunché, ma ogni cosa la imita. È la stessa intellezione divina a essere misura di tutte le cose e a non essere misurata da altro. Quindi, soltanto la *Deitas* può essere oggetto specificativo dell'intellezione divina²⁹.

hominis existentiam, existet ipse in se tanquam verum ens. Est etiam vera haec disiuncta, vel existit homo, vel non existit contingenter, ita ut non existentia sit contingens».

²⁷ *Ibi*, f. 73r, n. 42 (OP I, p. 154a, n. 42): «Dicimus ergo, ut aliquid secundum possibilitatem intrinsecam sit obiectum directum, necesse est, ut sit ratio a priori cognitionis secundum hanc possibilitatem intrinsecam et aimus implicare contradictionem, ut aliqua possibilitas intrinseca sive creaturarum, sive personalitatum divinarum sit ratio a priori Deitatis haec enim potius est ratio a priori omnis possibilitatis intrinsecae».

²⁸ *Ibi*, f. 73v, n. 43 (OP I, p. 154a, n. 43): «Assertio quarta. Nihil distinctum a Deitate est obiectum formale specificativum intellectionis divinae; neque tanquam ratio formalis assentiendi aut penetrandi obiectum».

²⁹ *Ibi*, ff. 73v-74r, n. 43 (OP I, p. 154a, n. 43): «Nomine obiecti formalis specificativi, intelligimus illud, quod est mensura perfectionis intellectionis, illud vero obiectum distinctum a cognitione est ipsius perfectionis mensura, a quo tanquam id quod intentionaliter imitatur et cui assimilatur cognitio per imitationem, habet haec aliquam perfectionem in genere cognitionis, nam pro gradu imitationis et iuxta gradum perfectionis rei, quam imitatur imago est imaginis perfectio et pulchritudo. Sed ut patet ex dictis supra, omnes perfectiones distinctae a Deitate illam imitantur, realiter quidem quae realiter distinguuntur, virtualiter vero, quae virtualiter tantum. Ipsa vero *Deitas* nihil aliud imitatur. Quare nec intellectio divina. Ipsa igitur intellectio divina est mensura omnium et a nullo alio mensuratur. Quare ipsa sola est obiectum sui specificativum».

La ragione formale dell'assentire, l'oggetto formale dell'intellezione, e ciò che muove all'atto di conoscenza sono la stessa *Deitas*³⁰. Ora, la dottrina secondo la quale la *Deitas* è formalmente un assenso, cioè un giudizio affermativo, ha bisogno di essere approfondita. È sufficiente, per ora, far notare che essa è assolutamente coerente con la definizione di verità trascendentale come affermabilità della cosa, già ampiamente discussa.

Più complicata, ma non meno coerente con ciò che si è appena detto, è l'espressione "ragione del penetrare l'oggetto" (*ratio penetrandi obiectum*). Pérez comincia col dire che tutto ciò che è concepito da noi, è denominato formalmente da qualcosa. Ciò significa che quando concepiamo un ente qualsiasi, subito distinguiamo con la ragione "che è" (*quod est*) tale ente da "ciò per cui" (*quo est*) tale ente è. Così diciamo che è bianco ciò che ha la bianchezza in quanto quest'ultima lo denomina "bianco". Allo stesso modo avviene, ad esempio, per l'uomo. Diciamo che l'uomo è ciò che ha l'umanità e ciò per cui l'uomo è uomo, è l'umanità³¹.

Nel caso della conoscenza siamo soliti dire che il conosciuto è tale in quanto è termine dell'atto conoscitivo, mentre ciò per cui la cosa è conosciuta è l'atto conoscitivo. Solitamente ciò che fa da forma denominante e che costituisce qualcosa in un qualche essere – come, ad esempio, nell'"essere conosciuto" – è significato al caso obliquo e non al caso retto³². Se non che, se questo fosse ammesso anche nel caso della conoscenza divina, si dovrebbe intendere l'atto del conoscere divino come una forma denominante al caso obliquo, il che risulterebbe assurdo. L'atto del conoscere divino coincide con la stessa *Deitas*, la quale come già sappiamo è sempre al caso retto, è *rectum primum*, poiché è soggetto intellettuale per propria natura. A questo proposito, il gesuita navarrino fa notare che non sempre la forma denominante è significata al caso obliquo. Vi sono casi nei quali la forma denominante è per sé sussistente e si trova

³⁰ *Ibi*, f. 74r, n. 44 (OP I, p. 154a, n. 44): «Omnis ratio formalis assentiendi tanquam obiectum formale est vere motivum cognitionis. At in assertione 2 probavimus, nihil distinctum a Deitate, sed solum Deitatem ipsa esse intellectionis motivum».

³¹ *Ibi*, f. 74r, n. 45 (OP I, p. 154a, n. 45): «Quidquid a nobis concipitur, praesertim si perfecte concipiatur, ita concipitur, ut id ipsum ab aliquo formaliter denominemus. Unde quolibet ente a nobis concepto, statim ratione distinguimus id quod est tale ens ab eo, quo est tale ens, sic album dicimus esse quod habet albedinem ipsum dominantem. At id quo album est, esse albedinem, hominem dicimus esse quod habet humanitatem et id quo homo est homo, esse humanitatem».

³² *Ibi*, f. 74v, n. 45 (OP I, p. 154b, n. 45): «Sic dicitur cognitum esse quod cognoscitur terminando cognitionem et id quo res est cognita [...] esse cognitionem [...]. Sed rogas, utrum de ratione eius, quod concipitur tanquam denominans et constituens aliquid formaliter in aliquo esse sit significari in obliquo. Nam in omnibus exemplis adductis, haud dubie constituitur forma in obliquo?».

principalmente al caso retto. In particolare, questo è ciò che avviene per Dio. Secondo Pérez, infatti, i teologi e soprattutto i Padri della Chiesa sono concordi nel sostenere che il nome concreto “Dio” non è da intendere come ciò che ha la *Deitas*, ma come la stessa *Deitas* esistente³³. In Dio, astratto e concreto sono lo stesso, per questo la forma denominante che nell’atto intellettuale umano è una forma astratta che costituisce il concreto, qui si identifica sia con l’oggetto sia con il soggetto dell’intellezione, senza alcun tipo di distinzione, segno che il pensiero originario è radicalmente diverso dal pensiero umano.

Anche l’atto della predicazione, in quanto è un atto di conoscenza, realizza un rapporto tra una forma denominante, un predicato, e qualcosa di denominato, ovvero il soggetto. Siamo finalmente giunti a mostrare che la dottrina pereziana del giudizio come forma autentica e compiuta dell’intellezione riguarda anche Dio. Quando si dice, ad esempio, che “Pietro è bianco” o “Pietro è uomo” si applicano a Pietro rispettivamente la forma della bianchezza e dell’umanità. Pietro soggiace, così, alla forma del predicato in quanto ha l’essere formalmente grazie all’unione con l’umanità e con la bianchezza. Ciò che avviene per mezzo della predicazione di una forma denominante si riscontra anche nel caso della conoscenza espressa mediante un nome concreto. Pérez parla di una “predicazione apprensiva” (*praedicatio apprehensiva*) nella quale la forma del concreto è predicata del concreto stesso. Il riferimento pereziano è a quei nomi concreti espressi nella forma participiale del verbo³⁴. Essi, passati o presenti che siano, indicano sempre un concreto e mai un astratto. Anche l’apprensione, dunque, sembra essere intesa da Pérez come una conoscenza di tipo predicativo, nella quale il concreto ricopre il ruolo sia di soggetto che di predicato.

Nel caso in cui la forma denominante sia in grado di attribuire formalmente l’essere, essa dovrà essere concepita dall’intelletto umano in modo omogeneo rispetto

³³ *Ibi*, ff. 74r-74v, n. 45 (OP I, p. 154b, n. 45): «Respondeo tamen negative, quamvis saepissime id contingat, saepe enim forma denominans significatur tanquam per se subsistens et in recto praecipuo. Sic docent patres et communis theologorum sententia hoc nomen *Deus* proprie loquendo non esse ita resolvendum, ut dicas Deus est Deus, tanquam habens Deitatem, sed Deus est Deus tanquam existens Deitas».

³⁴ *Ibi*, f. 74v, n. 46 (OP I, p. 154b, n. 46): «Praedicatio ipsa cognitio quaedam est, qua subiectum proprie denominamus a praedicato. Ut di dicas, Patrus est albus aut Petrus est homo, quid aliud rogo agis quam applicare humanitatem Petro aut albedinem praecise ut subest formae praedicati et ut habet esse formaliter per ipsam humanitatem aut albedinem unitam? Quod vero fit per praedicationem, fieri etiam suo modo solet per cognitionem expressam nomine concreto. Nam quasi apprehensiva quadam praedicatione forma concreti praedicatur de ipso concreto, idemque fieri solet per alios conceptus ut per participia».

all'essere che le appartiene come forma denominante. Diversamente, la forma denominante sarebbe concepita in modo meno perfetto. Pérez pone qui l'esigenza secondo la quale ciò che per propria natura è forma denominante sia concepito come tale. Per avere una conoscenza perfetta delle cose è necessario che ciò che è forma denominante sia riconosciuto come tale, così come questo riconoscimento deve avvenire: 1) per il soggetto denominato dalla forma; 2) per ciò che è capace di attribuire formalmente l'essere e 3) per ciò che per propria natura riceve l'essere³⁵. Questo ci porta a comprendere perché le sostanze create siano conosciute per ciò che veramente sono soltanto quando se ne metta in luce la dipendenza dalla *Deitas*, intendendo quest'ultima come l'unica sostanza in senso proprio e le creature come suoi accidenti estrinseci. Diversamente, risulterà vero dire che le creature sono sostanza, ma sarà una verità soltanto parziale. Si tratterà di una verità di esperienza che, tuttavia, attende di essere integrata scientificamente, secondo quel procedimento del quale si è detto in precedenza.

Fatte queste premesse, Pérez individua nella *Deitas* l'unica ragione del penetrare tutti gli oggetti e l'unica forma sufficiente (*forma sufficiens*) dalla quale l'intelletto divino può comprendere perfettamente tutte le cose. La *Deitas*, infatti, è l'unica forma dalla quale le cose hanno il loro stato quidditativo, per denominazione dalla *Deitas*. In quanto sono nello stato quidditativo, le cose non possiedono altro che la denominazione proveniente da Dio³⁶. Denominando le cose, Dio le costituisce nell'essere.

Il significato di questa dottrina si può chiarire con gli stessi esempi di Pérez. Le predicazioni essenziali che attribuiamo alle cose (“l'uomo è animale razionale”; “il leone è animale capace di ruggire”) sono denominazioni derivanti dalla *Deitas*. Questo

³⁵ *Ibi*, ff. 74v-75r, n. 47 (OP I, p. 154b, n. 47): «Quando aliquid a parte rei absolute est forma denominans aut quid tribuens esse formaliter, concipi debere ut tribuens esse, seu ut formam dominantem, ita ut ex modo concipiendi subiectum denominemus a forma aut a tribuente esse. Quod si oppositum fiat, poterit id quidem absque ulla falsitate fieri. Sed modo concipiendi minus erit rebus consentaneus, ut enim res sunt, petunt concipi quando perfete concipiuntur. Quare quod absolute est forma petit concipi tanquam forma <denominans> et quod est subiectum tanquam subiectum denominatum et quod tribuens formaliter esse tanquam tribuens formaliter esse quod accipit, tanquam accipiens».

³⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 2, a. 2, cap. 3, ms. cit., f. 74r, n. 48 (OP I, pp. 154b-155a), n. 48: «Probatur ergo, unicam rationem penetrandi obiecta omnia esse Deitatem atque in primis Deitatem esse formam sufficientem a qua determinatus intellectus divinus res omnes possit perfectissime comprehendere, probatur: quia Deitas est unica forma, a qua sola formaliter habent omnia suum statum quidditativum. [...] res cunctae ut sunt in statu quidditativo, nihil habent aliud quam denominationem puram a Deitate».

vale, non soltanto per le essenze, ma per gli stessi individui³⁷. Tutto ciò che esiste è costituito come denominazione proveniente dalla *Deitas*. La denominazione è l'atto mediante il quale Dio conosce tutte le cose secondo tutte quelle proprietà che esse possiedono nello stato quidditativo. Di questo abbiamo una testimonianza guardando ai nostri atti di denominazione. Quando denominiamo l'uomo, ad esempio, attraverso l'atto del conoscere, diciamo che l'"uomo è conosciuto" e lo conosciamo anche secondo quell'essere che appartiene all'uomo, grazie al fatto di essere stato denominato dal nostro atto di conoscenza³⁸.

Così avviene, anche se in modo più perfetto, per l'intelletto divino. Questo ultimo conosce le cose secondo il loro primo concetto e secondo il proprio stato quidditativo, poiché le denomina dalla *Deitas*. L'intellezione divina è conforme (*consentanea*) alle cose in grado massimo, poiché è la forma che le denomina interamente. La *Deitas* è quella forma nello stato quidditativo (*forma in statu quidditativo*) che attribuisce alle cose l'essere che esse possiedono. Le cose non hanno un altro essere oltre a quello che ricevono dalla *Deitas* e che possiedono grazie a quel Primo originario che è identico alla *Deitas*. Il rapporto di denominazione tra la *Deitas* e le cose è irreciproco. La *Deitas* attribuisce l'essere alle cose, mentre le cose non attribuiscono alcun essere alla *Deitas*. L'intellezione divina denomina le cose soltanto dalla *Deitas*, mentre la *Deitas* non è a sua volta soggetto di denominazione. Diversamente, l'intellezione divina non sarebbe abbastanza conforme alle cose e la sua conformità sarebbe imperfetta, il che è assurdo³⁹.

In generale, la forma denominante è atto del conoscere, dunque essa ha un qualche essere grazie a quel Primo nel quale esiste quell'atto del conoscere che denomina l'oggetto. In generale, l'atto del conoscere che denomina è sempre una qualche imitazione di quella forma che con l'atto del denominare attribuisce l'essere agli oggetti. Se questo discorso viene applicato al caso della *Deitas*, si dovrà dire che

³⁷ *Ibi*, f. 75r, n. 48 (OP I, p. 155a, n. 48): «Quare hominem esse animal rationale quidditative est denominatio quaedam a Deitate; leonem esse animal rugibile est denominatio a Deitate et sic de singulis».

³⁸ *Ibidem*: «Ergo divinus intellectus denominando res omnes a sua Deitate cognoscit eas secundum omnia, quae habent in statu quidditativo, sicut ego denominando hominem ab aliqua forma v.g. a cognitione, cognosco illum esse cognitum et secundum illud esse, quod habet homo ut cognitus».

³⁹ *Ibidem*: «Imo hinc colligitur non posse divinum intellectum aliter cognoscere res omnes secundum primum conceptum earum et secundum suum statum quidditativum, nisi denominando eas a Deitate. Nam intellectio divina est rebus maxime consentanea. Quare cum Deitas sit forma in statu quidditativo tribuens rebus illud esse, quod habent, ipsae autem res nullum aliud esse habeant pro illo priori [...] nisi quod accipiunt a Deitate formaliter, pro illo enim priori effective nihil accipiunt. Praeterea cum ipsae res Deitati nullum tribuunt esse, patet, intellectionem divinam illas denominare a Deitate sola, Deitatem vero a nulla alia denominari. Alioqui non esset rebus ipsis intellectio satis consentanea, quod est absurdum».

soltanto quest'ultima può essere la forma dalla quale tutte le cose sono denominate da Dio per mezzo del suo atto intellettuale⁴⁰.

Si vede piuttosto chiaramente che l'atto del denominare le cose da parte di Dio non equivale ad altro che al renderle presenti intenzionalmente. La presenza intenzionale divina è la forma delle cose presenti. La determinazione del presente, ossia il complesso delle sue caratteristiche essenziali, spetta anch'essa alla presenza dalla quale il presente è costituito. Questo perché, come si è già detto, l'esistenza della cosa è la stessa connessione essenziale tra i predicati di quest'ultima, ovvero la connessione dei predicati secondo verità; ma tale connessione essenziale è la stessa presenza intenzionale.

L'assolutezza della *Deitas* è l'assolutezza dello stesso atto del conoscere divino che non ammette alcunché di presupposto fuori di sé. Eppure, quando si affronta il tema del conoscere si è soliti dire che l'atto di conoscenza non può essere presupposto all'oggetto conoscibile, ma piuttosto si afferma che l'oggetto conoscibile precede l'atto del conoscere. Infatti, l'atto di conoscenza intende l'oggetto, ma è impossibile concepire tale atto nella sua esistenza senza che sia concepito anche l'oggetto di quell'atto. Quindi, prima che esista l'atto di conoscenza è necessario che esista l'oggetto nell'essere conoscibile. In questo senso il principio essenziale è che la scienza e lo scibile si rapportano in modo irreciproco (*non mutuo*), quando sono distinti tra loro, in quanto la conoscibilità dell'oggetto precede l'atto del conoscere. Il conoscibile sembra, dunque, essere assoluto rispetto a quel termine, ovvero all'atto del conoscere, che si costituisce soltanto come relazione all'oggetto. Tuttavia è altrettanto vero che l'essere conoscibile dell'oggetto è costituito attraverso una certa forma grazie alla quale l'atto del conoscere denomina l'oggetto, come accade quando conosciamo un oggetto attribuendogli la denominazione "bianco" dalla forma della "bianchezza". Attraverso la bianchezza l'oggetto è costituito come conoscibile. Tale forma denominante per la quale l'atto di conoscenza denomina l'oggetto, non può essere posteriore all'atto di conoscenza, ma o lo precede oppure è identico ad essa. Ora, tutte le cose che non sono

⁴⁰ *Ibi*, f. 75v, n. 49 (OP I, p. 155a, n. 49): «Forma denominas et quae tanquam talis comparatur ad cognitionem habet aliquod esse saltem possibile intrinsecum pro illo priori, in quo existit cognitio quae denominat obiectum a forma denominante. Quid enim aliud est cognitio denominans, quam quaedam imitatio formae ut tribuentis esse obiecto denominando? Est enim res per suam formam et sicut est res cognoscitur. Cum igitur nulla forma existat pro illo priori, in quo existit divina intellectio, ne secundum esse possibile quidem intrinsecum, excepta Deitate, patet Deitatem solam esse formam, a qua denominantur omnia a Deo per eius intellectionem».

identiche alla *Deitas* sono virtualmente posteriori rispetto ad essa e all'atto intellettuale divino. Quindi, la *Deitas* è l'unica forma dalla quale l'intellezione divina denomina tutti gli oggetti dell'intelletto divino. Essa stessa è una forma intelligibile e costituisce la cosa nell'essere intelligibile⁴¹.

Pérez invita a pensare il conoscere originario senza parametrarlo sul conoscere umano, ma considerandolo come quell'atto assoluto che precede tutte le cose diverse da esso, costituendole nel loro essere. Conoscere ed essere del conoscere sono cooriginari. Con una formula paradossale, potremmo dire che il conoscere originario, conoscendo sé, costituisce sé stesso nell'essere e il conoscere originario, in quanto conosciuto, è l'oggetto senza il quale non si darebbe atto del conoscere.

Non stupirà l'affermazione del gesuita navarrino secondo la quale la *Deitas* stessa è forma intelligibile che a sua volta costituisce le cose nell'essere intelligibile. Bisogna ricordare, infatti, che la specie intelligibile è, per Pérez, la stessa intellezione per la quale l'oggetto è reso presente nell'essere intenzionale. Nel conoscere originario, oggetto e soggetto dell'atto sono uno con l'atto del conoscere. È ancora Aureolo a ispirare la dottrina pereziana che stiamo considerando, come era stato lo stesso francescano a influire in modo decisivo sull'insegnamento del gesuita riguardo all'identità di specie intelligibile e atto intellettuale. Per il francescano, precisa Pérez, le cose sono conosciute da Dio *denominative* e non *terminative*. Ciò non significa che Dio conosca le cose imperfettamente, ma soltanto che le conosce in quanto è la forma di tutte le cose (*forma omnium rerum*) e l'esemplare che denomina tutte le cose (*exemplar denominans res omnes*) di modo che le cose non possiedono in Dio un altro essere (*aliud esse*), come se l'atto del conoscere divino fosse determinato verso le cose nella

⁴¹ *Ibi*, f. 75v, n. 50 (OP I, p. 155a-b, n. 50): «Nulla cognitio praesupponitur ad suum obiectum ut constitutum in esse cognoscibili, secundum quod ea cognitio intelligit obiectum, impossibile enim est concipere cognitionem, ut existentem, quin concipiamus obiectum, iam tunc quando existit cognitio, habere illud esse cognoscibile et quod caput est <scientiam> referri ad scibile non mutuo (quando scilicet scibile et scientia distinguuntur) quia scilicet scibilitas obiecti praecedat cognitionem. Quare absolutum est obiectum ut scibile a relatione proprie dicta, illa scilicet, quae petit terminum non potestorem natura ipsa relatione. Certum vero est esse cognoscibile obiecti constitui per formam, a qua cognitio denominat obiectum ut si cognoscas obiectum tribuendo illi denominationem albi ab albedine tanquam a forma per albedinem constituitur ita cognoscibile. Igitur talis forma denominans, a qua cognitio denominat obiectum non potest esse posterior cognitione, sed vel idem cum illa vel aliquid antecedens. At omnia quae non sunt Deitas, virtualiter sunt posteriora ipsa Deitate et intellectione divina. Ergo sola Deitas est, a qua intellectio divina denominat omnia obiecta divini intellectus, ipsa quae est forma intelligibilis et constituens res in esse intelligibili a Deo».

loro molteplicità. L'essere delle cose è soltanto un essere per denominazione dall'Essenza divina⁴².

Nel *Commento alle Sentenze* Aureolo aveva distinto un intendere in senso determinativo (*intelligere terminative*) e un intendere in senso denominativo (*intelligere denominative*). Il primo tipo di conoscenza spetta alle cose in quanto sono nell'anima, ovvero nell'essere visibile (*conspicuius*). Si tratta di un modo di essere diminuito rispetto all'essere che le cose hanno nella realtà effettiva. Il secondo tipo di conoscenza, invece, riguarda le cose in quanto esistono attualmente, indipendentemente dal nostro intelletto che le pensa. In questo caso, spiega Aureolo, l'essere delle cose è vero e reale. Ora, sebbene l'essere della cosa intesa e l'essere della cosa esistente nella realtà, e non ancora intesa da alcun intelletto umano, siano la cosa stessa – secondo la dottrina già approfondita dell'*esse apparens* –, tuttavia l'essere e l'essere intenzionale non sono la stessa cosa. La conoscenza di Dio, sembra intendere Aureolo, non può essere parametrata sui modi della conoscenza umana. Dio, infatti, non conosce le cose in modo determinativo né nel loro essere reale né nel loro essere intenzionale, come se le cose stesse determinassero l'atto del conoscere divino. Egli conosce in modo determinativo soltanto se stesso, mentre conosce le cose in modo denominativo, poiché a partire dalla propria essenza denomina le cose costituendole nell'essere⁴³.

La distinzione tra essere intenzionale ed essere reale non vale per Dio. La Sua conoscenza è ben diversa da quella umana, in ragione del fatto che in Dio sono contenute eminentemente tutte le cose anche nelle loro distinzioni reciproche. Tutto ciò

⁴² *Ibi*, ff. 75v-76v, n. 50 (OP I, p. 155b, n. 50): «Quam vero conspiret in hanc sententiam fere omnis theologorum antiquitas, vide apud Fasolum q. 14, art. 5, dub. 1, vide Henricum art. 40, summae q. 5, sed praecipue vide Aureolum in I, dist. 35, p. 2, ubi probat fusissime res creatas intelligi a Deo non terminative, sed denominative, quod non est ita intelligendum quasi dixerit, res creatas non cognosci a Deo perfectissime. Nam manifeste saepissime dicit oppositum, sed solum significavit Deum cognoscere suam essentiam tanquam formam omnium rerum et tanquam exemplar denominans res omnes, ita ut in cognitione divina non habeant res, ut ad eas terminatur cognitio divina, aliud esse, nisi per denominationem ab essentia divina, quod verissimum est».

⁴³ PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 35, pars 2, a. 2, op. cit., p. 776b: «Ubi considerandum est quod aliquid dicitur intelligi terminative, aliquid vero denominative. Terminative quidem res erat quatum ad illud esse, quod habet per modum conspicui, quod est esse in anima et esse diminutum. Denominative vero quantum ad illud esse quod habet in re extra, quod verum est et reale, et licet sit eadem res, non tamen esse et esse intentionale sunt idem esse. Sic ergo Deus non intelligit creaturas terminative, quod ipse terminent intuitum divinum, nec in esse reali nec in esse intentionali, sed alio terminante, videlicet divina essentia. Ipsae dicuntur denominative intelligi, sicut si res posita in intentionali, non solum differret secundum esse reale constat enim quod tunc res exterior non intelligeretur denominative, alia re intuitum terminante».

che non è Dio è conosciuto da Dio in modo denominativo ed equipollente, ma non in modo determinativo⁴⁴.

L'eminenza di cui si parla non è da intendere come se Dio fosse formalmente ogni cosa, ma soltanto nel senso che Dio è equivalente alla perfezione di ogni cosa e, anzi, è superiore alla totalità della perfezione delle cose⁴⁵. Dunque, Egli non ha bisogno che le creature determinino il Suo atto conoscitivo, ma trova già in sé tutto ciò che c'è da conoscere, in ragione dell'equipollenza con le creature e del Suo contenere eminente⁴⁶.

Aureolo, dunque, fornisce a Pérez una dottrina che non è poi molto lontana da quella contenuta nelle *Enneadi* di Plotino. Nell'intelligenza divina è già presente tutto l'essere in una forma assai più perfetta rispetto a quella che si dispiega nella creazione. Quindi, Dio può conoscere le cose semplicemente guardando la propria essenza, la quale è forma ed esemplare denominante di tutte le cose.

Pérez accoglie la dottrina di Aureolo, piegandola alle proprie esigenze teoriche. Se conoscere, infatti, è giudicare, anche il conoscere divino sarà una qualche forma di apofansi. Lo si capisce fin dall'esempio con il quale il gesuita navarrino spiega la tesi di Aureolo. Quando si forma una proposizione del tipo: "Pietro ha la capacità di ridere", nella predicazione espressa da "ha capace di ridere", Pietro non ha un altro essere se non quello denominato dalla capacità di ridere (*risibilitas*) che si suppone essere un accidente distinto dalla sostanza di Pietro. Inoltre, attraverso quella predicazione, Pietro non è conosciuto in modo determinativo, ma soltanto come qualcosa di denominato da quella forma che è la capacità di ridere. Allo stesso modo, grazie all'atto del conoscere divino, le creature non hanno un altro essere se non quello denominativo ricevuto dalla *Deitas*, e dunque non sono conosciute in modo determinativo, ovvero come qualcosa

⁴⁴ *Ibi*, p. 777a: «Est enim sciendum quod non solum Deus est omnis entitas eminenter, imo cum distinctio entitativa quaedam entitas fit, Deus est illa entitas, quam importat distinctio, subsistenter tamen et eminente. Propter quod Deus videns suam entitatem, ad ipsam suum intuitum terminando, videt quidem omnem entitatem creatam et distinctionem entitatis creatae denominative et aequipollenter, non tamen terminative».

⁴⁵ *Ibi*, p. 777a: «Verum enim est quod essentia divina, ratione suae eminentiae non est quidem formaliter omnis creatura. Est tamen aequipollenter et plus quam aequipollenter quoniam eminenter».

⁴⁶ *Ibi*, p. 777b: «Non esset perfectionis si divinus intuitus creaturae ferretur ad ipsam creaturam, positam in esse apparenti, quia perficeretur per aliud extra se [...]. Multo ergo perfectius Deus intelligit creaturas, suum intuitum terminando non ad ipsas entitates creatas, sed ad aliquid aequipollens, nec tamen propter hoc impeditur [...]. Sic divinus intuitus sistens in Deitate, quae est omnis entitas eminenter, nec procedens ulterius ad aliquam entitatem, nude cognoscitur et habet in aperto».

che determina l'atto del conoscere divino; ma piuttosto come denominate unicamente dalla *Deitas* conosciuta come forma denominante⁴⁷.

La conoscenza divina si svela come predicazione, ovvero come una forma di giudizio affermativo sulla *Deitas*, sulle Persone trinitarie e sulle creature. Dio afferma la divinità della *Deitas* in quanto è identico ad essa essenzialmente e virtualmente; ma afferma anche la divinità della Persone trinitarie in quanto identico realmente ad esse, anche se non virtualmente. Infine, Dio afferma la divinità delle creature, ma soltanto denominativamente e in quanto queste sono al caso obliquo. Dio considera le creature come enti divini, poiché esse possiedono lo stato quidditativo in senso formale grazie alla stessa *Deitas*, la quale è l'unico stato quidditativo di tutte le cose⁴⁸.

Da qui si comprende perché Dio è capace di penetrare tutte le cose con il Suo intelletto. La capacità di penetrazione delle cose è strettamente legata alla predicazione. Quest'ultima avviene attraverso l'applicazione di una forma al soggetto. Il fatto che il soggetto sia ricettivo rispetto a una certa forma denominante – espressa linguisticamente come predicato – ci permette di penetrarlo, ovvero di approfondirne la conoscenza⁴⁹.

Nel caso di Dio, l'intelletto divino applica la *Deitas* a tutte le cose e in questo modo attinge, per una predicazione supereminente (*supereminens praedicatio*), la partecipazione della divinità che si trova nelle cose. Le cose, infatti, non sono altro che derivazioni e partecipazioni della *Deitas*. Una volta che l'intelletto divino coglie la partecipazione della *Deitas* nella creatura non rimane altro da conoscere. È questo il motivo per il quale l'oggetto formale dell'intelletto è chiamato anche ragione formale

⁴⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 2, a. 2, cap. 3, ms. cit., ff. 75v-76r, n. 50 (OP I, p. 155b, n. 50): «Itaque sententia Aureolo est, sicut quando formo hanc propositionem, Petrus est risibilis, in illa praedicatione expressa per vocem *est risibilis* non habet Petrus aliud esse, quam denominatum a risibilitate, quam suppono esse accidens distinctum a substantia Petri, nec Petrus proprie cognoscitur terminative per illam praedicationem prout cognosci terminative opponitur ei, quod cognosci tanquam determinatum unice ab aliqua forma. Ita affirmat Aureolus creaturas, per cognitionem divinam non habere aliud esse quam denominativum a Deitate nec proprie cognosci terminative opponitur ei quod est cognosci tanquam denominatas unice a deitate cognita, ut forma denominante».

⁴⁸ *Ibi*, f. 76r, n. 50 (OP I, p. 155b, n. 50): «Sit igitur nobis fixum, intellectionem qua divinus intellectus divinitatem de ipsa deitate tanquam idem essentialiter et virtualiter cum ipsa, de personalitatibus vero tanquam idem realiter et identice, de creaturis vero denominative tantum et tanquam divina entia habentia statum quidditativum per ipsam Deitatem formaliter, quae est unicus rerum status quidditativus».

⁴⁹ *Ibi*, f. 76v, n. 51 (OP I, p. 156a, n. 51): «Sed hinc intelliges, quo pacto per Deitatem possit Deus cuncta penetrare. Sicut enim praedicatio nostra per applicationem formae applicatae subiecto attingit ipsum subiectum penetrando aliquid de ipso, quatenus est receptivum illius praedicati, atque denominationis a forma constituta ex parte praedicati».

penetrativa. Con esso, infatti, ogni intelletto scruta spiritualmente l'oggetto materiale per mezzo della forma denominante⁵⁰.

L'ultima *assertio* pereziana riguardante la conoscenza divina dice che la *Deitas* è l'unica somiglianza nella quale Dio conosce tutte le cose⁵¹. Tale somiglianza non è univoca, ma analogica, poiché, come abbiamo appena visto, la *Deitas* è l'unica forma dalla quale l'intellezione divina denomina tutte le cose⁵². Il termine "somiglianza" dev'essere inteso in un senso diverso da quello per il quale si dice che qualcosa è simile all'agente per imitazione o che è immagine dell'esemplare. La *Deitas* è somiglianza in quanto è esemplare, idea, atto del conoscere produttivo (*cognitio productiva*) di tutte le cose e misura della perfezione di tutte le cose. La maggiore o minore vicinanza delle cose alla *Deitas* è direttamente proporzionale alla maggiore o minore perfezione delle cose⁵³. Il carattere relazionale delle creature si manifesta anche da questo punto vista, che abbiamo già messo in luce.

6.1. Alcune annotazioni dal De visione Dei

Ci riserviamo qui di svolgere un breve approfondimento sul rapporto tra Io divino, connessione essenziale tra Dio e i possibili, e scienza divina. Sappiamo che l'intelletto è per sua natura una facoltà che scova la contraddizione e non appena avvista una determinazione subito le oppone la relativa negazione. Non è stupefacente che Pérez abbia applicato questa dottrina anche all'Io e all'intelletto divini.

⁵⁰ *Ibi*, f. 76v, n. 51 (OP I, p. 156a, 51): «Ita divinus intellectus applicando suam Deitatem rebus omnibus per illam supereminentem praedicationem attingit in illis participationem divinitatis, et cum nihil sint aliud caeterae res a divinitate, nisi quaedam derivationes et participationes Deitatis, nihil amplius de illis restat cognoscendum. Merito igitur tale obiectum formale vocatum est ratio formalis poenetrativa, hac enim excrutamur quidquid est in obiecto materiali per quem obiectum quasi statum spiritualem formaliter media forma denominante». Riguardo all'oggetto materiale, cfr. *supra*, P. I, 3.1.

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 2, a. 2, cap. 3, ms. cit., f. 77r (OP I, p. 156a): «Deitas est unica similitudo in qua Deus cuncta cognoscit».

⁵² *Ibi*, f. 78r, n. 56 (OP I, p. 156b, n. 56): «In sola sua Deitate cuncta cognoscere tanquam in similitudine analogica, quia ex assertionem praecedenti constat, Deitatem esse unicam formam a qua divina intellectio omnia formaliter denominat».

⁵³ *Ibi*, f. 78r, n. 57 (OP I, pp. 156b-157a, n. 57): «Hic adverte, Deitatem vocari a nobis similitudinem rerum, non quidem in ea significatione qua aliquid dicitur esse simile agenti per imitationem aut imago exemplari, sed potius Deitas dicitur similitudo tanquam productiva rerum omnium et tanquam exemplar et idea et tanquam cognitio productiva omnium et tanquam mensura perfectionis omnium rerum, quia a propinquitate ad ipsam maiori aut minori res dicuntur perfectiores aut minus perfectae».

Dio è intelletto e vede se stesso come oggetto motivo, secondo ciò che si è detto in precedenza; e proprio per questo motivo conosce ciò che gli si oppone per contraddizione, non potendo essere diversamente. Se così non fosse, infatti, Dio sarebbe imperfetto, poiché potrebbe conoscere soltanto se stesso. Sarebbe ben strano, infatti, che Dio non conoscesse il PDNC. Dio, dunque, conosce sia Dio sia non-Dio, ed è impossibile che non conosca non-Dio o il fatto che ogni non-Dio è non-Dio o che nessun non-Dio è Dio⁵⁴.

Ebbene, mentre nel caso dell'Io umano la conoscenza del complemento semantico di qualsiasi determinazione conosciuta dall'intelletto viene intesa dal pensiero umano in modo confuso, Dio non va incontro a questa confusione e non ha nemmeno bisogno di lavorare per precisioni oggettive dipanando quella matassa infinita e confusa che è il complemento semantico per il nostro intelletto. Se Dio conoscesse non-Dio per precisioni oggettive, cioè per via di astrazioni, rimarrebbe sempre qualcosa di nascosto al suo intelletto. Quando Dio dice "ogni non-Dio è non-Dio" è come se dicesse "Pietro è Pietro, Paolo è Paolo, Giovanni è Giovanni". Insomma, quando Dio intende il complemento semantico di se stesso, quell'atto di conoscenza è comprensivo, poiché coglie perfettamente tutti gli elementi inclusi in quell'"oggetto" e non vede in essi l'impossibilità, così come negli oggetti chimerici non vede la possibilità⁵⁵. Non vedendo l'impossibilità negli oggetti possibili, ne vede la possibilità, e non vedendo negli oggetti impossibili la possibilità, ne vede l'impossibilità. Possibilità e impossibilità sono caratteristiche essenziali alle cose, quindi l'atto del conoscere divino che conosce tutte le cose essenzialmente, conosce alcune cose come possibili e altre come impossibili. Di nessun oggetto rimane indeterminato se sia possibile o impossibile. La conoscenza divina non può essere falsa, ma è essenzialmente vera, quindi possiede una connessione

⁵⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De visione Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., p. 40b, n. 103: «Deus est intellectus et se videt tanquam motivum, ergo etiam cognoscit cognitionem contradictoriam, neque est possibile non cognoscere. Praesertim cum sit manifesta imperfectio se solum cognoscere aut soli sibi attendere hoc enim et esse attonitum idem est [...] et mirum plane esset Deo secundum se non esse notum illud principium: *impossibile est idem esse simul et non esse et ipsum esse non ipsum*. Manifestum ergo est Deum cognoscere Deum et non Deum, et Deo secundum se repugnare non cognoscere non Deum, cognoscit ergo Deus essentialiter se esse deum, et omnem non deum esse non Deum et nullum non Deum esse Deum».

⁵⁵ *Ibidem*: «At cognitio divina non est confusa neque praecisiva obiective, ita ut lateat aliqua differentia, quod evidentius patet respectu obiecti simplicis virtualiter intrinsece, nam simplex virtualiter intrinsece, vel totum latet vel totum apparet, omnia autem sunt vel simplicia virtualiter intrinsece vel composita ex simplicibus talibus. Ergo quando cognitio essentialis Deo dicit: *omnis non Deus est non Deus*, perinde est ac si diceret: *Petrus est Petrus, Paulus est Paulus, Ioannes est Ioannes* et haec cognitio est comprehensiva et non videt impossibilitatem in his obiectis; in chimaericis vero non divet possibilitatem».

essenziale con la possibilità di tutti i possibili e con l'impossibilità di tutti gli impossibili. Ciò non significa che l'impossibilità di creare la chimera derivi da un difetto nella potenza di Dio, ma è piuttosto conseguenza di un difetto della chimera e del fatto che Dio non può avere la conoscenza di qualcosa di falso. Fare la chimera significherebbe fingere, e voler fare la chimera significherebbe delirare. Dio non può fare la chimera e non può delirare, ma agisce sempre rettamente per via della somma perfezione della sua potenza⁵⁶.

La connessione essenziale di Dio con i possibili non implica una vera relazione per la quale Dio perderebbe la propria indipendenza. Dio non ha una connessione con le creature attualmente esistenti che sono distinte da Lui, ma si connette certamente con il loro stato di possibilità (*status possibilitatis*) che verifica di per sé le proposizioni che esprimono verità sempiternie. Questo stato, poi, non differisce in nulla dall'Essenza divina, né dal suo atto di conoscenza essenziale ed essenzialmente vero. Questa connessione, precisa Pérez, non è una relazione reale, ma di ragione e connota soltanto le creature possibili che, invece, hanno una relazione reale verso Dio⁵⁷.

Anche rispetto al tema della necessità dei possibili troviamo un'interessante considerazione. Dio è l'ente sommamente necessario, anche più necessario delle creature, in quanto possibili, non per il fatto che l'atto di conoscenza riguardante la possibilità delle creature sia necessariamente meno vero rispetto all'atto di conoscenza per il quale Dio conosce la propria esistenza. Entrambi gli atti di conoscenza, infatti, sono verificati da Dio stesso, cioè dall'esistenza dell'Essenza divina che è lo stato di quella eterna verità. Tuttavia, mentre Dio è un ente necessario per propria natura, le

⁵⁶ *Ibidem*: «At cognitio comprehensiva rei non videns in illa impossibilitatem videt positive possibilitatem et non videns in obiecto possibilitatem videt necessario impossibilitatem, quia istae rationes sunt essentialiter obiecto, ergo illa divina cognitio omnia essentialiter cognoscit, quaedam ut possibilis, quaedam ut impossibilia, et nullum obiectum est de quo non determinet esse possibile aut impossibile, sed cognitio Dei non potest esse falsa, sed essentialiter est vera ergo habet manifestam connexionem essentialiter cum possibilitate omnium possibilium et cum impossibilitate omnium impossibilium. Neque tamen hinc sequitur, impossibilitatem chimaerae provenire ex defectu potentiae Dei, potius enim dicendum defectum importatum in eo, quod Deus non possit facere chimaera, se tenere ex parte chimaerae, perfectionem autem se tenere ex parte Dei, quatenus eius cognitio non potest esse falsa. Uno verbo: facere chimaera est delirare, Deum non posse facere chimaeram est non posse delirare, sed omnia recte agere, quod est summa perfectio Dei potentiae».

⁵⁷ *Ibi*, p. 41a, n. 106: «Relativa realiter esse quorum esse est ad aliud se habere non utcumque, sed tanquam ad coexistens sibi. Hinc sit divinam essentiam ad nihil esse relativam realiter, quia divina essentia cum nullo obiecto distincto a Deo connectitur essentialiter tanquam cum eo existente et nullum esse reale divinum habet talem connexionem, connectitur quidem essentialiter Deus cum statu possibilitatis creaturarum verificante per se propositiones sempiternae veritatis. At hic status non differt ab essentia divina, neque ab eius cognitione essentialiter vera, quare haec connexio non est relatio realis, sed rationis, et solum connotat creaturas possibiliter habere relationem realem ad Deum».

creature sono, invece, denominate “possibili” da Dio, non per loro natura. Quindi, si può dire che l’Essenza divina sia più necessaria e più possibile delle creature, o anche meno non impossibile⁵⁸.

L’Essenza divina conosce tutte le cose attraverso se stessa e per mezzo dei predicati identificati con essa. Solo così può rappresentare tutte le verità possibili, ma anche le verità contingenti e opposte tra loro. Gli atti liberi, come si vedrà meglio in seguito, sono infatti verità opposte identificate con l’essenza di Dio, le quali manifestano verità opposte (ad esempio, creare o non creare il mondo), sebbene non insieme (*simul*), ma in senso diviso. Solo a Dio competono terminazioni opposte identificate con Esso, per le quali è connesso con verità opposte e le manifesta⁵⁹. Ciò è frutto, a nostro modo di vedere, del fatto che Dio è la realizzazione del trascendentale, il quale si struttura come compostibilità degli opposti contraddittori, e in generale di tutti i differenti, contenendoli in sé e rispettandoli nella loro intelligibilità, precisamente per il fatto che è esso l’intelligibilità stessa.

Sappiamo che la dottrina connessionista era solitamente presentata all’interno di alcuni corsi quali: il *De scientia*, il *De volutate Dei*, negli scritti di fisica, ma primo tra tutti, il *De visione Dei*, nel quale occorre spiegare se i beati, vedendo Dio, vedessero anche tutto ciò che è contenuto nella Sua essenza perfettissima.

Pérez ricorda immediatamente che coloro che negano che i beati vedano le creature in Dio come in un medio connesso (*medium connexum*) sono gli stessi che negano la dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili; ma poiché Pérez ha sostenuto anche la connessione di tutti i possibili tra loro occorre spiegare perché in Dio si vedano tutte le cose chiaramente, mentre non si vedono tutte le cose vedendo una cosa qualsiasi⁶⁰.

⁵⁸ *Ibi*, p. 41, n. 108: «Deus dicitur ens summe necessarium et magis necessarium quam creatura, ut possibilis, non quia Dei cognitio de possibilitate creaturae sit minus necessario vera quam cognitio divina de existentia Dei. Urumque enim idem ipsum verificat, scilicet existentia essentiae divinae et status ille sempiternae veritatis. Sed quia Deus est ens necessarium per se et per suam essentiam, creatura autem habet necessario denominationem possibilis non per se et per suam essentiam, sed per alienam, ergo divina essentia est magis necessaria et magis possibilis, seu magis non impossibilis».

⁵⁹ *Ibi*, p. 45b: «Essentia divina non solum potest per suam entitatem et praedicata identificata cum ipsa repraesentare veritates posibles, sed etiam contingentes et oppositas inter se. Potest enim per suos actus liberos indenticatos secum monstrare oppositas veritates, non simul, sed in sensu diviso. [...] Solius Deo proprium est posse per aliquas terminationes identificatas secum, connecti cum veritatibus oppositis, easque ostendere».

⁶⁰ *Ibi*, p. 57b, n. 181: «Hic solet quaeri primo utrum beati videant in Deo creaturas, tanquam in medio connexio? Negant Vazquez et alii, qui Deo negant connexionem essentialem cum possibilitate creaturarum. Sed nos hanc supra probavimus, ac proinde hic etiam affirmamus, sed quia ibidem

La ragione è piuttosto semplice, ma ci aiuta a integrare la lunga disamina sulla dottrina della connessione essenziale e sul ruolo giocato in essa dalla *Deitas*. La connessione delle cose tra loro è imperfetta e confusa, cioè non perfettamente dichiarativa dei termini, mentre la connessione divina non è imperfetta, ma perfettissima e non è propriamente una relazione verso le creature, ma piuttosto una superrelazione (*superrelatio*) che contiene la perfezione di tutte le creature e ogni grado di perfezione, escludendo tutte le imperfezioni. Inoltre, l'Essenza divina contiene anche tutti i gradi di perfezione di tutte le specie impresse possibili e di tutte le specie intelligibili – che come sappiamo sono giudizi. Ciò significa che l'Essenza divina ha una forza dichiarativa infinita (*vis declarativa infinita*) delle cose, secondo le loro caratteristiche proprie e non solo enigmatiche. In Dio le cose sono viste come nella somma verità che rende vere (*summa veritas verificans*) tutte le cose *ad aeterno*, poiché senza connessione non si può intendere alcunché⁶¹. La connessione e la forza di inferire (*vis inferendi*) sono lo stesso. La forza di inferire è quella che si manifesta quando, una volta visto un qualche ente, subito il nostro intelletto inferisce che esso non può ricevere insieme denominazioni contraddittorie per le quali sia possibile dire che A è non-A⁶².

La forma dell'intellezione, del resto, è già stata definita come *cognitio illativa*, poiché essa doveva informare ogni conoscenza, passandola al vaglio del PDNC. La connessione essenziale, d'altra parte, è presenza intenzionale. Il pensiero nella sua natura profonda, come atto del giudicare e dell'inferire, è ciò che innerva la riflessione pereziana sulla connessione essenziale. Come si può notare il linguaggio pereziano attinge continuamente a termini che rimandano al giudicare o comunque al dire, come del resto ci ha abituati fin dagli anni giovanili. Dio pensando esprime una *locutio*, è connessione di soggetto e predicato, contiene in sé tutti i possibili giudizi in un grado

ostendimus quodlibet connecti cum possibilitate cuiuslibet oportet reddere rationem, quare in Deo videri omnia clare et in caeteris non possint».

⁶¹ *Ibi*, p. 45b, n. 182: «Respondeo rationem esse quia caeterorum connexio est imperfecta, et cofusa, idest non perfecte declarativa terminorum, at divina connexio non est imperfecta, sed perfectissima et proprie non est relatio ad creaturas, sed superrelatio continens perfectionem omnium creaturarum et omnes perfectionum gradus, seclisi imperfectionibus. Est etiam continens omnes gradus perfectionis omnium specierum impressarum possibilium et omnium specierum intelligibilium. Hoc autem est continere vim infinitam declarativam rerum secundum proprias rationes et non solum aenigmaticas. [...] In Deo enim videntur creaturae tanquam in summa veritate verificante omnia ab aeterno, quod sine connexione intelligi nulla ratione potest».

⁶² *Ibi*, disp 2, cap. 2, p. 39a, n. 96: «Quolibet viso statim ex vi apprehensionis ipsius dicere possum, v.g. viso Petro, Petrus non potest habere duas denominationes aut aliquid, ex quo sequatur Petrus non est Petrus, ergo habet connexionem cum negatione illarum denominationum. Nam connexio et vis inferendi eadem est».

assolutamente perfetto. Si potrebbe parlare di una dialettica divina che è contenuta nel pensiero divino e che ci riporta con la memoria alle *Enneadi* plotiniane.

Prima di affrontare il tema della prova ontologica nella metafisica pereziana occorre precisare alcune questioni intorno agli atti di conoscenza. Molto è già stato detto, ma quello che qui si dirà è utile come premessa gnoseologica per comprendere le questioni metafisiche sottese alla prova ontologica.

Tuttavia, non si deve pensare che il giudizio divino e il modo di conoscere umano sia in qualche modo comparabile alla conoscenza divina. Per spiegare questo punto sono necessarie alcune precisazioni. Pérez invita a distinguere tra l'assentire (*assentire*) e l'intendere (*intelligere*) l'esistenza di qualche cosa. Infatti, chi nega l'esistenza di qualcosa intende l'esistenza, ma non dà il proprio assenso ad essa. Attraverso l'apprensione, invece, intendiamo la cosa, ma non diamo l'assenso a nessuna delle due parti della contraddizione, cioè non assentiamo né all'esistenza né alla non esistenza della cosa. È soltanto con il giudizio che non solo intendiamo la cosa, ma diamo anche l'assenso all'esistenza o alla non esistenza della cosa. Ora, mentre l'intendere è una perfezione assolutamente semplice, l'assentire o anche il giudicare dell'esistenza o della non esistenza della cosa non è una perfezione assolutamente semplice; tanto è vero che le creature possono essere intese ugualmente da Dio sia che esistano sia che non esistano⁶³. La grandezza dell'intelligenza (*magnitudo intelligentiae*) è assunta dalla perfezione della conoscenza e dalla grandezza della penetrazione e delle distinzioni delle cose (*magnitudo poenetrationis et distinctionis*). Il fatto che Dio sappia che qualcuno esisterà non incrementa la Sua perfezione e non consolida il concetto quidditativo di quel qualcuno. Diverso è il caso dell'affermazione dell'esistenza divina e della sua essenza. Non sapere dell'esistenza di Dio significa non sapere della sua esistenza e non penetrare la sua essenza, non riuscendo a distinguerla. Questo non sapere è certamente un'imperfezione e un difetto⁶⁴.

⁶³ *Ibi*, p. 19a, n. 2: «Est autem advertendum aliud esse assentire, aliud intelligere existentiam, nam qui negat existentiam rei intelligit existentiam, sed non assentit existentiae, deinde per apprehensionem rem intelligimus, sed neutri parti contradictionis assentimus, per iudicium, non solum intelligimus, sed assentimus determinantes unam partem contradictionis et dicentes esse aut non esse. Intelligere rem creatam, sive increatam pertinet ad perfectionem simpliciter simplicem. Assentire autem rei creatae, ut existenti, seu affirmare illam existere non est perfectio simpliciter simplex, cuius rei signum est, posse creaturas aeque intellige a Deo, sive existant sive non existant».

⁶⁴ *Ibi*, p. 19a-b, n. 2: «Magnitudo enim intelligentiae sumitur ex perfectione cognitionis et magnitudine poenetrationis et distinctionis rerum. Quare per hoc quod Deus sciat te exiturum esse, non perficitur Deus, nec melius firmat conceptum quidditativum tui, alia est ratio de divinae existentiae affirmatione, haec

La ragione della differenza tra intelligenza e assenso è dovuta al fatto che l'intendere è una qualche assimilazione o partecipazione o un qualche contenere la perfezione dell'oggetto reale conosciuto. L'intelletto intendendo è percettivo e per così dire raccoglie traendo verso di sé i fiori delle cose e da quelli compone la propria corona. Dio è di per sé indifferente all'esistenza di tutte le creature ed è la causa perfetta di queste, contenendo in sé, prima di ogni connessione con l'esistenza delle creature, le perfezioni di tutte le creature. La connessione con l'esistenza delle creature non dice una nuova perfezione in Dio, ma piuttosto è un qualche puro "dare" (*datio*). In quanto l'assenso dice di una connessione, è chiaro che l'assenso affermativo dato all'esistenza della creatura non aggiunge una perfezione all'intelligenza e molto meno una perfezione assolutamente semplice. Altrimenti Dio si troverebbe in una situazione migliore conoscendo che creatura esiste rispetto al conoscere che la creatura non esiste, il che è assurdo⁶⁵.

Dio contiene in sé tutte le perfezioni assolutamente semplici – come Pérez non si stanca di ripetere – reperibili nella creatura e la creatura non aggiunge oltre a queste un'ulteriore perfezione, ma piuttosto un grado difettivo che può essere detto "negazione di identità con Dio" (*negatio identitatis cum Deo*). Per essere conosciuto compiutamente, il difetto deve essere conosciuto come negazione del pervenire all'ottimo, mentre la perfezione dev'essere conosciuta come affermazione del pervenire all'ottimo. Il difetto, al contrario della perfezione, è negazione o diminuzione dell'essenza della cosa⁶⁶.

enim est de ratione et quidditate Dei, quare illam nescire, est non poenetrare essentiam rei, et eam non bene distinguere, unde illam nescire est imperfectio et defectus».

⁶⁵ *Ibi*, p. 19b, n. 3: «Ratio huius differentiae inter intelligentiam et assensum est quia intelligere sit per quandam assimilationem aut participationem aut continentiam perfectionis obiecti realis cogniti. Intellectus enim est perceptivus intelligendo et quasi sibi colligens flores rerum et ex illis suam sibi coronam componens [...]. Deus qui secundum se est indifferens ad omnium creaturarum existentiam et est illarum perfecta causa, continet ante omnem connexionem cum existentia creaturarum, omnium creaturarum perfectiones. Connexio autem cum existentia creaturae non dicit perfectionem novam in Deo, sed potius est pura quaedam datio aut praepartio ad puram dationem, cum ergo assensus dicat connexionem patet assensum affirmavum existentiae creaturae iuxta illud, quod addit suora rationem intelligentiae, non addere perfectionem et multo minus perfectionem simpliciter simplicem, alioquin Deus melius se habere cognoscendo creaturam existere quam cognoscendo non existere, quod est absurdum».

⁶⁶ *Ibi*, p. 20a, n. 5: «Deus enim continet in se omnes gradus perfectionis simpliciter simplicis reperibiles in creatura et ultra hos creatura non addit gradum perfectivum, sed defectivum, seu negationem identitatis cum Deo. Defectus, ut defectus, ut optime cognoscatur, petit cognosci per negationem perventionis ad optimum; perfectio autem petit cognosci per affirmationem. Nam quaelibet perfectio simpliciter simplex constituit quidditatem rei alicuius; defectus autem vel est negatio quidditatis vel diminutio. Affirmatio ergo perfectionis dicit, quid sit res; negatio defectus, quid non sit».

Dio, vedendo la propria perfezione, oltre la quale la creatura non aggiunge alcun grado perfettivo, ma soltanto difettivo e negatore della divinità stessa, afferma tutto il grado di perfezione reperibile in Dio e comunicabile alle creature, e vedendo la creatura come non-Dio, la comprende tutta senza alcuna oscurità nel conoscere. La creatura, invece, non contiene tutta la perfezione di Dio, ma soltanto una qualche partecipazione. Ad esempio, noi affermiamo tutta la perfezione assolutamente semplice di Dio che possiamo reperire nella creatura e non aggiungiamo altro, se non la negazione per la quale diciamo che Dio è non-angelo. Tuttavia, procedendo in questo modo, che è caratteristico del conoscere umano, rimarranno nascoste al nostro intelletto infinite perfezioni divine che rispondono a quell'atto di conoscere che mira alla conoscenza dell'essenza della cosa⁶⁷.

In altri termini, mentre Dio conosce le creature dicendo non-Dio e in quel complemento semantico vede e comprende perfettamente tutti gli elementi che lo compongono, per l'uomo non accade allo stesso modo. L'uomo conosce sempre opponendo la determinazione al proprio complemento semantico e quando vuole conoscere Dio può procedere soltanto partendo dalla creatura dalla quale rimuove tutte le imperfezioni e ne preserva la perfezione assolutamente semplice che in essa si trova. A quel punto aggiunge la negazione per la quale la creatura è non-Dio, ma di questo complemento semantico l'uomo ha soltanto una conoscenza confusa e in esso non sa distinguere e comprendere gli infiniti elementi che lo compongono, come non è in grado di attingere alle infinite perfezioni proprie di Dio.

6.2. Intelletto divino e intelletto umano

La sapienza di Dio si manifesta in generale e si manifesta soprattutto all'uomo, il quale è capace di imitare Dio e di giudicare secondo la verità divina tutte le volte che forma un giudizio conforme con la sapienza di Dio, manifestata mediante una

⁶⁷ *Ibi*, p. 20a, n. 6: «Cum ergo Deus videndo suam perfectionem ultra quam nihil addit perfectivum creaturae differentia, sed solum gradum defectivum et negativum divinitatis, affirmet totum gradum perfectivum reperibilem in Deo et communicabilem creaturae, negando propriam differentiam Dei de creatura, totam creaturam sine ulla obscuritate cognitionis comprehendit, quia vero creatura non continet totam Dei perfectionem, sed participationem quamdam. Si de Deo affirmemus totam perfectionem simpliciter simplicem reperibilem in angelo, v.g. et nihil ultra addamus, nisi negationem propriae differentiae angeli. Infinitae aliae perfectiones divinae latebunt secundum cognitionem affirmativam dicentem, quid sit res».

locuzione. È certo, spiega Pérez, che ogni sapienza umana, o naturale o soprannaturale, è derivata dalla sapienza divina e tutto ciò che noi conosciamo è manifestato in noi da Dio; ma nell'ordine naturale, Egli non manifesta immediatamente la propria sapienza, nemmeno una locuzione, ma soltanto esibendo la proprie opere, dalle quali, una volta che siano viste, ricaviamo immediatamente che Dio è un artefice sapiente e che sa tutte le cose. Ebbene, questo non è ancora il parlare di Dio, è piuttosto un congetturare da parte dell'uomo, come quando si vede un dipinto è lo si collega all'arte di un qualche pittore. In quel momento non si ha a che fare con il discorso di un pittore, ma piuttosto con la sua opera. Quando Dio creò il mondo dipinse, per così dire, se stesso, o meglio adombrò (*adumbravit*) se stesso. È da questo adombrarsi che noi risaliamo alla sapienza di Dio, come se dal tratto del disegno riconoscessimo la mano di Apelle, ma questo non è ancora il parlare di Dio. Egli parla sempre attraverso una manifestazione volontaria e libera del suo concetto o attraverso segni esteriori che sostituiscono il concetto interiore, come nel caso dei miracoli⁶⁸.

L'intelletto divino che è un infinito di perfezione è capace di ammaestrare infinitamente l'uomo e l'uomo, dal canto suo, è capace di farsi ammaestrare infinitamente. È possibile, infatti, una proporzione tra il finito e l'infinito, quando una cosa possieda una quantità di perfezione o di essere sufficiente o una capacità di operare o di ricevere un certo atto. Si pensi alla metafora dell'anfora vuota e della fonte. Tra le due vi è una proporzione verso l'atto del riempimento dell'anfora, poiché questa possiede una disposizione verso l'essere riempita e al trattenere l'acqua, oltre a

⁶⁸ *Ibi*, p. 21a, n. 12: «Est autem advertendum aliud esse Deum manifestare suam sapientiam utcumque, aliud eam nobis manifestare loquendo, ut eam imitemur et iudicemus iuxta illam, formantes iudicium conforme divinae sapientiae propositae per locutionem. Certum est omnem sapientiam humanam, sive naturalem sive supernaturalem esse derivatam a divina sapientia et omnia quae nos cognoscimus esse nobis a Deo manifestata, sed in ordine neaturali, Deus enim non manifestat immediate suam sapientiam, neque mediantibus signis locutionis, sed solum exhibendo opera, ex quibus immediate visis colligimus per discursum, Deum esse sapientem artificem, et omnia scire, sed hoc non est, Deum loqui, sed nos proprio Marte invenire veritatem, sicut si aliquis videat picturam factam ab aliquo pictore et ex illa colligat artem pictoris, ut discat modum faciendi similem picturam, hoc non est locutum fuisse ipsum pictorem [...]. Deus quando creavit mundum et ordinem naturalem, se quasi dipinxit, seu potius adumbravit, ex hac adumbratione nos colligimus, sapientiam Dei, quasi ex linea manum Apellis, sed hoc, ut est perspicuum, non est loqui Deum. Et ratio est, quia quando Deus loquitur ad nos, uno ex duobus modis id facere potest, primo per manifestationem voluntariam et liberam sui conceptus, secundo per signa quaedam externa ipsi Deo substituta loco conceptus interni [...], ut si per impossibile ista signa nos fallerent, Deus mentirentur talia signa sunt miracul».

possedere una vacuità riempibile. La fonte, invece, possiede la disposizione a diffondere l'acqua in un luogo che non sia già riempito da un certo liquido⁶⁹.

Allo stesso modo accade per la natura spirituale, la quale si trova nella dimensione intellettuale dell'uomo ed è richiesta per la conoscenza di ciò che è spirituale. In noi, precisa Pérez, è presente una infinita docilità (*docibilitas*), che somiglia alla vacuità dell'anfora, e che trova il suo corrispettivo nella infinita capacità di insegnare da parte di Dio. È certamente vero, ammette Pérez, che l'intelletto umano non è infinito quanto alla perfezione e, tuttavia, può vedere Dio, per via della sua apertura infinita verso l'Infinito. L'uomo è un infinitamente imperfetto, ma anche un infinitamente perfettibile (*infinite imperfectus, sed perfectibilis magis et magis in infinitum*)⁷⁰.

L'intelletto divino è un abisso sommamente profondo e infinito, è massimo e sottilissimo e possiede necessariamente la conoscenza profondissima e sottilissima di tutti i possibili⁷¹. In esso è presente un'infinita perfezione che non appartiene all'intelletto umano. In generale, ciò che è dotato di conoscenza o si diffonde, come nel caso di Dio, o cresce intenzionalmente, aumentando la propria perfezione, come nel caso dell'intelletto umano⁷². Dio diffonde sé stesso intenzionalmente nella creazione, essendo atto di conoscere produttivo di tutte le cose.

⁶⁹ *Ibi*, p. 43a, n. 113: «Alia est proportio rerum habentium quantitatem sufficientem perfectionis aut essendi, aut virtutis operandi aut patiendi ad certum actum hoc modo dico, esse possibilem proportionem inter finitum perfectione et infinitum perfectione. Sic inter amphoram vacuum et fontem est proportio ad actum impletionis seu infusionis impletivae amphorae, quia amphora vacuum et fontem est proportio ad actum impletionis seu infusionis impletivae amphorae, quia amphora dispositionem habet in se, ut recipiat et retineat aquam et vacuitatem implebilem».

⁷⁰ *Ibi*, p. 43a-b, n. 114: «Dico ergo in nobis in parte intellectiva esse naturam spiritualem, quae est requisita ad cognitionem rerum spiritualium; et praeterea esse in nobis docibilitatem, quae est sicut vacuitas in amphora, quod autem Deus sit infinite potens docere, non facit ne sit proportio, imo hinc sequitur nos esse infinite vacuitatem implebilem divina doctrina, ac proinde nos esse visivos Dei, quia si non esset possibilis visio Dei in nobis, non esset Deus magister infinitae perfectionis. Unde posset aliter responderi et meo iudicio facilius quamvis in substantia solutio sit eadem, concedendo finiti ad infinitum non esse proportionem et distinguendo monorem: intellectus creatus est finitus in perfectione, concedo; est finitus in docibilitate et vacuitate implebili per doctrinam divinam, nego; tantum enim ego possum discere a Deo, quantum potest Deus me docere; infinita autem Deus docere potest et ideo est infinite perfectus; ego possum eadem discere et ideo sum infinite imperfectus, sed perfectibilis magis et magis in infinitum».

⁷¹ *Ibi*, p. 23a, n. 19: «Nam quis potest dubitare visionem illam, qua Deus se videt et omnia Dei profunda, esse rem profundam spiritus Dei; imo et abyssum summae profunditatis et infinitae, intellectus enim divinus, cum sit maximum et subtilissimus, habet necessario cognitionem omnium possibilium subtilissimam et profundissimam».

⁷² *Ibi*, p. 23b, n. 19: «Cognoscentia vero crescunt aut diffundunt se intentionaliter».

PARTE QUINTA
Immutabilità e libertà

1. Il divenire tra Aristotele e Agostino

Il fatto che Dio sia l'unico che veramente è e le creature abbiano soltanto un essere partecipato, ovvero un'esistenza ottenuta per denominazione a partire dall'esistenza di Dio, ci obbliga a concludere che, come lo stesso Pérez afferma in diversi luoghi, le creature sono soltanto accidenti rispetto a quella sostanza personale che è Dio, il quale misura tutte le cose ed è condizione necessaria e ragione sufficiente della loro esistenza.

L'essere delle creature è caratterizzato da un continuo mutamento a causa del quale si dicono insufficienti e sempre bisognose del sostegno dell'Immutabile, ovvero di ciò che è autosufficiente. La loro stessa possibilità è autosufficiente. Diversamente, bisognerebbe ammettere che ciò che esiste soltanto come possibile è eterno quanto Dio, ipotizzando così l'esistenza di diversi assoluti.

Nella Scolastica moderna il tema del mutamento era solitamente affrontato partendo dalla *Fisica* aristotelica, ma Pérez sembra integrare o, meglio, rileggere quell'insegnamento attraverso alcune pagine di Agostino riguardanti lo statuto ontologico delle creature.

In linea con la dottrina aristotelica, Pérez introduce tre modi nei quali si può parlare di mutamento. Il primo è il cominciare ad essere. Qui non si può dire che la cosa "stia in modo diverso" (*se habet aliter*) rispetto a uno stato precedente. Si può dire che ciò che inizia ad essere che stia diversamente soltanto in modo improprio e negativo¹.

Il secondo tipo di mutamento consiste nel venir meno di ciò che esiste. In questo caso non si può dire in senso proprio che la cosa "stia" (*se habet*), poiché essa non è più. Per questo si dice soltanto che sta in modo opposto rispetto a come stava precedentemente².

Il terzo tipo di mutazione è l'unico nel quale si può dire propriamente che qualcosa sta diversamente da come stava, poiché prima stava in un modo e dopo sta in modo

¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 2, cap. 3, op. cit., OP II, p. 338a, n. 31: «Ut autem aliquid mutetur debet mutari uno ex his tribus modis, inter quos propiissime dicta mutatio est illa, quae accidit tertio modo; nam iuxta primum modum qui consistit in rei inceptio, res non dicitur aliter se habere, quasi antea opposito modo se habuerit. Id enim quod incipit esse non potest dici propiissime se habuisse aliter, sed solum negative».

² *Ibidem*: «Iuxta secundum modum, qui consistit in desitione rei, res non dicitur aliter se habere, quasi nunc opposito modo se habeat. Quod enim desinit esse ullo modo se habet proprie loquendo, sed dicitur opposito modo se habere ac prius se habebat».

diverso. La cosa è, dunque, mutata in senso proprio. Ogni mutazione propriamente detta, infatti, consta di tre principi. Anche qui Pérez riprende la teoria aristotelica del divenire. Vi è un “termine dal quale” (*terminus a quo*) che abbandona il proprio essere; un “termine verso il quale” (*terminus ad quem*), distinto per propria natura dal “termine dal quale”, che inizia il proprio essere; e infine vi è un soggetto comune (*subiectum commune*), distinto per propria natura dai primi due principi, che permane sotto entrambi. Questo terzo tipo di mutazione include anche i primi due tipi di mutazione nei quali a mutare sono soltanto i termini. In senso proprio, la mutazione riguarda propriamente lo stesso soggetto a cui i termini ineriscono intrinsecamente e secondo una certa successione (*successive*)³.

Nella *Fisica*, Aristotele aveva distinto tre elementi del movimento (κίνησις): il “ciò da cui”, il “ciò verso cui”, e infine il “ciò che è in movimento”, come elemento intermedio tra i primi due. Tutto questo si svolgeva nel tempo, ovvero nel “ciò in cui” del movimento⁴. In questa configurazione del movimento il mutamento (μεταβολή) era individuato nel “ciò verso cui” il movimento è indirizzato. Il mutamento è sempre un oltrepassamento, un andare oltre, anche nel caso in cui questo “oltre” fosse la corruzione di ciò che muta. Lo stesso si dica per la generazione, che è un movimento da ciò che non è in direzione di ciò che è⁵. Corruzione e generazione sono, anche per Aristotele, casi estremi di mutamento. Scrive il filosofo greco che «ogni mutamento è da qualcosa verso qualcosa – e questo lo attesta lo stesso termine: infatti la parola μεταβολή esprime qualcosa “dopo” l’altro; e dunque essa, per un lato allude a ciò che è prima, e per l’altro a ciò che è dopo»⁶.

³ *Ibidem*: «Sed iuxta tertium modum res dicitur propriissime aliter se habere atque prius se habebat, quia ante se habebat uno modo et postea alio opposito et proinde res propriissime mutatur. Omnis enim mutatio propriissime mutatur. Omnis enim mutatio propriissime dicta constat tribus principiis, quorum unum est terminus a quo desinens esse, alterum est terminus ad quem distinctum ex natura rei a termino a quo, incipiens esse, tertium est subiectum commune, ab utroque ex natura rei distinctum, permanens sub utroque. Itaque haec tertia mutatio includit alias duas mutationes secundum quas termini mutantur, sed propriissime ipsum subiectum, cui termini inhaerent intrinsece successive».

⁴ ARISTOTELES, *Physica*, V, 1, 224a34-224b1: «V’è qualcosa che originariamente muove, qualcosa che invece è mosso, e inoltre “ciò in cui” avviene il movimento, cioè il tempo, e ancora “ciò da cui” e “ciò verso cui”: infatti ogni movimento procede da un punto di partenza verso un altro punto».

⁵ *Ibi*, V, 1, 224b, 6-10: «Si dice mutamento, in effetti, “ciò verso cui” piuttosto che “ciò a partire da cui” il movimento si effettua. Perciò anche la corruzione è mutamento verso ciò che non-è, e il mutamento di ciò che si corrompe avviene a partire da ciò che è. E la generazione avviene verso ciò che è, e perciò il punto di partenza è costituito da ciò che non è».

⁶ *Ibi*, V, 1, 225a1-3.

In generale, secondo Aristotele, si può parlare di mutamento in quattro casi diversi: 1) il passaggio da un sostrato a un altro sostrato; 2) il passaggio da un sostrato verso un non-sostrato; 3) il passaggio da un non-sostrato verso un sostrato; e infine 4) il passaggio da un non-sostrato a un non-sostrato⁷. Di fatto, secondo Aristotele, soltanto i primi tre tipi di mutamento sono davvero tali, poiché il quarto non avviene secondo un rapporto di contrarietà. Nel passaggio da un non-sostrato a un altro non-sostrato i due termini non stanno in rapporto di contrarietà e nemmeno di contraddittorietà⁸.

Se ogni movimento è anche mutamento, come afferma Aristotele, bisogna ammettere che soltanto il passaggio, secondo un rapporto di contraddizione, da un sostrato a un altro sostrato è propriamente movimento, mentre la generazione e la corruzione non lo sono. Inoltre, tutto ciò che fa da sostrato o è contrario o è intermedio fra contrari⁹. Si tratta di quello che Pérez ha chiamato *subiectum commune* come intermedio rispetto al *terminus a quo* e al *terminus ad quem* del mutamento. Il mutamento propriamente detto è anche per Aristotele il passaggio da uno certo stare così delle cose a uno stare altrimenti.

Sembra piuttosto sorprendente, in base alle cose che abbiamo appena detto, che il gesuita navarrino citi esplicitamente come propria fonte soltanto il *De Trinitate* di Agostino invece della *Fisica* aristotelica: «ciò che muta – scrive il vescovo di Ippona – non conserva l'essere stesso, e ciò che può subire mutamenti, anche se non muta, può non essere ciò che era stato»¹⁰. Le parole di Agostino seguono all'affermazione di Dio come “Colui che è” in quanto pienezza dell'essere, e quindi immutabile. Ci sembra che, ancora una volta, una dottrina aristotelica sia riletta da Pérez attraverso Agostino. Il mutare aristotelico come tensione verso un termine, sostenuta da un sostrato o soggetto del mutamento, è interpretata agostinianamente come passaggio da un non-essere

⁷ *Ibi*, V, 1, 225a3-6: «ciò che muta, muta in quattro modi: o dal sostrato verso un sostrato, o da un sostrato verso un non sostrato, o da un non-sostrato verso un sostrato, o da un non-sostrato verso un non-sostrato».

⁸ *Ibi*, V, 1, 225a1012: «Quello infatti da un non-sostrato verso un non-sostrato non è un mutamento in senso proprio, in quanto non avviene secondo il rapporto di contrarietà, giacché essi non sono né contrari né contraddittori».

⁹ *Ibi*, V, 1, 225a34-225b3: «E dal momento che ogni movimento è mutamento, e si è detto che vi sono tre tipi di mutamento, e tra questi, quelli che sono secondo la generazione e la corruzione non sono movimenti, mentre lo sono quelli che sono secondo il rapporto di contraddizione, allora è necessario che soltanto il mutamento da un sostrato verso un sostrato sia movimento. Ora tutto ciò che fa da sostrato è o contrario o intermedio fra contrari».

¹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 2, cap. 3, op. cit., OP II, p. 338b, n. 36: «Nostram doctrinam de mutatione expresse tradi ab Augustino, libro 5 *De Trinitate*, cap. 2, his verbis: *Quod mutatur non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse*». Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De Trinitate*, V, 2, 3, op. cit.

relativo a un altro non-essere relativo. Secondo Agostino, ciò che muta non è più ciò che era, ed è ciò che non era, poiché non è l'essere stesso: mutare significa sempre perdere qualcosa per guadagnare qualcosa d'altro, non essendo più ciò che si era.

La teoria agostiniana del mutamento, precisa Pérez, sembra essere evidente (*per se nota*). Infatti, il fatto che il soggetto muti – non solo quando comincia ad essere o viene meno – significa che esso sta intrinsecamente in modo diverso rispetto a come stava intrinsecamente in precedenza, non per una “diversità” (*alietas*) qualsiasi, ma per una diversità di opposizione (*alietas oppositionis*) tra il “termine dal quale” e il “termine verso il quale”. Questo è il modo nel quale, secondo Pérez, dev'essere inteso il mutamento in senso proprio. Infatti, sono due i requisiti da rispettare. Il primo è che ora il soggetto stia intrinsecamente in un modo nel quale precedentemente non stava. Il secondo requisito è che il soggetto stesse precedentemente in un qualche modo intrinseco nel quale ora non sta¹¹. Il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* aristotelici sono considerati agostinianamente come forme di non-essere relativo rispetto alla cosa che muta.

Il mutamento in senso proprio, precisa Pérez, è un'imperfezione. Si tratta di un processo che comporta una diversità di forma, per il quale il soggetto, nel presente, sta in un modo diverso dal soggetto conseguente a una certa forma, oppure manca di una certa forma o, ancora, si trova in un modo distinto per propria natura dalle forme che potrebbe ricevere. In tutti questi casi vi è un'imperfezione e si può parlare propriamente di mutamento. L'imperfezione è dovuta al fatto che il soggetto del mutamento ha una connessione essenziale, vaga e perpetua verso questa o quella forma, o comunque verso un modo di essere distinto per propria natura dallo stesso soggetto del mutamento. Ciò significa che in questa situazione il soggetto non è autosufficiente (*subiectum sibi esse insufficiens*) ed è un ente incompleto, sempre mancante di qualcosa d'altro che dovrebbe trovarsi in unione con esso¹². La diversità di forma causata dal mutamento è

¹¹ *Ibi*, p. 338b, n. 37: «Et quidem sententia Augustini videtur per se nota, nam mutari intrinsece subiectum, non solum tanquam incipiens aut desinens esse, est aliter se habere intrinsece quam prius se habebat intrinsece, non qualibet alietate, sed alietate oppositionis terminorum a quo et ad quem. Haec enim est verissima conceptio mutationis propriissime dictae, unde requiritur ut subiectum nunc se habeat modo quodam intrinseco, quo non se habebat prius et se habuerit modo quodam intrinseco, quo nunc non se habet».

¹² *Ibi*, p. 339a, n. 39: «Respondeo hoc quod est aliter se habere subiectum quam se habuit aut quam se haberet dupliciter dici posse. Primo ita ut significetur alietas formae aut modi praesentis a forma aut modo realiter absentis destructo aut amisso realiter per praesentem in subiecto communi utrique formae aut modo ab utraque distincto ex natura rei. Talis modus se habendi est imperfectio sive sit propriissime

distruttiva (*alietas destructiva*), nel senso che la forma che prima era posseduta dal soggetto del mutamento, ora è distrutta e sostituita da un'altra forma. Siamo di fronte, come si è già ripetuto, a un paradigma del mutamento tipicamente agostiniano che prevede il passaggio da un non-essere relativo a un altro non-essere relativo. Ciò che muta è in senso relativo e insieme *non* è in senso relativo. Soltanto ciò che permane in modo immutabile è in senso assoluto, mentre ciò che muta è, ma non in senso assoluto¹³.

Se consideriamo ciò che si è detto in precedenza riguardo al fatto che l'unico soggetto propriamente detto è la sostanza intellettuale, ovvero la persona, la dottrina pereziana del mutamento assume dei connotati di grande rilievo. Si potrebbe azzardare l'ipotesi che, per il gesuita navarrino, il *subiectum commune* che accompagna il passaggio dal *terminus a quo* al *terminus ad quem* sia proprio il soggetto personale. Se, infatti, è soltanto quest'ultimo che si può dire soggetto in senso proprio, il mutamento avviene come passaggio da un non-essere relativo a un altro non-essere relativo all'interno di quella permanenza che è la persona, ovvero l'io. Eleggere Agostino come fonte della propria dottrina del mutamento significa, infatti, intendere il tempo, nel quale il mutamento avviene, non come qualcosa di esterno all'io – secondo il paradigma della *Fisica* aristotelica –, ma come una continua variazione della presenza dei presenti. È nella presenza, e in particolare nell'io umano come luogo della presenza, che il mutamento è presente, secondo un non-essere-più e secondo un non-essere-ancora.

Riassumendo, il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* del mutamento sono due diversi modi del non essere relativo, il cui passaggio è registrabile soltanto all'interno di quella presenza o permanenza che è l'io umano. L'io vive il mutamento come incapacità di possedere pienamente il presente, ovvero come impossibilità di avere presente i termini della variazione nella loro totalità. Per l'io umano, passato, presente e futuro si susseguono senza possibilità di essere afferrati insieme. L'opposto contraddittorio del mutamento è, dunque, per Pérez, come per Agostino, l'incapacità di

mutatio quando subiectum existit prius tempore subiectum. Ratio autem quare hoc dicat imperfectionem est manifesta quia connotat in subiecto connexionem essentialem vagam perpetuam cum hac aut alia forma aut modo essendi distincto ex natura rei a subiecto, quod evidenter arguit subiectum sibi esse insufficientem et esse ens incompletum indigens semper alio sibi unito».

¹³ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, Lib. VII, 11, op. cit.: «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet».

autopossedersi dovuta a un'insufficienza strutturale del soggetto umano, e in generale di ogni creatura il cui mutamento sia presente all'Io.

Da qui nasce la necessità che tutto ciò che è presente sia prima di tutto presente a Dio, in un eterno istante, diversamente sarebbe destinato assurdamente al nulla, come se quest'ultimo potesse costituirsi come un luogo nel quale le cose possono andare. Nel contempo, il presente sarebbe destinato contraddittoriamente a non essere presente a nessuno.

Le conclusioni che abbiamo tratto poggiano, non solo su ciò che si è detto riguardo al tema della sostanza come soggetto e come Io, ma anche sul fatto che è lo stesso Pérez a modellare il movimento (*moveri*), di cui il mutamento è tradizionalmente sinonimo, sulla vita intenzionale dell'Io. Il movimento o il muoversi, precisa Pérez, è un essere fatto (*fieri*). Secondo il gesuita navarrino, non vi è nulla di più noto agli uomini del fenomeno dell'essere fatto o anche dell'essere prodotto, ovvero dell'essere condotto da uno stato di possibilità verso uno stato di attualità. In particolare, questo fenomeno è facilmente riscontrabile se guardiamo alla relazione che l'intelletto, in quanto è qualcosa che agisce, intrattiene con il termine della propria azione. Allo stesso modo, questo vale per i sensi: l'essere visto, l'essere toccato o l'essere udito sono un certo esser fatto, un certo esser prodotto, un certo essere tratto dalla potenza all'atto e da un possibile esser fatto verso ciò che è attualmente fatto¹⁴. Anche nel caso della causalità, l'intenzionale, ovvero lo spirituale, si mostra come la misura del materiale, e in questo caso la causalità propria dell'intenzionalità è ciò che ci permette di introdurre in modo avveduto il concetto di causa. Dai fenomeni intenzionali, infatti, si deduce il concetto di causa efficiente.

È, in fondo, il tema del mutamento e del bisogno, per ciò che muta, della relazione con l'Immutabile, che ci danno occasione di affrontare il tema della causalità. L'insufficienza di ciò che muta ha come controparte la sufficienza e perfezione dell'Immutabile. La perfezione della natura divina è infinita, ovvero è senza alcun

¹⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 2, cap. 3, op. cit., p. 462b, n. 18: «Illud in primis est certum si contentionum studium seponamus, nihil esse intellectu facilius, quam propriam agentis realiter ad suum terminum habitudinem. Quid enim cunctis hominibus notius quam quaedam fieri et produci et ex possibilitatis statu ad actualem traduci, quaedam etiam moveri? Est etiam moveri quoddam fieri, non simpliciter, sed tale fieri [...] me quidem iudice, non est notius et facilius intellectu, quaedam videri, audiri et tangi quam quaedam fieri, produci, trahique de potentia ad actum et ex possibili fieri actu existens».

difetto. Il difetto, infatti, è definito da Pérez come ciò per cui la perfezione è perfezione finita¹⁵.

L'essere finito è segno dell'essere fatto o dell'essere prodotto, e il concetto di causa efficiente, così come l'esperienza del mutamento, viene all'uomo principalmente guardando ai propri atti intenzionali. Ad esempio, da ciò che è visto, in quanto è visto, e da ciò che è udito, in quanto è udito, si compie necessariamente ed evidentemente un'inferenza rispettivamente verso ciò per cui qualcosa è visto e verso ciò per cui qualcosa è udito. Colui che vede e colui che ode sono rispettivamente ciò per cui qualcosa è visto e ciò per cui qualcosa è udito: sono quindi cause efficienti rispettivamente dell'essere visto e dell'essere udito. L'essere visto e l'essere udito sono casi particolari dell'essere fatto (*fieri*) in generale, da cui necessariamente ed evidentemente si compie un'inferenza verso ciò da cui qualcosa è fatto (*id a quo aliquid fit*)¹⁶. La causa efficiente è precisamente questo: ciò da cui qualcosa è fatto; e per questo è concepita solitamente come radice, come fonte, come qualcosa che dà e che comunica. Da essa, in forza di sé e quasi per un impulso, scaturisce l'effetto. Ciò che è fatto è sempre qualcosa che esce, che emana, che fluisce, che nasce, che procede o si diffonde. Sono tutte metafore tratte dalla natura stessa, spiega Pérez, e non semplicemente invenzioni retoriche¹⁷.

L'effetto è ciò che chiamiamo "essere prodotto" o "essere fatto", ma qual è propriamente la sua natura? Si tratta di un concetto evidente a partire dall'esperienza degli atti intenzionali, i quali come già sappiamo producono o costituiscono qualcosa, ad esempio, nell'essere conosciuto o nell'essere sentito. Pérez spiega che, sia che si parli di produzione virtuale – come nel caso delle Persone divine – sia che si parli di produzione reale, l'essere prodotto appartiene sempre a qualcosa che esiste in sé dopo

¹⁵ *Ibi*, p. 462a, n. 16: «Natura enim divina secundum se est perfectio infinita, idest perfectio sine defectu. Defectus enim est id quo finitur perfectio».

¹⁶ *Ibi*, p. 462b, n. 18: «Hinc autem facillimum est notionem causae efficientis deducere, sicut enim id quod videtur quatenus videtur, et id quod auditur quatenus auditur necessario et evidenter infertur ad id a quo videtur vel auditur, ut interroganti quid sit videns aut audiens, nihil aliud sit opus respondere, quam videntem esse id a quo aliquid videtur, audientem vero id, a quo aliquid auditur. Ita etiam fieri necessario et evidenter refertur ad id a quo aliquid fit».

¹⁷ *Ibi*, pp. 462b-463a, n. 18: «Quare interroganti quid est faciens, agens, sive causa efficiens, satis est respondere, causam efficientem esse id a quo fit aliquid. Neque ego video, quid clarius responderi possit. Atque hinc intelliges rationem quare causa efficiens concipiatur tanquam radix aut tanquam fons, tanquam dans et communicans etc., et tanquam id cuius vi et quasi impulsu, quasi foras erumpit effectus. Ratio est aperta ex dictis quia id quod fit semper concipitur tanquam egrediens aut pullulans etc quae sunt metaphorae non a rhetoribus inventae, sed ab ipsa natura haustae».

essersi trovato nell'essere possibile o in una potenza che precede adeguatamente (*adaquate*) la stessa esistenza di ciò che è prodotto. La precedenza e la posteriorità nel rapporto tra causa ed effetto non è quella che riguarda la relazione di ciò che è incluso e di ciò che include o di ciò che è escluso e di ciò che esclude. La parte, ad esempio, precede il tutto, ma non lo fa in modo adeguato. Allo stesso modo, ad esempio, il tutto non è posteriore alla parte in modo adeguato e, in generale, ai suoi costituenti, poiché tra loro non osservano alcun ordine di priorità¹⁸.

I concetti di causa e di effetto, appena introdotti, erano stati approfonditi da Pérez nel corso sulla *Fisica*. Qui il nostro autore aveva discusso le definizioni di causa e di principio presenti nel libro Δ della *Metafisica*, tenendo presente anche le definizioni di causa date da Fonseca, Suárez, Hurtado de Mendoza e dai Conimbricensi. In generale, il nostro autore definisce il principio come «il primo da cui qualcosa è, è fatto o è conosciuto», secondo la definizione aristotelica¹⁹. Principio, innanzitutto, è Dio, il quale è assolutamente prima di tutto il resto²⁰. Pérez distingue il “principio” in senso proprio dall’“inizio” (*initium*), che pur essendo principio, ha a che fare con la successione temporale, ovvero con quel transito dal non essere all'essere²¹ che è proprio del mutamento.

Si può dire “principio” anche la prima parte di qualche cosa, come ad esempio la prima parte di una strada, poiché da essa inizia il moto. In questo caso si potrà parlare di principio soltanto per denominazione e per una qualche analogia. Principio in senso

¹⁸ *Ibi*, n. 23, p. 463b: «Dico ergo produci in genere, ut abstrahit a productione reali et virtuali, nihil esse aliud quam aliquid existere in se, postquam potuit esse, seu produci est existere aliquid in se, quia potuit esse potentia antecedente adaequate ipsam existentiam. Nomine vero antecedente et posterioritatis hic, iuxta explicationem adhibitam, intelligimus illam quae est maior, quam ea quae reperitur inter includens et inclusum, seu illam quae est excludentis ad exclusum, quod satis indicatur illa voce *adaequate*. Nam pars adaequate non praecedit totum, cum se ipsam non praecedat et illa etiam voce *postquam* quae simpliciter prolata non accomodatur recte toti comparatione partium et constituentium ipsum et nullum prioritatis ordinem servantium inter se. Productum ergo erit quod est postquam seu quia potuit esse modo explicato. Ex dictis omnia satis intelliguntur».

¹⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 1, ms. cit., f. 162r, n. 1: «De principio vide Aristotelem, lib. 5, *Metaphysicae* c. 1: Principium iuxta illum latissime sumptum est primum *unde aliquid est, fit aut conoscitur*».

²⁰ *Ibi*, f. 162r, n. 2: «Primum aliud est simpliciter primum; et est illud quo nihil absolute est prius ut Deus».

²¹ *Ibi*, ff. 162r-162v, n. 3: «Differt principium ab initio tanquam ratio superior ab inferiori. Initium enim est principium: unde incipitur, id est aut prima pars temporis aut id quod inter plura de novo et successiva facta occupat primum instans seu primam partem temporis, tamquam id quod primo <162v> tunc fit, transiens a non esse ad esse».

proprio, infatti, è soltanto ciò che ha una priorità vera e reale per la quale il principio è “qualcosa dal quale” (*a quo*)²².

La nozione di principio fonda l'ordine di priorità e di posteriorità, e la nozione di quella peiorità relativo che è la “priorità che si dice rispetto al primo”. Il primo che è tale rispetto a un qualche altro primo è ciò che è più vicino al suo principio²³.

Pérez ricorda che Aristotele aveva distinto diversi casi nei quali si può parlare di priorità, ma ciò che interessa innanzitutto il gesuita navarrino è la nozione di ordine che secondo l'insegnamento agostiniano è definita come «l'assetto di cose uguali e diseguali che assegna a ciascuno il proprio posto»²⁴. L'ordine fondato dal Principio, precisa Pérez, è lo stesso rapporto tra ciò che precede e ciò che segue, ma più propriamente parlando sembra che l'ordine sia il rapporto che diverse cose intrattengono con un principio e rispetto al quale si dice che un componente della moltitudine viene prima e un altro viene dopo²⁵. L'ordine dell'essere, come già abbiamo cercato di mettere in luce è esattamente fatto in questo modo, come una moltitudine di enti la cui priorità e posteriorità è dovuta rispettivamente alla vicinanza e alla lontananza in senso intensivo dal Principio che è la *Deitas*. Ecco perché fin da subito abbiamo cominciato a definire le creature come sostanze relazionali, poiché la loro sostanzialità coincide con il loro essere in rapporto col Principio.

Quanto alla nozione di causa, Pérez spiega che, in ambito gesuitico, sono presenti diverse definizioni, ma sostanzialmente concordi: «la causa è ciò da cui segue qualcosa d'altro»²⁶. Fonseca e i Conimbricensi hanno insistito sul fatto che la causa è ciò da cui

²² *Ibi*, f. 162v, n. 4: «Principium aliud est vere principium et est illud quod habet veram prioritatem realem a quo: aliud per denominationem dicitur principium per quamdam analogiam ut prima pars viae dicitur principium; quia ab illa incipitur motus; seu quia prima pars motus quae supra eam fit antecedit reliquis».

²³ *Ibi*, f. 162v, n. 5: «Nota in ratione principii fundari dua scilicet: ordinem prioris et posterioris, et prioritatem quae dicitur *respectu alicuius primi*. Prius respectu alicuius primi est illud quod est propinquius suo principio».

²⁴ *Ibi*, f. 162v, n. 6: «*Ordo localis, iuxta Augustinum, est parium dispariumque rerum sua loca unicuique tribuens dispositio*». Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De civitate Dei*, XIX, 13, 1, op. cit.

²⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 1, ms. cit., f. 162v, n. 6: «At ordo quem fundat principium est ipsa habitudo prioris et posterioris sed proprissime omnium videtur ordo esse habitudo plurium ad unum principium cui addo: respectu cuius unum est prius aliud posterius hic haud dubie fundatur in principio».

²⁶ *Ibi*, f. 162v, n. 8: «Multi veteres ita definiebant causam. *Est id ad quod sequitur aliud*».

qualcosa dipende di per sé. Il “per sé” presente in questa definizione esclude il fatto che la causa sia una pura condizione (*conditio mera*) per l’effetto²⁷.

Suárez aveva definito la causa come il principio che di per sé introduce (*influens*) l’essere in altro. Qui l’“altro” indica un’alterità di natura, sebbene Hurtado abbia ritenuto che la definizione suareziana di causa non sia sufficiente. Di fronte a questo dibattito, ricostruito per sommi capi, Pérez ritiene che la definizione più corretta di causa sia la seguente: si dice causa «il principio che di per sé influisce su ciò che lo segue, attribuendogli l’essere essenziale con una priorità di natura»²⁸.

La definizione è spiegata dal gesuita navarrino secondo le sue singole parti. “Principio che di per sé influisce su ciò che lo segue” è una restrizione introdotta, affinché la causa non sia confusa con una semplice condizione di qualcosa; ma serve anche a evitare che le Persone divine siano considerate come cause. Si può parlare di causa efficiente soltanto per ciò che Dio opera “fuori di sé”²⁹.

L’attribuire l’essere essenziale e l’aver una priorità di natura rispetto all’effetto, sono aspetti della causa che funzionano come clausole introdotte per escludere il ricorso al concetto di causa al momento di spiegare il dogma dell’incarnazione del Verbo e il rapporto tra le Persone trinitarie³⁰.

Bisogna, poi, che la causa conferisca all’effetto un essere essenziale, poiché Aristotele afferma esplicitamente negli *Analitici secondi* che l’effetto si definisce

²⁷ *Ibi*, f. 163r, n. 9: «Fonseca lib. 1²⁷, *Metaphysicae*, cap. 1, sec. 3²⁷ et Conimbricenses lib. 2, *Physicorum*, q. 3, cap. 7, sec. 2²⁷; ita definierunt est *id a quo aliquid per se pendet*; *ly per se* excluderunt conditiones meras».

²⁸ *Ibi*, f. 163r, n. 10: «Suarez *D<isputationes> Met<aphysicae>* <disp. XII>, sec <2> numero <4>²⁸, ita definit *est principium per se influens esse in aliud ly aliud* alietate naturae vult significare quamvis Hurtado credat non satis illa id explanari: ego clarioribus verbis idem censiens quod Suarez et Hurtado causam ita definio *est principium per se influens in posterius tribuens ipsi esse essenziale cum prioritare naturae*; explico definitionem per singulas partes».

²⁹ *Ibi*, f. 163r, n. 11: «*Principium per se influens in posterius* hinc excluditur mera omnis conditio. imo et personalitates divinae. Si de illis formaliter et praecise ab essentia loquamur respectu effectum quos Deus solum in genere causae efficientis operatur ad extra»; *ibi*, f. 163v, n. 14: «Dixi ad rationem causae necessarium esse ut sit principium per se influens in posterius, quia definimus causa simpliciter dicta: neque volumus comprehendere conditiones meras etiam requisitas quae *causae sine quibus* non solent dici, neque de hac parte definitionis est ulla apud Autores dubitatio».

³⁰ *Ibi*, f. 163r, nn. 12-13: «Dixi *tribuens esse essenziale*, hinc quamvis personalitas verbi praecise ab essentia divina communicet formaliter se ipsam humanitati et constituat compositum ex humanitate et personalitate resultans, non est huius causa; quia illud esse quod formaliter tribuit praecise ab essentia est esse personale tantum; non essenziale. In creatis simile quid numquam evenire potest, in his enim non distinguitur virtualiter essentia ab ipsa re cuius est essentia; sicut in divinis a personalitate unde eo ipso quod se communicet formaliter entitas creata tribuit esse essenziale. Hactenus per definitionem enim exclusus Pater divinus respectu filii sed excluditur per ultimam partem definitionis cum prioritare naturae. Pater enim aeternus non est prior natura filio; in quocumque sensu explicuerimus prioritatem naturae».

attraverso le sue cause e che queste ultime appartengono alla definizione dell'effetto. Ciò che proviene dalla causa, infatti, dev'essere qualcosa che abbia un essere essenziale. Lo stesso Aristotele, nella *Fisica*, spiega che la causa è ciò per cui siamo in grado di rispondere alla domanda sul perché (*propter quid*) la cosa è. Infine, negli *Analitici secondi*, Aristotele spiega anche che la domanda sull'essenza della cosa (*quid est*) si riduce, in fondo, alla domanda sul perché la cosa è³¹: insegnamento che, come già sappiamo, Pérez farà fruttare e porrà a fondamento della dottrina dello *status quidditativus*.

L'ultima parte della definizione pereziana di causa precisa che quest'ultima deve avere un priorità di natura rispetto all'effetto, in linea di nuovo con l'insegnamento aristotelico contenuto negli *Analitici secondi*, dove si dice che le dimostrazioni che procedono dalle cause, procedono da ciò che vi è di più noto e di primo secondo natura; e ciò che procede da ciò che è primo per natura dipende da quest'ultimo³².

Si deve distinguere la causa dalla causalità. Quest'ultima è una comunicazione della propria entità, sia che tale comunicazione sia intrinseca, cioè vera e formalissima – come quando i principî compongono qualcosa di unitario attraverso la loro unione –, sia estrinseca, ovvero similitudinaria, come quando l'effetto non è composto da tutti i principî che influiscono su di esso. Inoltre, in ogni causalità dev'esservi sempre una qualche ricezione da parte del causato. Insomma, nella causalità è sempre necessario che qualcosa comunichi e che qualcos'altro riceva, laddove comunicare significa rendere qualcosa comune³³.

³¹ *Ibi*, f. 163v, n. 15: «Addidi *tribuens esse essenziale*, quia expresse docet Aristoteles, *lib<er> de Poster<ioribus> resolutione*³¹: definiendum esse effectum per suas causas, et causas esse de definitione effectus quo dicto; apte significat id quod est a causa, debere esse essenziale quid; idem confirmat lib. 2 *Physicorum*, cap. 7³¹: ubi docet causam esse per quam sumus apti respondere quaestioni in qua inquiritur propter quid est res. Docuerat in secundo libro de *Posterioribus, resolutione*, c. 1 et 2 quaestionem *quid est res* solui tandem in quaestionem *propter quid est res*».

³² *Ibi*, f. 163v, n. 16: «Addidi *cum prioritate naturae*, quia constat apud omnes causam esse priorem natura effectui, idque docet Aristoteles ipse passim asserens in liber *Posteriorum* demonstrationes quae procedunt ex causis, procedere ex prioribus et notioribus natura: [...] omne vero dependens est posterius natura ut constat ex supra dictis».

³³ *Ibi*, f. 163v, n. 17: «quia omnis causalitas est communicatio propria entitatis (aut intrinseca id est vera et formalissima, qualem habent principia per unionem componentia unum quid aut extrinseca, id est, similitudinaria qualem habent omnia principia influentia, non componentia effectum) et in omni causalitate intercedere debet aliqua acceptio ex parte causati; tum quia id petit ratio influxus tum etiam quia est causa quid *tribuens esse essenziale*. Quis autem tribuit nullo accipiente? Quis tribuit non communicans? Nemo enim dat neque tribuit quod non habet, et dare quae habes nec apud te, ut propria Avar est retinere. Communicare est, seu facere commune».

La definizione di effetto, ovvero di causato, discenderà dalla stessa definizione di causa: esso è ciò che ha una causa di sé. È vero, precisa Pérez, che la nozione di effetto deriva da un tipo specifico di causa che è la causa efficiente, ma è altrettanto vero che non vi è causa che concorra all'effetto senza la partecipazione della causa efficiente. Per questo il termine effetto è inteso a indicare il correlato di qualunque causa³⁴. Si comincia a capire per quale motivo, Pérez affermi esplicitamente nelle opere successive, che l'azione di qualunque causa dev'essere mediata dalla causa efficiente.

Come si vede il rapporto di causa ed effetto implica un ordine di priorità e posteriorità. Ci troviamo di nuovo dalla parti del tema della connessione essenziale. Ora è venuto il momento di approfondire la questione dal lato della capacità della causa di contenere virtualmente l'effetto, secondo l'insegnamento di Dionigi Pseudo-Areopagita, che abbiamo visto all'opera lungo tutta la tradizione connessionista.

A questo proposito, Pérez ha precisato che qualcosa è soltanto dopo che è potuto essere e che dunque, prima di essere, era contenuto in una qualche potenza e in qualche modo era latente, affinché potesse sgorgare successivamente come da una fonte. Tutto ciò che è, prima di essere in sé certamente non è ancora, ma esiste soltanto come possibile (*possibiliter*) ed è contenuto, come rinchiuso in una qualche potenza, allo stesso modo in cui l'acqua prima di fluire è immanente alla fonte³⁵.

Il principio attivo, dunque, comune ai concetti di principio reale e di principio virtuale è una qualche potenza nella qualche era contenuto ciò che ora esiste e dalla quale esce ed è emanato ciò che è, ma solo in quanto poteva essere. In modo più conciso, spiega Pérez, si può dire che l'esistere dopo l'essere potuto esistere è identico all'essere tratto e all'essere condotto dal poter essere all'essere. Il principio attivo, dunque, si può definire come ciò da cui qualcosa è tratto dal poter essere all'essere. Nel caso in cui il principio attivo si distingua realmente o essenzialmente dal suo prodotto si parla di principio reale, mentre nel caso in cui non si distingua essenzialmente, ma

³⁴ *Ibi*, f. 164r, n. 20: «Definita iam causa non est difficile definire causatum, est enim id quod habet causam sui, effectus et causatum idem sunt; licet enim notionem effectus deductum sit ab efficiente tamen quia nulla causa concurrat sine consortio efficientis quodvis causatum dicitur effectus etiam respectu causae non efficientis. Unde generatim loquendo; effectus est correlativum causae».

³⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 2, cap. 3, op. cit., p. 464a, n. 24: «Perspicuum vero est intelligenti aliquid esse in se postquam potuit esse, eo ipso occurrere potentiam quandam, in qua continebatur et quodammodo latebat, ut ab ea tandem erumperet tanquam a fonte. Quod enim potest esse antequam sit in se, nondum quidem est, sed videtur tamen esse, quia est possibiliter; continerique videtur tanquam clausum intra potentiam aliquam, sicut antequam fluat et manet intra fontem continetur aqua».

soltanto in modo virtuale intrinseco si parlerà di principio attivo virtuale in senso intrinseco³⁶.

Pérez aggiunge la seguente annotazione: ciò che è dopo che è potuto essere è l'atto di qualche cosa di potente che si esercita attraverso l'ente potente, il quale, quindi, non si trova in uno stato in ozio. Quell'atto di ciò che esiste come possibile coincide con l'atto proprio di un qualche potente, per il quale si utilizza il verbo all'attivo, ma ciò che esiste dopo che è potuto esistere esiste soltanto in modo passivo e in quanto riceve l'essere da altro, per questo la sua esistenza dev'essere intesa in senso passivo³⁷. Ciò che è potente a portare all'atto ciò che soltanto può esistere si distingue dal possibile attraverso il linguaggio che indica il primo con il verbo all'attivo e il secondo con il verbo al passivo, sebbene i due coincidano realmente.

Come già si era notato per l'atto di intellezione, anche il principio attivo, in quanto è un atto produttivo, ha un lato passivo e un lato attivo. Il lato passivo del principio attivo coincide con le cose che sono prodotte, mentre il lato attivo coincide con lo stesso principio produttivo. Quest'ultimo, poi, è lo stesso "poter essere prodotto" delle cose.

Il rapporto del principio produttivo con la cosa prodotta che riceve da altro il proprio essere è lo stesso che caratterizza la materia quando riceve la forma e la creatura quando partecipa alla *Deitas*, fintanto che è prodotta da Dio. Il modo di esprimersi che ricorre alla coppia attivo-passivo è improprio, secondo Pérez, sebbene dica il vero³⁸.

L'uscita di ciò che può essere verso l'essere è qualcosa di puramente passivo. Ne costituisce un indizio il fatto che tutti gli uomini vedendo che esiste qualcosa che prima non esisteva, giudicano in modo evidente che quella cosa è fatta, riceve l'essere e per così dire è mossa dal poter essere all'essere. La ragione dell'evidenza con la quale si

³⁶ *Ibidem*: «Ergo dicemus principium activum, ut est commune reali atque virtuali, esse potentiam illam in qua continebatur et a qua velut egreditur et quasi emanat, id quod dicitur esse postquam potuit esse. Aut aliter et brevius idem est existere postquam potuit esse atque trahi et traduci ex posse esse ad esse. Dico ergo Principium activum quod modo definimus esse illud a quo trahitur aliquid ex posse esse ad esse. Quod perinde est atque si dicas esse id a quo est aliquid. Si eo potentia a suo poructo distinguitur realiter seu ex natura rei, dicetur principium activum reale si non distinguatur ex natura rei, sed virtualiter intrinsece dicetur principium activum virtuale intrinsece».

³⁷ *Ibi*, p. 464a, n. 25: «Sed explicationibus traditis hanc etiam adde meo iudicio non ineptam. Quod est postquam potuit esse, est actus alicuius potentiae, quae per illum exercetur et intelligitur non otiari. Sed addo actum esse alicuius potentiae, cuius usus voce verbi activi significari iuxta naturalmen significandi rationem debet. Id enim quod existit postquam potuit esse passive existit et accipiendo esse ab aliquo quare passive eius existentia significari debet».

³⁸ *Ibidem*: «Nec refert id quod patitur significari saepe verbo vocis activae seu intelligi conceptu mentali, quod exprimitur verbo activo, ut quando de materia dices, recipere formam et de re producta accipere existentiam et de creatura participare Deitatem, dum a Deo producitur. Est enim ea loquutio et modus intelligendi improprius quamvis verus».

giudica in questo modo non è tanto la precedenza di tempo che ciò che poteva essere possiede rispetto al suo essere attuale, ma piuttosto la precedenza della possibilità rispetto all'atto. La precedenza di tempo rende una tale ragione metafisica evidente sul piano fisico, se così possiamo esprimerci³⁹.

Lo statuto ontologico della creatura consiste nell'essere fatto. In questo vi è la sua accidentalità e, quindi, la sua relazione necessaria alla sostanza divina, ovvero al Principio che attivamente *fa*.

Ciò che passa dal poter essere all'essere deve aver ricevuto l'essere ed esiste soltanto passivamente. Si tratta del classico *omne quod movetur ab alio movetur*. Questo è un principio che Pérez ritiene noto per il lume naturale della ragione, infatti, ciò che è soltanto possibile può esistere in atto soltanto grazie a qualcosa d'altro da cui riceve l'attualità. Si tratta di un esistere in atto che è soltanto passivo, è un "esser fatto" o per così dire un "esser fatto da altro". Allo stesso modo in cui l'essere mosso in senso puramente passivo è un essere mosso e un essere tratto dal poter essere all'essere da altro, non da se stesso; così l'esistere dopo che poté esistere è una qualche ricezione pura dell'essere e un trarre passivo verso l'essere. Ora, è chiaro che se vi è una ricezione di essere vi è anche un corrisponde datore dell'esistenza distinto dal ricevente. Tale datore dell'esistenza è un principio attivo che contiene lo stesso essere dell'effetto per una qualche eminenza. Non vi è alcunché, infatti, che possa dare ciò che non ha o formalmente o eminentemente per una qualche equivalenza⁴⁰.

Il linguaggio utilizzato per parlare del passaggio dal poter essere all'essere e in generale del rapporto causale è metaforico. Pérez lo sostiene nel modo più chiaro. Si tratta, come già sappiamo, di similitudini tratte dal mondo fisico⁴¹.

³⁹ *Ibi*, p. 465b, n. 33: «Exitus ex posse esse ad esse et existere aliquid, postquam potuit esse, quid est pure passivum et huius signum est quod omnes homines videntes existere aliquid, quod in tempore praeterito non existerat, eo ipso iudicant evidenter illud fieri, recipere esse et quasi moveri ex posse esse ad esse. Nec ratio immediata evidentiae est antecedentia temporis, sed antecedentia possibilitatis ad actum quae ex ipsa antecessione temporis evidentissima redditur».

⁴⁰ *Ibidem*: «Est igitur principium lumine naturae notum, id quod existit postquam potuit esse, accipere suum esse et existere pure passive. At existere passive est existere et fieri seu quasi fieri et trahi ex posse esse ad esse ab alio, non a se ipso; ita existere postquam potuit esse est pura quaedam receptio esse et passiva tractio ad esse. At quis non videat puram receptionem existentiae referri ad datorem existentiae distinctum a recipiente. At talis dator existentiae principium activum est iuxta dicta superius continens ipsum esse effectus eminentia quaedam. Nemo enim dat quod non habet aut formaliter aut eminenter aequivalentia quadam».

⁴¹ *Ibi*, p. 466a, n. 35: «Metaphoricae loquutiones omnibus notae et ab omnibus natura magistra celebratae arguunt rationem aliquam metaphorae evidentem et similitudinem quandam atque proportionem inter duo omnibus lumine naturae conspicuam. At existere postquam potuit existere [...] significatur metaphorice

Ogni passaggio dal poter esistere all'esistere è un qualche tipo di moto che deve essere preceduto da un qualche principio. Ciò è necessario affinché non si dia luogo a un impossibile regresso all'infinito⁴². Notiamo di passaggio che il discorso pereziano è valido nel caso in cui si affermi l'impossibilità del regresso all'infinito nella ricerca della ragion d'essere di ciò che poteva esistere e ora esiste. Si potrebbe, invece, ammettere il regresso all'infinito nelle cause della semplice generazione fisica.

1.1. La causa efficiente e la sua grandezza

Il principio e la causa sono stati spesso accostati metaforicamente alla figura della fonte o della sorgente dalla quale scaturirebbe l'effetto in essa contenuto. Il linguaggio metaforico necessita di essere spiegato e Pérez lo ha fatto in diversi luoghi delle sue opere. Dio, perché è questo il paradigma di ogni causa o principio attivo, è così grande da contenere in sé tutti gli effetti. Conosciamo già l'insegnamento di Dionigi Pseudo-Areopagita: Dio contiene virtualmente in sé tutte le creature; ma qual è il significato di questa dottrina secondo Pérez? Abbiamo risposto parzialmente a questa domanda affrontando il tema della connessione essenziale tra Dio e le creature. Ora svolgeremo un approfondimento sul concetto di causa prima e sulla sua capacità di contenere eminentemente gli effetti.

Per fare questo è necessario per prima cosa esplorare il concetto di "grandezza" (*magnitudo*). Dio, infatti, è talmente grande da poter contenere in sé tutti gli effetti possibili. Pérez è attento a distinguere diversi modi nei quali la grandezza può essere intesa e non tutti sono adatti ad essere introdotti nel linguaggio teologico.

Nel suo corso sulla *Fisica*, il gesuita navarrino lega la questione della grandezza al problema di definire in modo compiuto il verbo "comprendere". Se, infatti, è vera la dottrina della connessione essenziale pereziana, risulterà vero – così si obietta – che chi comprende perfettamente una creatura debba comprendere immediatamente tutte le altre creature e persino Dio uno e trino. Ogni ente, infatti, è connesso essenzialmente con

ab omnibus quasi transitus quidam, tractio et motus, quo res, quae erat in potentia transit et tracta est ad esse, significatur etiam quasi exitus, effluxus, egressus, emanatio, eruptio, apparitio, emissio, germinatio, effusio etc.».

⁴² *Ibi*, p. 466a, n. 36: «Omnis exitus ex posse esse ad esse est quasi motus quidam, cuius aliquod principium praecessit. Necesse autem est, ne progrediamur in infinitum, ad primum aliquod principium tandem devenire».

ogni altro ente e l'obietante ritiene che questa dottrina implichi anche l'affermazione di un ordine trascendentale e di una relazione trascendentale tra tutti gli enti⁴³: implicazione che Pérez ha escluso in modo esplicito.

Tuttavia, questa obiezione dà modo al gesuita di approfondire il significato di "comprensione" sul quale la teologia medievale si era già soffermata a partire da Duns Scoto, seguito da Ockham e Gabriel Biel.

Proprio il teologo di Spira è citato da Pérez come colui che ha tramandato, a partire dal *Commento alle Sentenze* di Ockham, cinque sensi nei quali si può intendere il verbo "comprendere" (*comprehendere*)⁴⁴. Il primo senso è quello per il quale comprendere significa "vedere" qualcosa, ossia conoscerlo per come è in sé, così che non rimanga nascosto alcunché della cosa conosciuta. Nel secondo senso, comprendere significa vedere una qualche totalità e riuscire a distinguerne le parti. Il terzo senso, implica nuovamente un vedere qualcosa nel modo più perfetto nel quale lo si può vedere. Nel quarto senso, comprendere indica un conoscere qualcosa con tutti i predicati che ad esso convengono. Infine, nel quinto senso, comprendere è un conoscere per un atto di intellesione che possiede tanta proporzione verso gli altri atti di intellesione quanta ne possiede il suo oggetto con gli oggetti degli altri atti di intellesione. Duns Scoto riferisce questo quinto senso del comprendere come un intendere tale per cui vi sia tanta perfezione nella capacità intellettiva (*intellectivitas*) dell'intelligente quanta ve ne è nell'intelligibilità (*intelligibilitas*) dell'intelligibile, così che vi sia una qualche commisurazione (*commensuratio*) tra capacità intellettiva e intelligibilità⁴⁵. In questo

⁴³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 1, ms. cit., f. 174v, n. 77: «Obijcies primo sequitur ex nostra sententia quodlibet ens dicere ordinem transcendentalem ad caetera omnia non solum secundum rationes communes ipsorum sed etiam secundum ultimas differentias et secundum qualibet formalitates ipsorum quapropter quaelibet creatura essentialiter referetur ad personalitates divinas ad quaelibet attributa divina distincta virtualiter a reliquis et ad ultimas differentias omnium creaturarum ergo qui comprehendit unam creaturam quantumvis universalissima debet cognoscere distincte caeteras creaturas et omnes formalitates ipsarum divina etiam attributa atque personalitates sicut enim qui comprehendit creaturam distincte cognoscit divinam naturam (id est format conceptum quo Deus a reliquis entibus distinguatur) propter relationem transcendentalem qua creatura ad divinam refertur naturam eadem ergo ratione cognoscere tenebitur distincte personalitates divinas et ultimas creaturarum differentias; hoc vero est absurdum quia angeli comprehendunt naturaliter et etiam animae separatae multas creaturas nec tamen caeteras distincte cognoscunt nec naturaliter possunt penetrare mysterium Trinitatis».

⁴⁴ *Ibi*, f. 174v, n. 78: «Gabriel in <lib.> tertium, dist. 14, dub. 2. Ex Ockhamo, q. 12, quarti⁴⁴: quinque acceptiones comprehensionis proponit».

⁴⁵ *Ibi*, ff. 174v-175r, n. 78: «Primo comprehendere est videre (id est conoscere ut est in se) aliquid ita ut nihil eius lateat. Secundo est videre aliquid totum et discernere inter partes ipsius. Tertio est videre aliquid perfectissima visione qua videre potest. Quarto comprehendere est cognoscere aliquid seu omnibus praedicatis ipsi convenientibus. Quinto est cognoscere intellesione habente talem proportionem ad alias

quinto senso, la capacità intellettuale di colui che intende ha la stessa ampiezza dell'intelligibilità dell'oggetto.

Pérez spiega che i teologi hanno in vista principalmente la quinta accezione di comprensione nella quale si realizza una perfetta commisurazione e adeguamento tra la capacità dell'atto conoscitivo e la conoscibilità della cosa. Di questo senso del comprendere ne parla anche Girolamo Fasolo commentando *Summa theologiae*, I^a, q. 12. Tuttavia, questo quinto senso del comprendere nasconde una difficoltà che, secondo Pérez, merita di essere esplorata a fondo, per evitare equivoci. Parlare di proporzione e commisurazione tra capacità intellettuale del soggetto e intelligibilità dell'oggetto, fa pensare a una proporzione tra grandezze. Ora, la proporzione tra grandezze è argomento principalmente matematico. Euclide l'aveva studiato nel Libro V dei suoi *Elementi*, ma il nostro autore ricorda anche il commento che il gesuita tedesco Cristoforo Clavio (1538-1612) ne aveva fatto alcuni decenni prima, ossia nel 1574. La mancanza di approfondimento del tema della proporzione e della grandezza è ciò che ha portato i teologi a utilizzare spesso i termini in modo inappropriato, errando in modo assai grave⁴⁶.

intellectiones qualem habet obiectum ipsius ad obiecta aliarum intellectionum aut ut refert ex Scoto⁴⁵ comprehendere est sic intelligere ut sit tanta perfectio in intellectivitate intelligentis quanta est intelligibilitas intelligibilis ita ut sit quaedam commensuratio». Per un confronto con il testo di Biel: GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, Lib. III, d. 14, q. un., dub. 2, op. cit., vol. III, p. 255: «Comprehendere accipitur quinque modis, ut dicit Occam q. 12 quarti. Primo modo est videre aliquod visibile ita ut nihil eius lateat, et sic comprehendere est distinctae videre. Secundo modo est videre aliquod totum et discernere inter partes eius. Tertio modo est videre aliquod visibile perfectissima visione qua videri potest. Quarto modo comprehendere est cognoscere aliquid sub omnibus praedicatis sibi convenientibus. Quinto modo est cognoscere intellectione habente talem proportionem ad alias intellectiones qualem habet obiectum ad alia obiecta, vel ut dicit Scotus comprehendere est sic intelligere, ut sit tanta perfectio in intellectivitate intelligentis quanta est intelligibilitas intelligibilis. Ita quod sit ibi quaedam commensuratio». Il testo di Ockham a cui Biel fa riferimento è il seguente: GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Quaestiones in librum quartum sententiarum (Reportatio)*, q. 15, edd. R. Wood-G. Gál, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, p. 319: «Dico quod comprehendere accipitur multipliciter: uno modo quando aliquid videtur sic quod nihil eius latet, et sic comprehendere est distincte videre. Secundo modo accipitur quando aliquod totum distincte videtur et potest sine difficultate discerni inter partes eius. Tertio modo, quando aliquid videtur perfectissima cognitione qua videri potest. Quarto modo, quando aliquid cognoscitur sub omnibus praedicatis convenientibus sibi. Quinto modo, quando talis est proportio intellectionis rei ad alias intellectiones qualis est illius rei ad alias res».

⁴⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 4, ms. cit., f. 175r, nn. 78-79: «Haec quinta acceptio est communiter recepta a doctoribus ut videre est apud Fasolum, prima parte, q. 12, art. <7>, dubitatio 4 ubi ex Divo Thoma docet caeteras acceptiones magis proprias et magis receptas a doctoribus coincidere cum quinta Gabrielis et Scoti, scilicet comprehensionem talem esse debere ut cognoscatur quantum est cognoscibile obiecto aut cognoscatur ut tam perfecte sicut cognoscibilis est aut ut cognoscatur esse modo quo postulat cognosci, haec enim tunc contingunt quando obiectum commensuratur et adaequatur cognitioni et quando talem proportionem habet obiectum ad obiectum qualem cognitio ad cognitionem. Attamen si rem expendamus non pingui sed subtiliori mines una summa

Pérez riprende le definizioni contenute negli *Elementi* di Euclide, tenendo conto anche del commento di Clavio. Da parte nostra ci soffermiamo sul tema della proporzione e della grandezza, senza scendere troppo nelle considerazioni matematiche svolte da Pérez che non mostrano particolare originalità.

Euclide parla di “rapporto di grandezze” (λόγος μεγεθῶν) che nella traduzione latina troviamo espresso con *ratio magnitudinum*. Pérez e anche Clavio segnalano che alcuni preferiscono tradurre *ratio* con *proportio* come se fossero sinonimi⁴⁷.

Il gesuita navarrino precisa che il termine “proporzione” è diverso da “proporzionalità” (*proportionalitas*), che i Greci chiamano anche “analogia” e i latini in modo corretto chiamano “proporzione”. La proporzionalità è una somiglianza di rapporti o di proporzioni (*similitudo rationum seu proportionum*) in ragione della quale la proporzione tra la prima grandezza e la seconda grandezza è simile alla proporzione tra la terza grandezza e la quarta grandezza. A volte accade che non vi sia distinzione tra la seconda e la terza grandezza. Dunque, si può dire che per avere una proporzionalità sono necessari almeno tre termini⁴⁸.

Ciò che Pérez vuole mettere in luce è l’inadeguatezza della proporzionalità e della proporzione geometricamente e aritmeticamente intese, per spiegare la quinta accezione di comprensione. Infatti, non è possibile parlare di una proporzione geometrica o addirittura aritmetica tra gli oggetti di conoscenza o tra gli atti di comprensione. È

difficultas est in hac quinta acceptio; cuius rei genera non gravabor aliquantulum latius explanare quid proportio magnitudinum sit quae est proprissima proportionis acceptio transcribendo fere quae de ipso docuit Euclides et eius egregius commentator Clavius, libro quinto, *Elementorum* in definitionibus, quod eo libentius praestabo quo saepius video Philosophos in rebus magni momenti, imo et ipsos Theologos in rebus theologicis has voces usurpare et non paucas illarum ignoratione gravissime allucinari».

⁴⁷ *Ibi*, f. 175r, n. 82: «Ratio magnitudinum quam elegantiores latini proportionem appellant est duarum magnitudinum eiusdem generis secundum quantitatem (id est secundum aequalitatem aut inaequalitatem) mutua habitudo seu relatio»; CHRISTOPHORUS CLAVIUS S.J., *Euclidis Elementorum libri XV*, lib. V, 3 Apud Vincentium Accoltum, Roma 1574, p. 145: «[Textus Euclidis] Ratio est duarum magnitudinum eiusdem generis mutua quaedam secundum quantitatem, habitudo. [Textus Clavii] Quando duae quantitates eiusdem generis ut duo numeri, duae lineae, duae superficies, duo solida, etc inter se comparantur secundum quantitatem, hoc est secundum quod una maior est quam altera, vel minor, vel aequalis appellatur huiusmodi comparatio, seu habitudo mutua, ratio seu (ut aliis placet) proportio».

⁴⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 4, ms. cit., f. 175v. n. 83: «Proportionalitas (qua Graeci appellant analogiam et quidam latini minus proprie proportionem appellant) est similitudo rationum seu proportionum ratione cuius proportio quam habet prima magnitudo ad secundam est similis proportioni quam tertia magnitudo distincta a prima habet ad quartam ita ut non sint pauciores quam tres termini. Tertia magnitudo aliquando distinguitur a secunda aliquando non distinguitur». *Ibi*, f. 175v, n. 84: «Omnis proportionalitas ut minimum requirit tres terminos ut diximus in ipsa definitione nec obstat plures authores dicere requiri quattuor terminos; significant enim aut esse aut ut minimum requiri quattuor terminos aut unum illorum medium inter duos extremos eis sumi debere unde videntur esse quattuor».

troppa, infatti, la disomogeneità ontologica tra i diversi oggetti conoscibili e tra gli atti di comprensione. Ad esempio, Dio come oggetto conoscibile non è quantitativamente paragonabile all'uomo e l'uomo a sua volta non è quantitativamente paragonabile alla pietra o a molteplici pietre. La perfezione che i vari oggetti portano con sé non è calcolabile mediante rapporti quantitativi⁴⁹.

Inoltre, annota Pérez, si danno dei casi nei quali vi è la stessa proporzione tra due atti di conoscenza e tra due oggetti, e ciò nonostante non si ha comprensione. Si ipotizzi di assegnare il numero 4 a una bianchezza intensa a cui corrisponda un atto di conoscenza non comprensiva a cui si assegni il numero 4. Si assegni, poi, il numero 8 alla bianchezza e ad essa si faccia corrispondere un atto di conoscenza non comprensiva e intensa a cui si assegna il numero 8. In questo caso la proporzione tra le due bianchezze e la proporzione tra i due atti di conoscenza è identica, ovvero di 4:8, ma non vi è comprensione della bianchezza. Ciò significa che bisogna cercare un tipo di proporzionalità tra atto del conoscere e oggetto che si fondi in una qualche commisurazione dell'oggetto verso la conoscenza, diversa da quella quantitativa e numerica. Si dovrà cioè rivolgere l'attenzione a un senso metaforico di proporzionalità⁵⁰; ma per fare questo sarà necessario introdurre un senso di grandezza altrettanto metaforico sia per parlare della grandezza dell'oggetto sia per connotare la grandezza dell'atto di comprensione del soggetto. Pérez ricorre a due tipi di grandezza che indica come “grandezza fisica” (*magnitudo physica*) e “grandezza intenzionale” (*magnitudo intentionalis*). La prima è la grandezza della perfezione entitativa che spetta all'oggetto, mentre la seconda è la grandezza che ha a che fare con l'atto intenzionale del soggetto. Pérez parla, infatti, della grandezza intenzionale come di quella che ha a

⁴⁹ *Ibi*, f. 175v, n. 89: «En summa differentias definitionis compræhensionis iuxta quintam acceptionem. In primis falso videtur dici proportionalitatem esse inter compræhensiones atque inter obiecta, saepe enim nulla est proportio obiecti ad obiectum nec compræhensionis ad compræhensionem; obiectum enim creatum quantumvis multipliciter non potest excedere Deum nec compræhensio creata compræhensionem divinam similiter saepisse non datur proportio inter obiecta creata quantumvis enim multiplices lapides perfectione nec aestimatione numquam excedunt hominem».

⁵⁰ *Ibi*, f. 176v, nn. 90-91: «Praeterea saepe est eadem proportio cognitionis ad cognitionem et obiecti ad obiectum et tamen obiectum non comprehenditur. Cognoscatur enim albedo intensa ut quatuor cognitione non comprehensiva intensa tamen ut quatuor et albedo ut octo cognitione non comprehensiva intensa tamen ut octo. Eadem erit proportio cognitionis ad cognitionem quae obiecti ad obiectum et tamen nulla tunc datur comprehensio. Dices non quamlibet proportionalitatem sufficere sed illam quae fundatur in commensuratione obiecti ad cognitionem. Contra quia restat nunc explanandum quid sit commensuratio obiecti ad cognitionem quod si hanc simul explices quid opus erit recurrere ad proportionalitatem. Restat etiam difficultas quae nam proportionalitas accomodanda sit comprehensioni et obiecto arithmetica an geometrica proprie dicta an metaphorica et unde nam sumenda est metaphora».

che fare con le *vias causativas sui*, alludendo a quegli atti intenzionali – di volizione e intellesione – che caratterizzano il soggetto libero, il quale come già sappiamo è, proprio per questo, *causa sui*⁵¹.

La grandezza fisica è chiamata anche grandezza virtuale entitativa e di perfezione (*magnitudo virtualis entitativa et perfectionis*), ma è detta grandezza soltanto in senso metaforico, a somiglianza della grandezza secondo la dimensione (*magnitudo dimensiva*), ovvero secondo la quantità continua (*magnitudo quantitatis continuae*) che eccede un'altra quantità continua⁵².

Qualsiasi ente che superi un altro ente per entità e perfezione, di modo che il primo appaia maggiore del secondo, si può chiamare “grande”, a somiglianza di ciò che accade a due quantità continue secondo la dimensione; e l'entità in ragione della quale il primo ente supera l'altro è detta “grandezza virtuale”⁵³.

Come dunque si dà una grandezza, nel senso della dimensione quantitativa, per la quale si dice che un ente è più grande di un altro, così si può parlare di enti virtualmente grandi e di enti virtualmente piccoli, alludendo a una grandezza che ha a che fare con un grado di perfezione e di entità nell'ente che non è misurabile secondo il numero⁵⁴.

Ogni grandezza finita secondo la dimensione è maggiore, uguale o minore di un'altra; allo stesso modo si dà una grandezza propria di ogni entità finita che è

⁵¹ *Ibi*, f. 176v, n. 92: «Est etiam non parva difficultas in explanando quidnam sit magnitudo obiecti quid magnitudo cognitionis iuxta quas considerari debeat proportionalitas an debet attendi ad magnitudinem physicam obiecti hoc est ad magnitudinem perfectionis entitativae ipsius an ad intentionalem, hoc est ad vias causativas sui et eadem difficultas de cognitione. An attendi debeat ad magnitudinem physicam ipsius an ad intentionalem et repraesentativam nec est contemnenda difficultas circa explananda magnitudinem et etiam intentionalem».

⁵² *Ibi*, f. 176v, n. 93: « Respondeo magnitudinem physicam quam magnitudinem virtualem entitativam et perfectionis appellamus dictam esse metaphorice ad similitudinem magnitudinis dimensivae id est quantitatis continuae excedentis aliam quantitatem continuam».

⁵³ *Ibi*, ff. 176v-177r, n. 93: «Quodlibet enim ens excedens sua entitate et perfectione aliud ens ita ut comparatum ad illud alterum ens apparet quasi maius ad similitudinem quantitatis continua dimensivae excedentis aliam vocatur magnum pro illo altero et entitas ipsa ratione cuius excedit vocatur magnitudo virtualis».

⁵⁴ *Ibi*, f. 177r, n. 94: «Nec video esse opus alia explicatione magnitudinis virtualis cum licet rudissimi homines hac metaphora tanquam sibi notissima et familiarissima utantur eam tamen melius intelliges si advertas quoties duo entia ita se habent ut unum sit maius alio virtuali magnitudine. Habitudo illius quod dicitur maius respondere proportionate et esse similem habitudini maioris quantitatis et habitudo illius quod est minus virtualiter esse similem habitudini quantis minoris ita ut vox *magnitudo* propria magnitudinis dimensivae meliori metaphora traducatur ad ens virtualiter magnum et vox *parvum* ad ens virtualiter parvum».

maggiore, minore o uguale a un'altra entità. Dio è detto massimo proprio perché contiene in sé una grandezza di entità che non è inferiore a nessun'altra⁵⁵.

Ora, poiché la bontà e l'entità sono convertibili, secondo la dottrina dei trascendentali, la grandezza che ha a che fare col bene si dice prestanza o eccellenza (*praestantia seu excellentia*)⁵⁶. La grandezza di entità e la grandezza di bontà, spiega Pérez, devono essere distinte secondo il nostro modo di concepire, poiché l'entità e la bontà indicano aspetti diversi dello stesso. Ciò è confermato, ad esempio, dal fatto che, per esprimere le due grandezze, Dio è connotato rispettivamente come "ottimo" e come "massimo". Con "ottimo" si fa riferimento all'eccellenza e alla prestanza, ovvero alla grandezza di bontà, mentre con "massimo" si esprime la grandezza di entità o di perfezione entitativa⁵⁷.

L'espressione *magnitudo virtualis* non è una novità introdotta da Pérez. Già in Tommaso d'Aquino troviamo l'espressione "grandezza di potenza" (*magnitudo virtutis*), a indicare innanzitutto la grandezza propria di ciò che non ha limiti⁵⁸. È la *Vulgata* di San Girolamo, a riportare l'espressione in parola e precisamente nella *Lettera di San Paolo agli Efesini*, nella quale l'Apostolo attribuisce a Dio una *supereminens magnitudo virtutis*⁵⁹.

L'espressione "grandezza virtuale" (*magnitudo virtualis*) si trova in Duns Scoto. Egli utilizza questa espressione per parlare dell'uguaglianza di perfezione tra le Persone divine (*aequalitas in divinis*). Quando si parla della grandezza di Dio e delle Persone trinitarie, precisa il teologo scozzese, non si allude a una quantità di mole (*quantitas molis*), ma a una quantità di perfezione (*quantitas virtutis*)⁶⁰.

⁵⁵ *Ibi*, f. 177r, n. 95: «Sicut omnis magnitudo dimensiva finita est maior aequalis et minor respectu diversarum magnitudinum ita omnis entitas finita est maior (nulla enim videtur esse minima) minor et aequalis. Deus vero nulla entitate est minor iure ergo dicitur maximus cum sit magnus prae omnibus aliis».

⁵⁶ *Ibi*, f. 177r, n. 96: «Omnis bonitas est entitas et haec formaliter etiam ex modo concipiendi includit ac proinde habet suam magnitudinem quae dicitur praestantia seu excellentia».

⁵⁷ *Ibidem*: «Attamen magnitudo virtualis entitativa videtur ratione distingui nec includere bonitatem formaliter ex modo concipiendi quod ex eo est perspicuum quia de Deo quasi distinctae ratione sunt dicitur esse optimus maximus».

⁵⁸ THOMA DE AQUINO, *Scriptum super I librum Sententiarum*, d. 43 q. 1 a. 1 s.c. 1, op. cit., vol. I, p. 1002: «In magnitudine infinita semper est virtus infinita, sicut philosophi probant ex VIII Physic., text. 58, sive ponatur magnitudo molis, quam tamen impossibile est esse infinitam, sive magnitudo virtutis. Sed in Psalm. 144, 3, dicitur, quod magnitudinis ejus non est finis».

⁵⁹ S. PAULUS, *Epistula Sancti Pauli Apostoli ad Ephesios*, 1,19.

⁶⁰ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 19, q. 1, in *Opera omnia*, vol. V, edd. C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959, p. 267, n. 8: «Tripliciter potest considerari quodcumque ens, ita etiam super ipsum potest fundari triplex relatio communiter sumpta: quantitas super

A parlare di una grandezza e di una piccolezza che non riguardano la quantità di mole, ma che in modo metaforico possono essere intesi come concetti trascendentali, era stato di nuovo Duns Scoto, a partire da un passaggio del libro Δ della *Metafisica*:

Il grande e il piccolo, il più e il meno – considerati sia in sé sia nei loro rapporti reciproci – sono affezioni per sé della quantità; tuttavia, per traslato, questi termini si estendono anche ad altre cose⁶¹.

Commentando questo passo, Scoto aveva scritto che

[Aristotele] vuole dire che il grande e il piccolo, sia che vengano presi in senso assoluto (*absolute*) sia in senso relativo (*respective*), di per sé convengono alla quantità detta in senso proprio; tuttavia in senso traslato (*translative*) [...] sebbene il grande e il piccolo siano passioni proprie della quantità, tuttavia, prese in senso traslato, sono trascendentali (*transcendentia*) e passioni di tutto l'essere (*totius entis*)⁶².

Duns Scoto integra le considerazioni di Aristotele sul grande e sul piccolo con il magistero di Agostino, secondo il quale il “grande per mole” (*magnum mole*) non si trova in Dio né in generale in ciò che è spirituale. Tuttavia, il grande in senso traslato – secondo il vocabolario di Aristotele – e il grande secondo la bontà e la virtù o la perfezione, secondo il modo di esprimersi di Agostino, può essere posto in Dio, poiché quello conviene trascendentalmente a ogni ente.

La grandezza virtuale, dunque, è quella grandezza che spetta a ciò che è spirituale e, innanzitutto, a Dio. Essa è un nome trascendentale, ovvero spetta a ogni ente. Non c'è dunque da stupirsi che Pérez riprenda questa espressione di Duns Scoto per alludere alla perfezione di cui ogni ente partecipa a proprio modo. Essa non è misurabile secondo la quantità propriamente detta, ma secondo una quantità soltanto metaforica, ovvero la quantità di perfezione. Si tratta, dunque, di una quantità trascendentale, se così possiamo esprimerci, e non categoriale.

quodcumque ens in quantum est 'quid', aequalitas et inaequalitas super quodcumque ens in quantum habet magnitudinem aliquam perfectionis (quae dicitur 'quantitas virtutis', de qua dicit Augustinus VI De Trinitate quod (in his quae non sunt mole magna, idem est melius esse quod maius esse)».

⁶¹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 13, 1020a23-26.

⁶² IOANNIS DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales*, q. 6, op. cit., n. 13, p. 257b: «[Aristoteles] vult dicere, quod "magnum et parvum", sive accipiuntur absolute et secundum se sive respective, secundum se conveniunt quantitati propriae dictae, translative [...] cum secundum ipsum aequale et inaequale non dicantur nisi secundum quantitatem, quantitas aliquo modo convenit omni enti cuiuscumque generis, et, per consequens, licet "magnum et parvum" secundum eum sint passiones propriae quantitatis, tamen translative accepta sunt transcendentia et passiones totius entis», ID., *Ordinatio*, I, d. 19, q. 1.

Pérez distingue una grandezza virtuale relativa (*magnitudo virtualis respectiva*) da una grandezza virtuale assoluta e in sé (*magnitudo virtualis absoluta et in se*), secondo un modo di esprimersi che era già presente nel commento di Scoto, poc' anzi riportato, al passo di *Metafisica* Δ. Il primo tipo di grandezza virtuale è l'entità di qualche cosa in quanto attribuisce una grandezza all'altro da sé, come la causa che si dice grande rispetto al suo effetto. Conferendo l'essere all'effetto, la causa lo fa grande dal punto di vista dell'entità e così si dice che la cosa è tanto grande quanta è la perfezione della cosa che accresce. Il secondo tipo di grandezza virtuale è la stessa entità della cosa in quanto costituisce la cosa stessa come grande⁶³. Pérez precisa che quando si parla di grandezza in senso entitativo e in senso fisico si sta parlando di una grandezza virtuale assoluta⁶⁴.

La grandezza virtuale relativa, invece, ha a che fare con la grandezza intenzionale e, quindi, con il rapporto tra atto del conoscere e oggetto conosciuto. Sappiamo, infatti, che questo rapporto è un caso di relazione trascendentale. Ogni atto conoscitivo, infatti, attribuisce l'essere intenzionale all'oggetto. Si tratta di attribuire alla cosa la denominazione "conosciuta", per la quale essa esiste in modo oggettivo nella potenza conoscente. Ogni atto conoscitivo rappresenta l'oggetto secondo una certa grandezza in senso metaforico, cioè fa apparire un certo grado di entità che appartiene all'oggetto. Per questo si può dire che l'atto conoscitivo possieda anch'esso una grandezza relativa all'oggetto che fa apparire. Questa grandezza è la stessa grandezza intenzionale in ragione della quale sia l'atto conoscitivo sia l'oggetto sono detti grandi. Il grado di grandezza intenzionale, quindi, deve essere pensato a partire dal grado di grandezza dell'oggetto-in-quanto-appare e non a partire dalla grandezza entitativa dell'oggetto o dell'atto conoscitivo come reciprocamente autonomi⁶⁵. L'atto conoscitivo, in quanto è

⁶³ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 4, ms. cit., f. 177r, n. 97: «Magnitudo virtualis entis alia est respectiva alia est absoluta et in se. Magnitudo in se est entitas ipsa rei quatenus eam magnam constituit. Magnitudo respectiva est entitas alicuius rei quatenus tribuit magnitudinem alteri, ut causa quaevis dicitur magna respectu sui effectus, quia tribuendo entitatem effectui eum efficit magnum entitative et in hoc sensu res dicitur esse tam magna quanta est perfectio quae ab ipsa accrescit rei quae constituitur magna».

⁶⁴ *Ibi*, f. 177v, n. 97: «Nota quando dicimus haec res est maior entitative et physice nos significare magnitudinem absolutam et nota etiam aliquam magnitudinem absoluta includere ipsa respectivam».

⁶⁵ *Ibi*, f. 177v, n. 98: «Quia aut omnis cognitio tribuit esse intentionale obiecto (quod nihil aliud est quam tribuere denominationem cogniti ratione cuius res cognita existit obiective in potentia cognoscente) omnis cognitio repraesentans obiectum ut magnum (eadem est de parvitate ratio) seu ut habens magnitudinem dicitur tribuere illi magnitudinem ac proinde ipsa cognitio dici potest habere magnitudinem respectivam comparatione obiecti, haec magnitudo est ipsa magnitudo intentionalis ratione cuius et cognitio dicitur

relazione con un oggetto che per quell'atto si dice "oggetto conosciuto", possiede una grandezza relativa che dipende, non tanto dall'entità dell'oggetto, ma dall'oggetto nel suo apparire. In questo modo la grandezza dell'atto e la grandezza dell'oggetto devono coincidere. Questo in virtù di quella identità intenzionale che si realizza nell'atto del conoscere tra soggetto e oggetto.

Non sempre l'atto del conoscere è uguale all'oggetto, perché non sempre l'atto del conoscere fa apparire tutta la grandezza entitativa dell'oggetto; ma, quando l'uguaglianza tra atto del conoscere e oggetto si realizza, si possono presentare due tipi di conoscenza: l'apprensione semplice o il giudizio. Quest'ultimo tipo di conoscenza riunisce in sé, riflettendo, la grandezza fisica e la grandezza intenzionale, ovvero rispettivamente la grandezza entitativa dell'oggetto e la grandezza dell'oggetto-inquanto-appare. Così facendo, questo tipo di conoscenza giudica se in un particolare atto del conoscere l'oggetto appare per come è in sé, né più né meno. Come si può notare, la sintesi tra la grandezza fisica e la grandezza intenzionale si realizza, per esplicita ammissione di Pérez, attraverso quella riflessione virtuale o *in actu exercito* che abbiamo visto sviluppata anche nelle opere successive al corso sulla *Fisica* e che caratterizza ogni atto di giudizio⁶⁶.

Dalle cose che si sono dette veniamo finalmente alla definizione pereziana di "comprensione". Questa è la conoscenza della cosa per come è in sé. Si tratta, infatti, di una conoscenza quidditativa che non inganna, che non rappresenta l'oggetto in modo diverso da come l'oggetto è. Inoltre, la conoscenza per comprensione è intenzionalmente uguale all'oggetto compreso ed è una conoscenza giudicante. Secondo Pérez, questo senso del verbo "comprendere" e della comprensione è quello che in spagnolo si potrebbe definire con un neologismo come *el verdadero unantero*⁶⁷, a indicare la verità nella quale tutto l'essere dell'oggetto e il suo apparire fanno uno.

magna et obiectum etiam dicitur magnum. Quantitas magnitudinis intentionalis pensanda est ex quantitate obiecti ut apparentis non ex magnitudine entitativa obiecti aut cognitionis».

⁶⁶ *Ibi*, f. 178r, n. 103: «Cognitio aequalis obiecto alia est apprehensiva (si tamen est possibilis) id est simplex apprehensio; alia est iudicativa magnitudinis haec confert inter se reflectendo magnitudinem physicam et intentionalem iudicando se esse aequalem obiecto id est tantum esse obiectum in se quantum ipsi cognitioni apparet nec minus nec maius haec iuxta meam sententiam de reflexione cuiusvis iudicii supra se iuxta oppositam dicendum saltem reflecti virtualiter et actu tantum exercito eo modo quo petit omne iudicium».

⁶⁷ *Ibi*, ff. 178r-178v, n. 104: «His sumptis definitio comprehensionem, comprehensio est cognitio rei ut est in se (id est quidditativa non delusiva, non repraesentans obiectum aliter [...]) intentionaliter aequalis obiecto comprehenso et iudicativa. Hac extrema parte definitionis differt comprehensio ab cognitione inadaequata seu minori quam obiectum et ab apprehensiva; hispani clarissime diceremus interpretando

È chiaro che da quanto si è detto sull'esistenza intenzionale delle creature in Dio, la dualità di grandezza virtuale fisica e grandezza virtuale intenzionale sussiste soltanto per l'uomo, ma non per Dio. In Dio grandezza virtuale fisica e grandezza virtuale intenzionale coincidono originariamente, senza necessità di una riflessione virtuale nell'atto del giudizio. Colui che è capace di dire: *Ego sum qui sum* ha immediatamente presente tutto l'essere e insieme è tutto l'essere.

Questo è confermato in qualche modo da un testo del *De incarnatione* nel quale Pérez definisce la grandezza virtuale intrinseca (*magnitudo virtualis intrinseca*) come quella grandezza in ragione della quale possiamo dividere con la nostra ragione un'entità indivisibile in diverse formalità, sia che queste formalità siano buone sia che siano malvage, purché siano equivalenti in modo perfetto rispettivamente alla bontà o alla malvagità intrinseca complessiva di molti altri enti realmente distinti tra loro. In particolare, l'equivalenza nel bene di un'entità indivisibile con un complesso di molti enti realmente distinti tra loro consiste nel fatto che nella prima sono contenuti formalmente tutti i gradi di perfezione assolutamente semplice che, al contrario, nei secondi sono distinti e vari⁶⁸. L'archetipo della grandezza virtuale intrinseca è l'immensità di Dio che contiene in modo indivisibile tutti i gradi di perfezione assolutamente semplice che sono reperibili in tutte le diverse collocazioni spaziali assunte dalle creature⁶⁹.

La grandezza virtuale, come si è visto, allude, già a partire dalle sue fonti primarie, la *virtus* propria di ciò che è spirituale e, in particolare, la potenza di Dio. Questo si accorda perfettamente con ciò che si diceva a proposito del divenire e del rapporto di causa ed effetto che trovano il loro paradigma negli atti intenzionali di Dio e dell'uomo. L'entità stessa della causa è definita da Pérez come la potenza di causare o causa in atto. Infatti, tutto ciò che si dice causa in atto primo o è o possiede la potenza di causare. Questo significa che la causa è o possiede un'entità tale che non le ripugna il causare un

nostram definitionem comprehensione et comprehendere esse *el verdadero unantero*». Abbiamo deciso di rendere in questo modo un'espressione spagnola che non aveva alcun corrispettivo nei vocabolari spagnoli attuali, ma nemmeno in quelli del XVII secolo.

⁶⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 5, cap. 6, op. cit., p. 380a, n. 48: «Magnitudo virtualis intrinseca est illa, ratione cuius unam indivisibilem entitatem possumus dividere ratione nostra in varias formalitates, sive bonas sive malas, aequivalentes perfecte in bonitate aut pravitate intrinseca multis aliis realiter distinctis. Haec aequivalentia in bonis consistit in eo, quod res indivisibilis contineat in se formaliter omnes gradus perfectionis simpliciter simplicis, diversos per varia realiter distincta».

⁶⁹ *Ibidem*: «Exemplum sume ab immensitate Dei, quae indivisibiliter continet omnes gradus perfectionis simpliciter simplicis, reperibilis in ubicationibus creatis».

effetto e non le ripugna avere una connessione essenziale con la possibilità assoluta dell'effetto⁷⁰.

Ciò non significa che l'effetto sia coincidente con l'atto primo della causa. Quest'ultimo, infatti, è la stessa potenza di causare. Ora, sia che l'atto primo sia inteso come remoto, essenziale e identificato con la causa, sia che sia preso semplicemente come atto primo prossimo, esso non costituisce mai l'oggetto, nemmeno come possibile; a meno che – e questo è il caso che ci interessa – non si stia parlando della possibilità dell'effetto identificata con la potenza della causa. Come si è già detto, vi è un senso di possibilità che coincide con la stessa potenza divina di causare. A parte questo caso assolutamente rilevante, ma eccezionale, non si può dire che l'effetto sia incluso nella causa tanto da essere costituito da essa e da essere esclusivamente connotato dall'atto primo della causa. Nella causa si distingue, infatti, un atto primo e un atto secondo, ossia l'effetto, i quali hanno un vero rapporto di priorità e posteriorità. In altre parole, la potenza di causare è distinta realmente dall'effetto, per lo meno come la parte è distinta dal tutto⁷¹.

La forma astratta che indica il rapporto di causa ed effetto è detta causalità. Già avevamo invitato a non considerare la causa come sinonimo di causalità. Pérez precisa opportunamente che la causalità attuale non può costituire il proprio atto quando è a sua volta causata⁷². Il riferimento del gesuita navarrino è alle causalità propria delle cause seconde, il cui atto primo è costituito da Dio. La causalità causata è detta causalità passiva e, quando esiste, non precede in alcun modo il proprio termine⁷³. Ciò significa che nel momento in cui la causa passiva esiste in atto il suo sussistere è contemporaneo

⁷⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 8, cap. 5, ms. cit., f. 180v, n. 119: «Primum est entitatem cuiuslibet causae essentialiter et per se ipsa esse potentiam causandi seu causa in actu. Primo probatur quia ut aliquid dicatur causa in actu primo seu esse aut habere potentiam causandi satis est esse aut habere entitatem cui secundum se non repugnat causare effectum et quae habeat essentialem connexionem cum possibilitate absoluta effectus sed cuiusvis entitas causae est talis».

⁷¹ *Ibi*, f. 181r, n. 120: «Notandum est actum primum causae (id est potentiam causandi) seu remotum illum et essentialiter identificatumque cum ipsa seu proximum numquam formaliter constituere effectum etiam ut possibilem (nisi loquaris de possibilitate effectus identificata cum potentia causae omnis enim potentia causandi divini potest esse quaedam possibilitas effectus) ita ut ipse effectus includatur et omni solum connotetur ab actu primo. Patet apertissime quia actus primus causae et quicquid ipsum constituit est vere prius actu secundo, id est effectui ac proinde distinctum a parte rei ab ipso effectui saltem ut pars a toto, ergo».

⁷² *Ibi*, f. 181r, n. 122: «De causalitate actuali dubitari potest an constituat ipsum actum primum in primis manifeste colligitur ex proxime dictis non constituere actum primum ipsius causalitatis quando etiam causalitas causatur».

⁷³ *Ibi*, f. 181r, nn. 122-123: «Multiplex causalitas est distinguenda. Alia est mere passiva et est illa quae causatur et quando existit nullo modo antecedit terminum».

a quello del proprio effetto. Vi è, poi, una causalità puramente attiva che è l'atto creatore (*creatio*), ed è indistinguibile dall'atto del volere divino (*volitio divina*). Infine, vi è una causalità che è in parte attiva e in parte passiva, poiché è sia causata sia causante. In questo senso la causalità è qualcosa di essenzialmente, o per lo meno naturalmente, connesso con l'esistenza dell'effetto e della causa. Essa fluisce o è causata dalla causa e precede l'effetto. Tra causa ed effetto vi è un rapporto di causalità immediata, ovvero senza mediazioni e la causalità ha per fine proprio l'esistenza dell'effetto⁷⁴.

A partire da ciò che abbiamo appena detto, Pérez definisce la causalità come via dalla causa all'effetto, quasi che essa si trovi tra due estremi, conducendo a termine il cammino della causa e pervenendo all'esistenza dell'effetto⁷⁵.

La causalità non si dice propriamente causa – sebbene in senso lato la si potrebbe chiamare anche in questo modo –, poiché essa non attribuisce l'essere, ma è piuttosto la comunicazione mediante la quale la causa attribuisce l'essere all'effetto. Del resto, non è possibile ridurre la causalità alla sola causa o al solo effetto⁷⁶. Si potrebbe intendere la causalità come l'essenza della causa in quanto causante e dell'effetto in quanto causato. Infatti, il nome astratto – *causalitas* – è assunto a indicare tutta l'essenza dei concreti, ovvero del causante e del causato, dove l'essenza è una qualche forma. In questo modo, la causalità può indicare sia la forma della causa, nel senso del causare, sia la forma dell'effetto, nel senso dell'essere causato. Il rapporto causa-effetto è quindi sempre dato da tre elementi: la causa, l'effetto e la causalità⁷⁷.

Come per gli atti intenzionali, anche il rapporto di causalità è spiegato per mezzo della dottrina aristotelica dei paronimi. La causalità non è altro che una forma

⁷⁴ *Ibi*, f. 181r, n. 123: «Alia est mere activa ut creatio quae dicitur non distingui ab volitione divina alia est tum passiva tum activa quia causatur et quodammodo causat et in hoc sensu causalitas est quid essentialiter connexum (aut saltem naturaliter) cum existentia effectus et causae fluens seu causatum a causa est praecedens effectum immediate institutum a natura ut fiat effectus per ipsum dixi immediate quia inter causalitatem et effectum nihil aliud intermedium causatum a causa aut causalitate interponi potest, dixi institutum etc. quia causalitas habet per fine existentiam effectus».

⁷⁵ *Ibi*, ff. 181r-181v, n. 123: «Ob has rationes causalitas dicitur via a causa ad effectum quasi iaceat inter duo extrema et sit qua peragit iter causae⁷⁵ seu tendit et pervenit ad existentiam effectus».

⁷⁶ *Ibi*, f. 181v, n. 123: «Non dicitur causa (quamvis late posset<)> quia non tam tribuit esse quam est communicatio per quam tribuit causa esse effectui et quamvis sit prior termino et propterea videbatur revocandam esse ad actum primum propter maiorem affinitatem cum termino citra controversiam saltem ut existens revocatur ad actum secundum».

⁷⁷ *Ibidem*: «Tandem causalitas potest sumi pro essentiam causae ut causantis et effectus ut causati (solet enim saepe nomine abstractum sumi pro tota essentia concretum essentia sit forma quaedam) ita ut causalitas sit causam causare et effectum causari hoc est existere causam, effectum et causalitatem; haec postrema significatio enim est ad rem quia miscet et confundit omnia».

denominante. Non vi è causalità senza una causa e un effetto, come non vi può essere causa o effetto senza la loro essenza, che è la causalità stessa. Si capisce ancora meglio per quale motivo Pérez introduca il tema della causalità a partire dagli atti intenzionali, poiché è lì che sperimentiamo innanzitutto la produzione di un effetto per mezzo di una causa, ovvero la comunicazione di una forma dalla causa all'effetto.

Pérez ci tiene a rimarcare che questo discorso sulla causalità non riguarda soltanto ciò che ha un'esistenza intenzionale e denominativa, ma ha a che fare innanzitutto con ciò che possiede un'esistenza fisica, reale e presente⁷⁸.

Nella nostra disamina sul tema della causa e della causalità ci soffermiamo principalmente su Dio come causa, senza ricostruire tutta la dottrina della causalità fisica pereziana. La definizione di causa e principio è già stata affrontata. Ora, vediamo brevemente le definizioni di causa efficiente, di causa finale e di causa formale per terminare con il tema dell'inclusione eminente degli effetti nella causa efficiente.

La definizione di causa efficiente è preceduta da quella di causa fisica. Quest'ultima è la causa che influisce in senso fisico, attribuendo l'esistenza attuale all'effetto. Essa deve avere una propria esistenza fisica che precede realmente l'effetto senza essere condizionata in alcun modo, ma esistendo al presente in senso assoluto e di per sé⁷⁹.

A questo proposito, la causa efficiente è una causa fisica, quindi non semplicemente intenzionale, che influisce su un effetto adeguatamente distinto o diverso da essa⁸⁰. La causa efficiente propriamente detta non è causa come lo sono la materia e la forma. A differenza di queste, la causa efficiente non è un componente del proprio effetto⁸¹. Secondo Pérez, si potrebbe definire la causa efficiente semplicemente come una causa fisica "dalla" quale proviene l'effetto. La preposizione latina *a* e *ab*, infatti, indicano proprio la nota caratteristica della relazione che la causa efficiente intrattiene con

⁷⁸ *Ibi*, f. 181v, n. 124: «Supponendum est nos minime loqui de actu primo prout includit etiam ea quae mere intentionaliter sunt priora sed de actu primo physico prout includit ea quae procedunt physice id est ita procedunt ut necesse sit ea existere in eodem instanti cum effectu secundum physicam realem et praesentem existentiam non solum secundum intentionalem aut denominativam».

⁷⁹ *Ibi*, Lib. I, disp. 9, cap 1, f. 184r, n. 1: «Causa physica seu physice influens est quae ita tribuit effectui existentiam actualem in se ut exigat habere propriam et physicam existentiam praexistentem cum prioritare naturae non conditionate tantum sed absolute in se nec tantum praeteritam aut futuram».

⁸⁰ *Ibi*, f. 184r, n. 2: «Causa ergo efficiens est causa physice influens in effectum adaequate distinctum ab ipsa seu aliter».

⁸¹ *Ibi*, f. 184r, n. 3: «Ex eo quod effectus causae efficientis distinguatur adaequate ab ipsa distinguitur a causis componenti locus v.g. a materia et forma non quia causa efficiens non possit esse aliquando componens sed quia ut efficiens numquam est componens suum effectum proprium».

l'effetto, così come la preposizione *per* è propria della causa formale, la preposizione *ex* indica la causa materiale e la preposizione *propter* manifesta la presenza di una causa finale⁸².

La definizione di causa efficiente elaborata dal gesuita navarrino è tale da includere anche il caso di Dio che è causa creante e operante senza alcuna mutazione, laddove, al contrario, Aristotele definisce la causa efficiente soltanto come il principio del mutamento e del riposo, senza contemplare il caso di una causa efficiente che crei e operi senza provocare una qualche mutazione. La causa efficiente è l'unica tra le cause fisiche a non entrare nella composizione del proprio effetto, come una parte col tutto. Questo, invece, accade sia per la causa materiale sia per la causa formale. La causa efficiente ha una priorità di natura rispetto all'effetto e, dunque, non può entrare a comporre quest'ultimo come parte⁸³.

Come già sappiamo, Pérez ha posto una distinzione fondamentale tra causa e causalità. Definita la causa efficiente è il momento di definire che cosa si intenda per causalità efficiente, ovvero per quella priorità attuale che si dice anche "azione" (*actio*). Quest'ultima espressione può essere intesa in diversi modi. In primo luogo, si può dire "azione" tutto ciò che costituisce qualcosa di efficiente come efficiente, di modo che immediatamente dopo allo stesso atto costitutivo debba seguire il termine dell'azione. Questa immediatezza tra l'atto che costituisce l'efficiente come tale e il termine dell'azione è dovuto alla connessione essenziale tra i due. In secondo luogo, si può parlare di azione quando vi è un qualsiasi termine che non è indifferente all'essere prodotto in questo o in quel modo e non è nemmeno indifferente a questa o a quella causa efficiente o a questo e a quell'influsso. In terzo luogo, si può chiamare azione anche l'essenza dell'efficiente in quanto questo è causante e l'essenza del termine in

⁸² *Ibi*, f. 184r, n. 4: «Secunda definitio est eadem cum prima et sufficeret dicere causam efficientem esse causam physicam a qua est effectus. Praepositio enim *a* aut *ab* est propria nota habitudinis causae efficientis sicut *per* formalis *ex* causae materialis *propter* finalis».

⁸³ *Ibi*, f. 184v, n. 5: «Aristotelis definitio causae efficientis tradita lib. 5 *Metaphysicae*, c. 2 angustior quam par est videtur cum causam creantem et operantem sine mutatione non comprehendisse videatur inquit enim causam efficientem esse id unde primum mutationis aut quietis principium existit caeterorum sublata ea restrictione trahi potest haec definitio ad nostram, primo quia *ly unde* aequivalet praepositioni *a* aut *ab*, secundo quia ex nostrum optime colligitur causam efficientem inter physicas esse primam praeter efficientem enim nulla est causa physica nisi componens ut pars v.g. ut materia et forma licet vero compositum ut compositum non prius causetur ab efficiente quam per formam aut ex materia tamen secundum suas partes singillatim sumptas prius natura causatur ab efficiente quaevis enim pars pro eo priori instanti naturae in quo suum totum et causalitatem in facto esse procedit est posterius et causata ab efficiente ipsumque instans prioritatis partium ad totum est instans posterioritatis partium ad efficiens nec enim respectu diversorum repugnat idem instans naturae sicut neque temporis esse prius et posterius».

quanto questo è causato. Causante e causato, infatti, sono i concreti di quell'astratto che è l'azione. In quarto luogo, si può dire azione un qualsiasi atto che sia medio tra l'efficiente e il termine. Tale atto, in qualunque istante della sua durata, deve dipendere effettivamente dalla causa efficiente e deve dare immediatamente ed essenzialmente seguito ad altro, in modo che, in qualsiasi istante della propria durata, determinando e costituendo l'efficiente stesso nella natura di efficiente può essere chiamato azione. Se, poi, l'azione ha come fine l'esistenza di un termine si chiamerà "azione predicamentale" (*actio praedicamentalis*). Ognuna delle quattro accezioni di azione è una determinazione essenziale (*determinatio essentialis*) la cui esistenza è condizione necessaria affinché il termine sia prodotto⁸⁴.

A questo proposito, Pérez sottolinea per si può parlare di azione in modo analogico e metaforico anche per indicare la relazione tra l'agente e l'effetto, quando si consideri il caso della volizione divina efficace che decreti *ab aeterno* l'esistenza temporale di qualcosa di creato. In questo caso la connessione tra agente ed effetto non è naturale, ma trova in una potenza assoluta – l'onnipotenza divina – uno dei due lati della connessione. Si tratterà, quindi, di una connessione metafisica ed essenziale. Inoltre, sebbene Suárez abbia parlato di azione in senso proprio soltanto per la relazione predicamentale, è possibile chiamare azione in senso metaforico anche l'atto del conoscere (*cognitio*) e l'atto dell'amare (*affectus*) un oggetto, in quanto entrambi gli atti attribuiscono ai loro oggetti un essere intenzionale. Anche in questi casi, si può parlare di un'azione che media tra l'agente e l'effetto⁸⁵.

⁸⁴ *Ibi*, f. 185r, n. 7: «Nunc dicendum est de causalitate efficientis seu de prioritare actuali ipsius quae vocatur actio; notionem actionis est adeo ambiguum ut non ausim eius significata unica expositione apparere in primis quidquid constituit efficiens in ratione efficientis ita ut immediate post ipsum constitutum propter essentialem connexionem quam habet cum coexistentia praesentis termini producti ut producti sequi debeat terminus, vocari potest actio similiter quilibet terminus qui non est indifferens ut hoc aut illo modo producatur nec ad hanc aut illam causam efficientem ad hunc aut illum influxum vocari potest actio, tertio ipsa essentia efficientis ut causantis actu et essentia termini ut causati utraque scilicet simul sumpta vocari potest actio in concreto et in facto esse quarto quando datur actus quidam medius inter efficiens et terminum et talis qui essentialiter in quolibet instanti suae durationis pendeat effective a causa efficiente et inferat immediate post se atque essentialiter ut in quolibet instanti suae durationis determinando essentialiter et constituendo efficiens ipsum in ratione efficientis citra controversiam vocabitur actio quod si secunda haec habeat pro fine ipsam termini existentiam vocabitur actio praedicamentalis nos ergo pro disiunctio ad haec quattuor sumemus notionem actionis et nota omnia illa esse determinationem essentialem ut fiat terminus quando ipsa existunt». Nel linguaggio scolastico, si intende per "azione predicamentale", l'operazione che transita dall'agente e va a costituire un termine esistente (*operatio transiens*). Si oppone, quindi, all'operazione che rimane nell'agente e non produce qualcosa al di fuori di sé (*operatio immanens*).

⁸⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dissp. Phys.*, Lib. I, disp. 9, cap. 1, ms. cit., f. 185r, n. 8: «Per analogiam aut metaphoram ad haec plura alia vocari possunt actio ut relatio consequens inter agens et effectum volitio

Dunque, si può dire “azione”, anche se in senso metaforico e analogico, quella relazione *secundum dici* o relazione trascendentale, ma reale che, come ormai sappiamo, caratterizza gli atti intenzionali e i loro oggetti. L’azione è un altro modo di esprimere la causalità come forma intermedia e astratta tra agente ed effetto. La tesi fondamentale che vorremmo far emergere, ma che nel corso sulla *Fisica* non appare ancora con chiarezza, è la seguente. Pérez giungerà a dire, come abbiamo visto precedentemente, che la prima esperienza della relazione di causa ed effetto avviene guardando alla vita intenzionale. La dimensione intenzionale, poi, è la dimensione originaria dell’essere, quella in cui le cose si trovano “prima” di essere create attualmente. Ad essa, allora, si dovrà guardare per spiegare in che modo Dio possa contenere in sé tutti i suoi effetti possibili.

1.2. Il contenere eminente di Dio

Si è detto che ciò che passa dal non-essere all’essere è contenuto in una potenza produttrice come possibile. Il passaggio all’attualità sarebbe metaforicamente uno scaturire, uno sgorgare o anche un essere emanato. Sono termini che Pérez utilizza per spiegare con delle immagini il rapporto di causalità.

Nel corso sulla *Fisica*, il gesuita navarrino ha dedicato alcune pagine a spiegare in quale modo sia possibile dire che Dio, la prima causa efficiente, contenga tutti i propri effetti in se stesso in modo eminente. Il contenere è un verbo che è tratto dal mondo sensibile. Formalmente esso è usato dai filosofi per indicare il tenere qualcosa dentro di sé, come ad esempio quando si dice che un luogo è collocato nello spazio, o l’acqua è posta in un vaso, il cittadino si trova nella città, o la parte entra a comporre il tutto oppure, ancora, i predicati essenziali e formali di una cosa costituiscono quest’ultima⁸⁶.

divina efficax decernens ab aeterno efficaciter existentiam temporalem alicuius rei creatae etiam quidquid simile est illi actui medio ita tamen ut solum differat eo quod eius connexio sit naturalis et non in ordine ad potentiam absolutam imo et origo activa origoque passiva quamvis solum habeant connexionem modi significandi qualem iuxta sententiam Suarez habet relatio praedicamentalis vocari possunt actio imo et cognitiones et affectus per metaphoram vocantur actiones respectu obiecti quia per illas tribuitur obiecto esse intentionale».

⁸⁶ *Ibi*, Lib. I, disp. 9, cap. 2, f. 187v, n. 26: «Continere formaliter apud philosophos est intra se tenere aliquid sicut locus locatum vas aquam urbs cives aut sicut totum partem aut sicut quaevis res sua praedicata essentialiter aut formaliter constitutiva ipsius et haec est apud Philosophos huius vocis *contineo* propria significatio».

Il modo di contenere della causa efficiente non è di tipo formale, ma il verbo viene comunque utilizzato in senso metaforico a somiglianza del contenere formale. Si consideri, ad esempio, l'atto del conoscere che contiene l'oggetto conosciuto. Si è soliti dire che l'oggetto si estende nell'atto del conoscere e che questo è il "luogo" dell'oggetto. È chiaro che si tratta di metafore, precisa Pérez, tratte da una certa somiglianza con l'estendersi fisico dell'oggetto in se stesso e nel luogo spaziale in cui si trova. Anche la causa efficiente contiene l'effetto in senso metaforico, ma questo contenere è già noto anche agli uomini più incolti, poiché essi sono soliti esprimersi dicendo che l'effetto emana o si diffonde dalla causa efficiente, quasi che la causa fosse un vaso o una fonte. Soltanto per la causa efficiente si può parlare veramente di un contenere, anche se metaforico. Per gli altri tipi di causa (materiale, formale e finale) l'utilizzo di questo linguaggio metaforico risulta problematico⁸⁷.

Ora, posta questa prima distinzione tra un contenere formale e un contenere metaforico, Pérez spiega che il contenere eminentemente e in modo adeguato è certamente metaforico, ma a tal punto perfetto da equivalere al contenere formale. Il contenere metaforico equivale al contenere formale, poiché il solo contenere metaforico preso separatamente dal contenere formale non è meno perfetto del contenere metaforico e del contenere formale presi insieme. In questo modo sono contenute le creature in Dio, il quale preso da solo e separatamente non è meno perfetto di Dio e di tutte le altre cose prese insieme. Diversamente, Dio non sarebbe il Sommo bene, oltre il quale non si dà una perfezione ulteriore⁸⁸. In altro luogo, Pérez ha riassunto più semplicemente ciò che stiamo dicendo, precisando che A contiene B non formalmente,

⁸⁷ *Ibi*, f. 187v, n. 27: «Continentia metaphorica est quidquid propter similitudinem cum continentia formali est aptum significare per metaphoram notione proprie continentiae formalis id dicitur metaphorice continere quid quasi formaliter continet v.g. cognitio et mens nostra continet metaphorice obiectum quia modus extendi obiecti in se et intra locum est similis modo extendi intra cognitionem quae et locus obiecti dici solet. Effectum etiam continet causa efficiens, huius enim continentiae similitudo cum continentia formali adeo est nota ut rudissimi homines de causa efficiente dicunt ab ipsa manare et effundi effectum quasi ea esset vas et fons e quibus manat effunditurque aqua formaliter contenta in ipsis; causae etiam materiali et formalis magis improprie finali vero non tam improprie attribuitur etiam continentia».

⁸⁸ *Ibi*, f. 187v, n. 28: «Continere eminenter adaequate est continentia metaphorica adeo perfecta ut aequivaleat continentiae formali. Tunc metaphorica continentia aequivalet formali quid. Sola continentia metaphorica seorsum sumpta non est minus perfecta in se quam ipsa metaphorica et formalis simul. Ita continentur creaturae in Deo qui solus et seorsum sumptus non est minus perfectus quam Deus et caetera simul, alioqui Deus non esse summum bonum».

ma eminentemente, quando contiene formalmente tutta la perfezione dello stesso B, escluse le imperfezioni posseduta da B⁸⁹.

Il contenere metaforico secondo eminenza, che è proprio di Dio, trae solo il nome dal contenere fisico e ne supera la perfezione. Nuovamente lo spirituale si pone come criterio e misura del fisico. Le cause efficienti diverse da Dio, che sono molteplici, non contengono eminentemente e adeguatamente il loro effetto buono, poiché hanno una perfezione finita e non infinita⁹⁰. L'argomento di Pérez a favore di questa tesi è il seguente. Nelle cose finite il tutto è maggiore della sua parte e non può accadere che si aggiunga qualcosa alla bontà e alla perfezione finita, senza che vi sia un aumento di perfezione. Quindi, se si aggiunge la bontà dell'effetto a quell'ente che è una causa finita e imperfetta, i due presi insieme saranno qualcosa di più perfetto della stessa entità della causa presa separatamente. Questo significa che la causa finita e imperfetta non può contenere eminentemente l'effetto⁹¹. Il punto nodale per comprendere il contenere eminente è l'infinità della prima causa efficiente, ovvero del Principio di tutte le cose. Lì non vi sono parti e non si parla di un tutto. L'infinità, infatti, non consente di porre qualcosa oltre il Principio che possa aggiungersi ad esso perfezionandolo ulteriormente. Per questo tutto ciò che non coincide essenzialmente con il Principio deve essere posto "nel" Principio stesso.

Pérez aggiunge che ogni effetto buono deve avere una qualche causa efficiente che lo contenga eminentemente e adeguatamente. La prova di questo parte dalla constatazione secondo la quale non vi è alcunché che possa dare ciò che formalmente o in modo equivalente non possiede⁹². Se, infatti, vi fosse qualche effetto buono senza una causa efficiente che lo contenga eminentemente e in senso adeguato, si darebbe un qualche effetto che non è contenuto eminentemente e in senso adeguato da una causa,

⁸⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *Definitiones et axiomata*, ms. cit., f. 6v, n. 40: « A continere B non formaliter, sed eminenter, est continere formaliter omnem perfectionem ipsius B, seclusis imperfectionibus receptis in ipso B ».

⁹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dissp. Phys.*, Lib. I, disp. 9, cap. 1, ms. cit., f. 187v, n. 29: « His sumptis dico primo nulla efficiens imperfecta, id est finitae perfectionis (quale sunt plurima) continet eminenter adaequate suum effectum bonum ».

⁹¹ *Ibidem*: « Probatum totum in rebus finitis est maius sua parte nec mihi potest finite bonitate et perfectioni fieri additionem bonitatis quin crescat aggregatumque sit maius et perfectius illa bonitate cui facta sit additio ergo si supra entem causam finitae et imperfectae addas bonitatem effectus, causa et effectus simul erit quid perfectius ipsa entitate causae seorsum sumpta non ergo continet effectum adaequate eminenter ut constat ex definitione talis continentiae ».

⁹² *Ibi*, f. 188r, n. 30: « Dico secundo omnis effectus bonus habet aliquam causam efficientem eminenter adaequate continentem ipsum probatur nemo dat quod non habet, id est quod non habet formaliter aut quod non habet aequivalenter ».

sia essa totale o parziale. Quindi, non vi sarebbe alcuna causa efficiente che possieda in modo equivalente la perfezione dell'effetto buono. Diversamente, la causa varrebbe tanto quanto la causa e l'effetto insieme e, quindi, conterrebbe l'effetto in modo eminente e adeguato. Inoltre, se vi fosse un effetto senza una causa efficiente che lo contenga eminentemente e adeguatamente, la causa efficiente non possiederebbe nemmeno formalmente la perfezione dell'effetto, a causa della distinzione tra causa efficiente ed effetto. Se così fosse, ci troverebbe di fronte a un esito assurdo: la causa efficiente attribuirebbe la perfezione all'effetto che tuttavia essa non possiede, né formalmente né in modo equivalente e si troverebbe a crescere in perfezione mentre dona perfezione⁹³.

Da ciò che si è detto risulta che se la causa adeguata di qualche effetto fosse un'entità semplice e indivisibile, lo conterrebbe in modo eminente e adeguato. Se, invece, la causa non fosse semplice, ma fosse un aggregato formato da una pluralità di cause, soltanto una di quelle cause oppure l'aggregato di tutte le cause insieme conterrebbe eminentemente e adeguatamente l'effetto⁹⁴.

Infine, il gesuita navarrino conclude che la causa che non contiene adeguatamente ed eminentemente ogni bontà possibile ed esistente, non contiene eminentemente alcun effetto buono. Al contrario, la causa che contiene eminentemente un qualche effetto buono contiene eminentemente ed adeguatamente tutte le bontà essenzialmente distinte da essa e le può effettivamente causare⁹⁵. Dunque, è sufficiente che un solo effetto sia contenuto eminentemente ed adeguatamente in una causa, affinché quella causa li contenga tutti. Allo stesso modo, è sufficiente che la causa non contenga eminentemente

⁹³ *Ibi*, f. 188r, n. 31: «Tunc sic argumentor si non omnis effectus bonus habet causam efficientem eminenter adaequate continentem ipsum ergo aliquis effectus datur cuius nulla causa nec totalis nec partialis contineat eminenter adaequate ipsum ergo nec totalis nec partialis causa talis effectus boni aequivalenter habet perfectionem effectus (alioqui termini valere ipsa causa sola quantum effectus et causa simul ac proinde contineret hunc eminenter adaequate) sed nec formaliter habet eam perfectionem ob distinctionem adaequatam causae efficientis ab effectu ergo causa efficiens tribueret illi effectum perfectionem quam ipsam causa nec formaliter nec aequivalenter haberet cresceretque donando perfectio causae quod est absurdum ut iam ostendimus».

⁹⁴ *Ibi*, f. 188r, n. 32: «Hinc apte colligitur causam adaequatam alicuius effectus si fuerit simplex et indivisibilis entitas eum continere adaequate eminenter, si non fuerit simplex, sed aggregatum ex pluribus causis unam saltem illarum (<>non enim est necesse ut omnes contineant adaequate possunt enim plures inadaequate continere) aut aggregatum ex omnibus simul (<>quod ut infra probabimus numquam continget si non detur illa una simplex) eminenter adaequate continere effectum».

⁹⁵ *Ibi*, f. 188v, n. 35: «Dico quarto causa non continens adaequate eminenter omnem bonitatem possibilem et existentem nec ullum effectum suum bonum continet eminenter et causa quae unum effectum bonum eminenter adaequate continet omnes bonitates a se adaequate et essentialiter distinctas potest effective causare».

e adeguatamente un solo effetto buono, affinché non possa contenere tutti gli altri. Il contenere eminente, come si è visto in precedenza, è proprio della causa la cui entità ha una perfezione infinita. Per questo è sufficiente che manchi anche solo un effetto, affinché non si possa più parlare di causa efficiente in senso eminente, poiché ci si troverebbe di fronte a una causa finita e imperfetta. Quindi: una tale causa non potrà contenere eminentemente e adeguatamente tutte le bontà. In secondo luogo, se la causa non può produrre una qualche bontà essenzialmente distinta da sé, ciò significa che non la contiene eminentemente e adeguatamente. Ciò risulta assurdo nel caso in cui la causa produca effettivamente qualcosa da essa essenzialmente distinto, ma è sufficiente questo affinché si possa dire che essa contiene non solo l'effetto che causa, ma anche tutte le altre bontà⁹⁶.

Una delle conclusioni che Pérez trae da questi ultimi guadagni intorno al tema della causalità è il fatto che nessuno effetto può contenere adeguatamente ed eminentemente l'altro da sé, poiché ogni effetto è imperfetto e non può contenere nemmeno la propria causa adeguata. Potrebbe farlo se non possedesse l'imperfezione, ma a quel punto non vi sarebbe alcun ente maggiore di quell'effetto, il quale verrebbe a coincidere con il Sommo bene, sebbene contraddittoriamente: l'effetto sarebbe, infatti, causato e conterrebbe in sé simultaneamente la propria causa⁹⁷.

Nel *De Trinitate*, Pérez deve tornare sulla capacità della *Deitas* di contenere le Persone trinitarie e tutte le creature. Qui, la contenenza eminente e perfetta nella *Deitas* di ciò che è realmente distinto da essa è intesa esplicitamente come l'equivalente della forza produttiva del Principio. Infatti, precisa Pérez, non può accadere in alcun modo che qualcosa contenga in modo perfetto una perfezione che non sia in grado di creare e produrre. Dio può produrre le creature proprio perché le contiene in modo perfettissimo,

⁹⁶ *Ibidem*: «Prima pars probatur quia si non continet eminenter adaequate omnes bonitatem (excipe formaliter contentam) est causa imperfecta et finita id est non est summum bonum (alioqui si esse summum bonum ex ipsa et altera bonitate non resultaret maius bonum ac proinde omnes contineret eminenter adaequate) ergo iuxta primam nostram conclusionem non continebit ullum suum effectum bonum eminentem adaequate. Secunda pars est etiam perspicua quia si non potest efficere bonitatem aliquam a se distinctam essentialiter ergo illam non continet eminenter adaequate ut constat ex praecedenti assertionem, sed hoc est absurdum quia probatum est quidquid unam bonitatem continet eminenter adaequate similiter caeteras omnes continere».

⁹⁷ *Ibi*, ff. 188v-189r, nn. 37-38: «Colligitur ultimo nullum effectum posse continere adaequate eminenter alium quia omnis effectus est imperfectus nec potest eminenter continere suam causam adaequatam. Potest vero si nullam haberet imperfectionem quia nullum ens esset maius ipso sed effectus esset summum bonum. Probatur rursus non vero posse suam causam adaequatam effectivam eminenter adaequate continere patet ex dictis quia non potest esse causa effectiva suae causae effectivae adaequate alioqui daretur mutua causalitas in genere causae efficientis quod est evidenter absurdum».

diversamente non sarebbe in grado di crearle⁹⁸. Come già sappiamo, il principio attivo adeguato di qualche effetto deve contenere quest'ultimo in modo eminente e adeguato, ma questa contenenza eminente sembra essere situata proprio nel principio, come se l'entità del principio fosse in relazione con la causa e contenesse in sé formalmente la perfezione dell'effetto. Per questo diciamo metaforicamente che la produzione dell'effetto è un'emanazione e un'uscita dell'effetto dalla causa. Si tratta di un dare (*datio*), per il quale la causa efficiente dà ciò che “prepossiede” (*praehebat*) all'effetto, ovvero l'esistenza e la perfezione, quasi che l'esistenza dell'effetto e la perfezione stessero precedentemente vacillando nell'esistenza e nella perfezione della causa, come l'acqua prima di sgorgare da una fonte⁹⁹. Sono tutte metafore che abbiamo più volte incontrato. Ciò che importa di più è che Pérez insiste nel voler porre in una stretta correlazione la contenenza eminente di Dio e la Sua capacità di causare. La capacità di contenere in modo eminente è la stessa onnipotenza divina, che abbiamo già visto essere identificata con la “possibilità attiva” delle creature. Giunti a questo punto, si potrebbe dire che la contenenza eminente non è altro che la presenza intenzionale delle creature in Dio. Si tratta di un modo diverso di esprimere ciò che è stato anche chiamato connessione essenziale e stato quidditativo. L'espressione “contenenza eminente e adeguata” sembra essere un modo diverso di esprimere la potenza infinita del Principio di tutte le cose. «come la contenenza, per la quale Dio contiene le creature, non può consistere senza la forza realmente produttiva delle creature, così nemmeno la contenenza delle personalità [divine] può consistere senza la forza virtualmente produttiva»¹⁰⁰.

La coincidenza di contenenza eminente, potenza produttiva e possibilità attiva è confermata esplicitamente da Pérez e si realizza sia a livello della contenenza virtuale –

⁹⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Trinitate*, disp. 2, cap. 5, op. cit., OP I, p. 470b, n. 60: «Eminens et perfecta continentia relatione facta ad id quod distinguitur realiter, in vi productiva consistit, nam fieri nequaquam potest, ut aliquid perfecte aliquam perfectionem contineat quin eam parere et producere possit. Cur enim Deus producere creaturas omnes potest nisi quia eas perfectissime continet?».

⁹⁹ *Ibi*, p. 471a, n. 61: «Praemittendum est principium activum adaequatum alicuius effectus, eum adaequate eminenter continere: haec autem eminens continentia in eo sita esse videtur quod perinde se habet entitas causae atque si in se formaliter contineret perfectionem effectus. Quare productionem effectus intelligimus instar emanationis et exitus effectus a causa et tanquam dationem qua causa efficiens dat quod praehebat effectuis quasi iam ipsa effectus existentia et perfectio clauderetur antea in existentia et perfectione causae, sicut aqua in fonte antequam emanaret».

¹⁰⁰ *Ibi*, p. 471a-b, n. 62: «Ergo sicut continentia, qua Deitas creaturas continet, consistere non potest sine vi realiter productiva creaturarum, ita neque continentia personalitatum, sine vi productiva virtualiter consistere potest».

nel caso delle Persone divine – sia a livello della contenenza reale, nel caso delle creature. Riguardo al primo livello, il gesuita navarrino spiega che la natura divina presa di per sé non include la paternità, ma la esige essenzialmente. Ora, niente può essere esigito, senza che sia possibile, quando ancora si trova nello stato di esigenza. Se, dunque, si considera la natura divina presa di per sé, si dovrà considerare insieme ad essa anche una qualche possibilità della Persona divina; e tale possibilità non viene da altro, ma dalla stessa natura divina. Per questo motivo, La Persona divina – ad esempio, la Paternità – non potrà esistere, ma non potrà nemmeno essere possibile senza l'Essenza divina che la contiene in modo perfettissimo e ne costituisce la possibilità stessa¹⁰¹.

Allo stesso modo, ciò che si è appena detto vale per la contenenza reale delle creature in Dio. L'esistenza delle creature è concepita come una qualche uscita (*egressus*) da Dio, ma affinché le cose possano esistere in sé bisogna che trovino in Dio la loro possibilità e la potenza, nella cui capacità di contenere siano presenti in modo perfettissimo¹⁰². L'approfondimento della contenenza eminente ci riporta, dunque, all'onnipotenza e al suo legame con la possibilità delle creature. Pérez afferma esplicitamente che l'onnipotenza è una perfezione assolutamente semplice, come la volontà e l'intelletto; ma, se la natura divina è l'Essere perfettissimo senza alcuna limitazione, l'onnipotenza dovrà necessariamente appartenere a Dio. Un corollario dell'onnipotenza, ovvero della potenza che si rivolge verso tutte le cose, è il seguente: non vi può essere alcunché di esistente che non provenga dall'onnipotenza. Inoltre, l'onnipotenza non si rivolge soltanto a ciò che è da produrre, ma anche a ciò che può essere distrutto¹⁰³.

¹⁰¹ *Ibi*, p. 472a, n. 67: «Natura divina secundum se non includit paternitatem, sed eam exigit essentialiter, sed nihil exigi potest, quod in ipso exigentiae statu non sit possibile. Ergo in natura divina secundum e consideratur possibilitas quaedam paternitatis, quae possibilitas non est ab alio, quam a natura divina. Praeterea in eo statu natura divina continet perfectissime paternitatem [...]. Tandem paternitas non potest existere sine essentia divina. Ergo paternitas petit necessario essentiam divinam tanquam quod continens perfectissime ipsam et a quo habet possibilitatem quandam, quae est ab essentia divina».

¹⁰² *Ibi*, p. 471a, n. 68: «Cur enim existentiam creaturarum a Deo concipimus tanquam egressus quendam, nisi quia consideramus ipsas creaturas ita existere in se, ut petant in Deo habere possibilitatem et potentiam, in qua perfectissime contineantur continentia, quae non sit aliunde, quam ab ipso Deo?».

¹⁰³ *Ibi*, p. 472b, n. 71: «Est lumine naturae notum, omnia posse, seu potentiam ad omnia, quae possunt esse, perfectionem esse simpliciter simplicem, id est talem, quae melior sit ipsa quam non ipsa, ergo natura divina potest omnia. At potentia ad omnia illud postulat, ut nihil sit, quod ab ipsa non sit, neque enim posse ad omnia solum refertur ad faciendum, sed etiam ad alia, ut ad resistendum, ad destruendum ea, quae destrui possunt et etiam ad existentiam, qua quicquid est, sit a tali potentia».

Ogni altra contenenza che non sia eminente, come ad esempio, la contenenza formale, è soltanto una imitazione e partecipazione della contenenza eminente¹⁰⁴, segno che Pérez rimane fedele al proprio principio fondamentale: lo spirituale è misura del materiale. Avevamo già messo in luce che la dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili, all'interno della quale l'onnipotenza svolge un ruolo fondamentale, è da intendere come la presenza intenzionale delle cose al pensiero divino. Non deve stupire, quindi, che Pérez richiami l'autorità di Dionigi Pseudo-Areopagita per sostenere la riduzione in Dio della potenza conoscitiva (*vis cognoscitiva*) alla potenza produttiva di tutte le cose (*vis effectiva omnium*). Dio conosce, infatti, tutte le cose da sé e in sé¹⁰⁵. Si tratta del celebre passaggio del capitolo 7 del *De divinis nominibus* che abbiamo visto citato solitamente dagli esponenti della tradizione connessionista.

La contenenza eminente costringe a ritornare anche sul tema dei trascendentali. Quella di Dio è, infatti, una contenenza attiva, che è la forma più perfetta di contenenza¹⁰⁶. Al contrario la contenenza oziosa (*continentia otiosa*) è imperfetta, infeconda e sterile¹⁰⁷. La contenenza attiva è infinitamente buona e dunque diffusiva di sé, secondo l'insegnamento di Dionigi Pseudo-Areopagita¹⁰⁸. Inoltre, l'aseità della *Deitas*, ovvero il fatto che Dio sia l'Essere assoluto, anche in senso virtuale, è il fondamento della Sua capacità di contenere eminentemente tutte le cose e in modo perfettissimo. Pérez parla di Dio come di ciò che è, per così dire, estensivamente maggiore (*extensive maius*) anche delle singole Persone divine, essendo capace di contenerle tutte in modo perfettissimo¹⁰⁹. L'estensione della perfezione non è da intendere in senso quantitativo. Pérez ha distinto all'interno della grandezza virtuale o di

¹⁰⁴ *Ibi*, p. 471a, n. 61: «Itaque magna et insignis similitudo est continentiae formalis, qua effectus suam perfectionem continet ad continentiam eminentem causae; imo continentia formalis solum est imitatio et participatio continentiae eminentis».

¹⁰⁵ *Ibi*, p. 472b, n. 73: «Ex Dionysio liber de *Divinis nominibus*, ubi divinae naturae vim cognoscitivam omnium, revocat ad vim effectivam omnium. Cognoscit enim omnia ex se et in se».

¹⁰⁶ *Ibi*, p. 471b, n. 63: «In qualibet continentia melior est ratio continentiae activae, quam excludens activam. Cum ergo haec, de qua loquimur sit perfectissima, activa erit».

¹⁰⁷ *Ibi*, p. 471b, n. 64: «Continentia otiosa est nimis imperfecta continentia. Est enim infoecunda et sterilis».

¹⁰⁸ *Ibidem*: «Adde continentiam illam esse infinite bonam. Ergo non solum est bona ipsi naturae, sed ipsi contento et quidem tanquam diffusiva sui, id enim est perfecte bonum, quod se diffundere potest».

¹⁰⁹ *Ibi*, p. 471b, n. 65: «Natura divina est a se etiam virtualiter, quare a se ipsa habet continere eminenter perfectissime Trinitatem personarum. Ergo etiam a se ipsa potest habere ipsam Trinitatem personarum, nam non requiritur maior virtus, ut natura divina sit Deus Trinus formaliter, quam ut sit natura divina continens eminenter perfectissime Trinitatem personarum. Si ergo vi propria habet esse Deum trinum formaliter. Adde, qui potest maius, potest id, quod est minus, si minus in maiori contineatur. At natura divina est quid saltem quasi extensive maius, quam paternitas et caeterae personalitate divinae et eas continet omnium perfectissima continentia».

perfezione, una “grandezza di perfezione intensiva” (*magnitudo perfectionis intensiva*) e una “grandezza di perfezione estensiva” (*magnitudo perfectionis extensiva*). La prima è propria di ciò che merita una stima maggiore per una qualche perfezione, mentre la seconda è propria di ciò che è stimabile perché assomma in sé un complesso di perfezioni¹¹⁰. Ciò significa che la perfezione della *Deitas* è estensivamente maggiore rispetto alla perfezione della singola Persona trinitaria e che la *Deitas* equivale da sola alla perfezione dell’aggregato composto da se stessa e dalla Persone divine¹¹¹.

Dal concetto di equivalenza o equipollenza assunto al grado più perfetto si può inferire il concetto di contenenza produttiva (*continentia productiva*), il quale si può suddividere in contenenza produttiva reale – nel caso della produzione delle creature – o in contenenza produttiva virtuale, nel caso della produzione delle Persone trinitarie¹¹².

Se è vero che la contenenza produttiva può essere inferita dalla equivalenza o equipollenza nella perfezione, è altrettanto vero che non coincide con essa, ovvero non è identificabile con quella equivalenza per la quale la perfezione di qualche cosa supera infinitamente la perfezione di altro. Quella equivalenza deve essere proporzionale all’effetto secondo le possibilità concesse dal nostro modo di intendere, così che si possa dire che l’effetto imita la causa ed è emanato, per così dire, da essa. L’emanazione della causa dall’effetto è, infatti, intesa dall’intelletto umano come una produzione, un flusso e un porre un sigillo (*sigillatio*), per il quale la causa imprime la sua specie nell’effetto, di modo che vi sia una certa somiglianza tra la causa e l’effetto. Da qui, dovrebbe derivare la possibilità per l’intelletto umano di ricercare la causa a partire

¹¹⁰ *Ibi*, p. 467a, n. 41: «Magnitudo perfectionis supra aliam duplex est. Alia quasi intensiva et alia quasi extensiva. Illa in maiori aestimatione consistit, haec in extensione ad plures titulos aestimationis et ad plures perfectiones aestimabiles».

¹¹¹ *Ibi*, p. 471a, n. 61: «Ergo aperte liquet naturam divinam secundum se aequipollenter esse ipsam totam Trinitatem intensive et extensive, et quamvis ab ea virtualiter intrinsece distinguatur tamen secundum se merito dici posse virtualiter et eminenter habere identitatem virtualementem cum tota Trinitate et cum singulis personis quia vero singulae personae sunt quid minus extensive quam omnes personae simul, quibus modo explicato aequipollet natura secundum se erunt etiam quasi extensive minus quam Deitas, imo et totum aggregatum personalitatum, cum hoc ita sit totum aggregatum, ut non sit singulae personalitate, quam contractionem et quasi limitationem non habet Deitas. Ergo sicut in Trinitate continentur formaliter singulae personalitates, ita et in deitate aequipollenter continentur et quod excessu iam explicato, quem extensivum appello».

¹¹² *Ibi*, p. 475b, n. 89: «Ex perfectissima aequipollentia ut sic, inferri continentiam productivam realiter aut virtualiter».

dall'effetto, sebbene tale causa possa risultare anche enigmatica per le nostre capacità conoscitive¹¹³.

Per questo si è soliti dire che l'effetto imita necessariamente la causa e in qualche modo è la stessa causa; ciò che potrebbe accadere se il modo di essere della causa fosse contrario e inverso rispetto al modo di essere dell'effetto¹¹⁴. Questo comporta un problema dal punto di vista metafisico e teologico. Se, infatti, consideriamo Dio dal punto di vista del dogma trinitario, accade che Egli possieda un modo di essere inverso e contrario (*inversus et contrarius*) rispetto al modo di essere della creatura. Dio, considerato in quanto trino, ha una natura e delle relazioni, mentre la creatura possiede soltanto una natura. In primo luogo, le creature prese di per sé sono enti, non soltanto in quanto "ente" è il concreto di "entità", ma anche in quanto è il concreto di "essenza". Nel caso di Dio, invece, certamente Egli è ente come concreto dell'astratto "essenza", ma le Persone trinitarie non sono ciascuna un ente in quanto ente come concreto di "essenza", poiché sono relazioni, e coincidono tutte con Dio stesso¹¹⁵.

In secondo luogo, qualunque creatura sia identica a qualcosa, è identica anche con tutto ciò con cui è identico ciò con cui è identica. Questo, invece, non accade nel caso della relazione divina, poiché come si è visto ogni Persona trinitaria è identica a Dio, ma diversa dalle altre Persone. Da qui nasce l'impossibilità per la ragione umana a penetrare e dimostrare il mistero della Trinità. Il nostro intelletto, infatti, concepisce ogni cosa a somiglianza delle creature, ma un tale modo di conoscere si oppone alla Trinità. Se, infatti, si volesse intendere Dio a somiglianza delle creature, risulterebbe impossibile pensarlo come trino¹¹⁶. Il fondamento della differenza tra il Dio trino e le

¹¹³ *Ibi*, p. 476a, n. 91: «Dico continentiam productivam non consistere in sola illa aequivalentia, qua alicuius rei perfectio superet infinite perfectionem alterius, sed debere eam aequivalentiam esse iuxta nostrum intelligendi modum proportionalem effectui, ut ita effectus intelligatur imitari causam, et quasi ab illa emanare. Est enim productio effluxus et etiam quasi sigillatio, qua causa suam speciem imprimit effectui et quaedam necessaria cognatio inter effectum et causam intercedit, ratione cuius ex effectu investigamus et odoramus causam, ad eiusque similitudinem saltem enigmaticam, causam effermantem concipimus et esse credimus».

¹¹⁴ *Ibi*, p. 476a, n. 91: «Quare effectus imitatu necessario causam et quodammodo est ipsa causa, quod fieri non posset, si modus essendi causae esset inversus et quasi contrarius modo essendi effectus, quod consideranti est perspicuum».

¹¹⁵ *Ibi*, p. 475b, n. 90: «Creaturas habere modum essendi inversum et quasi contrarium modo essendi Dei, ut Trini, et quatenus supra naturam habere relationes. Primum enim creaturae secundum se sunt ens, non solum quatenus ens est concretum entitatis, sed etiam quatenus est concretum essentiae, quod etiam habet natura divina secundum se. Relationes autem secundum se, ut a Deitate praecise, non sunt ens quatenus ens, concretum est essentiae».

¹¹⁶ *Ibidem*: «secundo quaecumque creatura est idem alicui, est etiam idem cum omnibus, quibus illud est idem, non ita se habet relatio divina. Tandem ita se habet Deus ut Trinus, ut ex ipso modo essendi

creature consiste nella differenza tra l'Essenza divina e le relazioni trinitarie. Non è sufficiente il dire che Dio ha un modo di essere eccedente rispetto alla creature. È necessario dire, invece, che Dio ha un modo di essere inverso e contrario rispetto a quello delle creature. La natura meravigliosa di Dio consiste innanzitutto nel suo essere qualcosa di assolutamente diverso dalle creature e anche da ciò che gli uomini e gli angeli hanno il potere di pensare. Certamente, l'intelletto umano può pensare a Dio in quanto uno secondo l'analogia con le creature, ma quando prova a pensare al Dio trino le sue forze non possono sostenerlo. Nella Trinità, infatti, manca quella identità virtuale che l'intelletto umano sperimenta costantemente nelle creature. Là si parla di differenza virtuale tra le Persone trinitarie, le quali si identificano in qualcosa di terzo, ovvero nell'Essenza divina, pur rimanendo tra loro distinte. Questo fatto è sproporzionato rispetto alle capacità dell'intelletto umano e rispetto a ciò che esso può incontrare costantemente nelle creature¹¹⁷.

Il discorso metafisico pereziano trova, dunque, un irrimediabile limite nel dato rivelato. Si può parlare di Dio come causa delle creature e come somigliante ad esse, soltanto in quanto è il Dio-uno; ma questo, potremmo dire, è soltanto il Dio dei filosofi, non è il Dio uno e trino della Rivelazione, il cui modo di essere è irrimediabilmente *contrarius et inversus* rispetto a quello delle creature. Il gesuita navarrino si spinge fino ad ammettere nel Principio la presenza di una identità che è insieme anche differenza. Oltre questa ammissione, tuttavia, la ragione non può andare. Ciò che risulta chiaro è che originariamente l'essere non è una vuota identità, ma è identità e differenza. L'Assoluto è insieme anche relazione. Questo aspetto emerge chiaramente dalla dottrina

creaturarum fiat ille admirabilis, inopinabilis, et incredibilis, si didem rationis naturalis et naturas rerum sequi velimus. Atque haec est causa, quare nunquam ratio naturalis potest mysterium Trinitatis probare, res enim intelligit omnes ad similitudinem creaturarum, huic vero intelligendi modo opponitur Trinitas, nam si Deum velis intelligere per assimilationem ad creaturas, tibi persuadebis, Deum non esse Trinum, sed unum tantum, aut certe summam difficultatem senties in credenda Trinitate».

¹¹⁷ *Ibi*, p. 475b-476a, n. 90: «Quae difficultas tota fundatur in discrimine Dei Trini a creaturis, quod in eo consistit, quod relationes divinae distinguantur virtualiter ab essentia. Cur autem oportuerit Deum habere modum essendi non solum excedentem creaturas, sed etiam inversum et quasi contrarium modo essendi creaturarum, ratio est in proptu: quia magna perfectio est aliquem esse admirabilem non solum in operibus, sed etiam in se ipso. Esse autem aliquid admirabile praecipue consistit in eo, quod sit contra opinionem et praesumptionem eorum, quibus illud est admirabile [...]. Ut igitur Deus sit admirabilis oportuit in ipso esse aliquem modum essendi contrarium opinioni seu praesumptioni mentis hominum et angelorum sequentium suo modo intelligendi naturas rerum creaturarum, quae quia habent proportionalem modum essendi, iuxta nostram intelligendi rationem, modo essendi Dei ut unius, ducunt in Dei unius cognitionem, cum ob contrariam rationem non ducant in cognitionem Trinitatis, et quia in Trinitate deficit identitas virtualis cum essentia et identitas extremorum inter se, cum tamen sint idem in tertio, quasi hoc sit penitus dissimile et improportionatum rationibus in creaturarum natura repertis, nostra etiam ibi ratio deficit, nec ultra Dei unius cognitionem progredi potest».

conessionista, già affrontata, e a maggior ragione nella dottrina trinitaria, che non abbiamo approfondito, perché ciò esula dagli scopi del presente lavoro.

Quando si parla di una sproporzione incolmabile tra il Dio della Rivelazione e la creatura non si allude alla semplice opposizione di finito e infinito. Si potrebbe obiettare, infatti, che questa opposizione è già la prova che Dio ha un modo di essere inverso e contrario rispetto alla creatura, e nonostante ciò Egli è connotabile come causa della creatura¹¹⁸.

La contrarietà tra finito e infinito non è quella di cui parla Pérez, poiché è sempre possibile giungere dagli effetti finiti alla causa infinita. La contrarietà tra il Dio della Rivelazione e la creatura non è quella per la quale uno dei due contrari possiede un predicato che l'altro non possiede. La contrarietà cui allude il gesuita consiste nell'impossibilità che il Dio della Rivelazione sia conosciuto per assimilazione alla creatura. In altri termini, la contrarietà tra il modo di essere del Dio della Rivelazione e il modo di essere della creatura non consiste nel negare al primo un predicato che è affermato del secondo, poiché accade che spesso si misuri con una misura piccola ciò che piccolo non è¹¹⁹.

Per Pérez, si tratta di distinguere l'ambito della metafisica, verso il quale l'intelletto umano aspira, in quanto essenzialmente aperto sull'essere in quanto tale, e l'ambito della teologia rivelata, nel quale la ragione umana deve limitarsi a mostrare la non assurdità del dogma, senza pretendere di razionalizzarlo in alcun modo.

La teologia, aveva chiarito Pérez nel *De scientia Dei*, è la disposizione ad aderire al soprannaturale, non certamente per un assenso diretto alle verità di fede o alle conclusioni che si inferiscono come certe o probabili attraverso la ragione. Si tratta, piuttosto, di una logica soprannaturale (*logica supernaturalis*) che dirige la mente del credente in modo riflesso, affinché possa discernere le verità di fede dalle eresie e dichiarare quali siano le proposizioni erranee, offensive, temerarie o scandalose. Essa amplia gli orizzonti di ciò a cui si può giungere con il lume naturale della ragione e con

¹¹⁸ *Ibi*, p. 476a, n. 92: «Dices non est Deitas finita sicut creatura. Ergo Deitas ut infinita habet modum essendi inversum et contrarium creato et tamen est causa creaturae quatenus infinita».

¹¹⁹ *Ibi*, p. 476b, n. 92: «Respondeo ratione finiti et infiniti non esse contrarias iuxta modum intelligendi in sensu, quo loquimur, cum ex effectibus finitis colligamus infinitudinem causae. Neque enim haec inversio et contrarietas de qua loquimur consistit <in eo> quod unum careat praedicato, quod insit alteri, sed in eo, quod unum non possit cognosci per assimilationem ad alterum. Quod ex huius natura fiat incredibilis ratio aliqua illius modo explicato, atque inintelligibilis, quae inintelligibilitas non efficitur ex sola negatione praedicati, quod de altero affirmatur, nam passim contingit nos per mensuram parvam intelligere eam, quae parva non est, sed magna. Mensura enim parva quantitates magnas metiri solemus».

la logica umana. Tuttavia, Pérez non nega che vi siano verità rivelate a cui si può giungere con il lume della ragione¹²⁰.

¹²⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 1, a. 1, cap. 3, op. cit., OP II, p. 113b, n. 20: «Theologia est habitus adhaesivus supernaturalis, non quidem directe assensum praebens veritatibus fidei et conclusionibus quae certa vel probabili ratione inferuntur, sed tanquam logica quaedam supernaturalis dirigens reflexe fidelis mentem ut discernat veritates fidei ad haeresibus atque declarans, quae propositio sit erronea quae sapiens haeresim, qua piarum aurium offensiva aut temeraria aut scandalosa. E contra vero proponens quid iuxta fidem nostram coniunctio naturali lumine aut hstoriarum et alia quavis humana peritia evidenti aut probabili consequentia dici possit interimque docens et dirigens rationem naturalem ut veritates revelatas, quae possunt lumine naturae probari magno fidei operaepretio, vel probabiliter vel evidenter probentur ad idque aperiens vias, iuvansque multo praestantius, quam solet humana logica».

2. Note su libertà e atto creatore

Il rapporto tra la necessità dell'Essenza divina e la libertà dei suoi atti è un problema classico all'interno degli scritti della teologia cattolica al quale Pérez non si sottrae. Il linguaggio che egli utilizza per risolvere la questione si basa prevalentemente sui vocaboli *terminatio libera* e *formalitas*, oltre che sull'utilizzo della *distinctio virtualis*. Le Persone trinitarie e gli atti liberi sono formalità che entrano in un qualche tipo di rapporto con l'Essenza divina. Mentre le prime sono enti a tutti gli effetti con un loro grado infinito di perfezione, gli atti liberi hanno uno statuto ontologico molto particolare.

In primo luogo, andremo a considerare il modo nel quale il giovane Pérez tratta la questione della libertà della creazione nel corso sulla *Fisica*. In secondo luogo, affronteremo dal punto di vista generale, in che modo, secondo Pérez, si possa dare la convivenza di diverse formalità in Dio, basandoci soprattutto sul *De scientia Dei*. In terzo luogo, parleremo del rapporto tra l'Essenza divina e i suoi atti liberi, illustrando anche quale sia lo statuto ontologico dell'atto libero divino, con riferimento alle pagine del *De voluntate Dei* e del *De scientia Dei*¹.

2.1. Libertà e creazione nel corso sulla Fisica

Il tema della creazione libera del mondo da parte di Dio compare nei testi di Pérez già a partire dal corso sulla *Fisica*, in coda alla trattazione sulla causalità. La Causa prima, cioè Dio, opera *ad extra* per una sua scelta libera, di modo che la ragione immediata e prossima del suo agire è la volizione (*volitio*) o per lo meno qualcosa che include l'atto di volere. In effetti, spiega Pérez, ogni agente si accorda, attraverso un atto dell'intelletto, con un qualche fine della sua azione. Tale fine può essere inteso dallo

¹ Si consideri che i due trattati, frutto di due corsi tenuti all'inizio degli anni '30 del XVII secolo, possono e dovrebbero esseri letti in parallelo nelle parti che riguardano il problema del rapporto tra l'Essenza divina e i suoi atti liberi. Le parti sono le seguenti: ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 4, a. 4, cap. 4 e ID., *De voluntate Dei*, disp. 3, capp. 1-7. Molte delle argomentazioni sono simili, sebbene vi siano pagine di un trattato che integrano quelle dell'altro. Noi ci avvarremo prevalentemente di alcune pagine di un trattato e di alcune pagine dell'altro trattato, seguendo i luoghi testuali che trattano un certo tema nel modo più completo ed esaustivo.

stesso agente o da qualcosa che dirige estrinsecamente l'agente verso il fine. Nel caso della Causa prima l'agente intende il fine in modo formalissimo e non in modo concomitante a qualche altro intelletto, poiché in questo caso l'agente include la direzione e l'intenzione verso il fine. Dio, in quanto è un agente perfettissimo, deve possedere un'intenzione adeguata a sé, che Pérez identifica con lo stesso atto libero del volere. Quest'ultimo è l'inclinazione proporzionata, rispetto all'agente e all'effetto, che ogni causa attiva per propria natura deve possedere. Ogni creatura, poiché soggiace al potere di Dio che è infinito e perfettissimo, procede liberamente da Dio, ovvero per una scelta libera che preesiste in Dio, a meno che non si neghi questa preesistenza in Dio dell'elezione libera. Secondo alcuni, infatti, la libertà divina è completa grazie all'esistenza della creatura che è inclusa in Dio *in obliquo*, allo stesso modo in cui, secondo altri autori, la somiglianza di Pietro con Paolo è completa formalmente grazie all'esistenza del termine della somiglianza². Vedremo che questa soluzione alternativa avrà bisogno di alcune precisazioni.

Anche il rapporto tra la Causa prima ed eterna e la sua azione creatrice che pone qualche cosa nel tempo è esplorata fin dal corso sulla *Fisica*. Una prima questione intorno a questo tema riguarda proprio la libertà creatrice: l'azione mediante la quale viene prodotto qualcosa nel tempo – si chiede Pérez – è un atto di volontà libero? Alcuni autori, annota il gesuita, rispondono negativamente, sostenendo che se l'atto di volontà è un atto di produzione, come nel caso dell'atto di volontà divino, allora deve esistere *ab aeterno*. Se così fosse, la produzione attuale della creatura esisterebbe *ab aeterno*, poiché Dio sarebbe ciò che produce la creatura e la creatura sarebbe prodotta

² ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 9, cap. 4, ms. cit., ff. 194r-194v, n. 74: «Suppono ad sequentes quaestiones deum operari ad extra per suam liberam electio ita ut immediata et proxima ratio agendi ex parte causae primae sit eius volitio aut quid includens volitionem et ratio videtur id a parte suadere, quia omne agens concurrat intendendo aliquem finem suae actionis, sive is intendatur ab ipso agente sive a dirigente aliquo neque id puto posse id in dubium revocari neque agens solum comitanter intendit² finem; sed formalissime ut agens includit talem directionem et intentionem, cum autem Deus sit perfectissimum agens debet compleri per perfectissimam intentionem quae est volitio libera [...]. Adde omnem causam activam compleri in ratione talis aliqua inclinatione proportionata agenti et effectui: haec autem respectu Dei est volitio libera quia omnis creatura cum subsit perfectissimo et infinito dominio Dei ut procedit a Deo procedit libere ergo formalissime per electionem liberam praexistentem in Deo nisi velis non praexistere in Deo electionem liberam ut liberam quia iuxta aliquos libertas divina ultimo completur per creaturae existentiam inclusam in obliquo sicut iuxta alios similitudo Petri cum Paulo completur per termini existentiam formaliter ».

ab aeterno. Questo esito si oppone proprio a ciò si era presupposto inizialmente, ovvero al fatto che l'azione di Dio è quella di produrre qualcosa nel tempo e non dall'eternità³.

Non sarebbe soddisfacente il dire che la creatura è prodotta *ab aeterno*, secondo un determinato tempo (*pro tali temporibus*), e non secondo l'eternità (*pro aeternitate*), sebbene si possa dire che qualche cosa è voluta *ab aeterno* secondo il tempo, poiché la denominazione "voluto" non richiede l'esistenza attuale del denominato. Quindi, qualcosa può essere detto "voluto" senza che esista attualmente. Per questa ragione non è possibile dire che la cosa è prodotta *ab aeterno* attualmente secondo un determinato tempo; e nemmeno può soddisfare la posizione di coloro i quali insegnano che la denominazione intrinseca a Dio – per la quale, supponiamo, Dio è detto "eterno" – e identificata in tutto e per tutto con Lui può avvenire nel tempo, poiché tale denominazione è lo stesso atto di volere libero, il quale si identifica con l'entità necessaria di Dio. L'atto del volere libero è la stessa forza dell'eternità divina (*vis aeternitatis divinae*), di modo che, come la sapienza rende sapiente qualsiasi cosa si identifichi e sia intrinseco a Dio, anche l'eternità rende eterno tutto ciò che si identifica con Dio⁴.

Lo stesso si può provare dicendo che, mentre solitamente l'azione ha una connessione essenziale o necessaria con la presenza del termine, questo non vale per l'atto del volere divino, il quale non ha una connessione essenziale o necessaria con la presenza del termine da produrre nel tempo. Tale connessione, infatti, dovrebbe esistere *ab aeterno*⁵.

Gli argomenti appena esposti cercano di negare che l'atto creatore che pone qualche cosa di temporale sia eterno e non nel tempo. Pérez risponde che l'atto del volere libero

³ *Ibi*, f. 194v, n. 76: «Quaeritur ergo tertio an actio rei producendae in tempore posset aliquando esse volitio libera? Negant aliqui et probant quia si volitio esset productio sicut volitio divina existit ab aeterno ita productio actualis creatae existeret ab aeterno ergo Deus esset producens creaturam; et creatura ab aeterno producta cuius oppositum supponitur cum creatura dicatur producenda in tempore».

⁴ *Ibi*, ff. 194v-195r, n. 77: «Nec satisfacies si dicas esse producta ab aeterno pro tali tempore et non pro aeternitate licet enim dici posset esse volita aliqua res ab aeterno pro tempore; quia denominatio voliti non petit existentiam actualem denominati. Propter oppositam rationem dici non potest esse producta ab aeterno actualiter pro tali tempore neque etiam satisfaciunt Alii qui docent in tempore advenire posse Deo denominationem intrinsecam et penitus identificata cum ipso Deo sicut est ipsa volitio libera identificata cum entitate necessaria Dei, ea enim est vis aeternitatis divinae ut sicut sapientia divina reddit sapiens quidquid identificatum est cum Deo et intrinsecum reddat etiam aeternitas aeternum omne identificatum cum Deo».

⁵ *Ibi*, f. 195r, n. 78: «Probatur secundo diximus actionem proprie dicta habere connexionem essentialem aut necessariam cum praesentia termini; sed volitio divina non habet connexionem essentialem aut necessariam cum praesentia termini producendi in tempore cum illa existat ab aeterno ut dictum est».

di Dio può essere l'azione produttiva di qualcosa nel tempo, il quale esige un qualche atto di volontà efficace, ovvero che inferisca necessariamente e immediatamente l'effetto. Inoltre, tale atto di volontà deve obbligare Dio ad agire di modo che non vi sia alcunché da presupporre, oltre al termine dell'azione divina. Ciò che si è detto non è ostacolato dal fatto che l'atto di volontà esista *ab aeterno*. Infatti, esso esiste *ab aeterno* e per una durata eterna in modo da richiedere che una tale durata esista insieme con l'esistenza del termine. È certamente vero che Dio coesiste con il tempo estrinseco, con il quale, invece, non coesiste il termine da produrre, ma affinché sia salva la definizione di azione, non è necessario che Dio coesista con il termine dell'azione in qualunque durata estrinseca dell'azione stessa, ma è sufficiente che coesista con il termine in qualche istante secondo tutta la durata interna della cosa. È in questo modo che l'atto della volontà divina coesiste, e non può non coesistere in qualche istante con lo stesso termine, poiché, supposto l'atto della volontà divina, è necessario che esista un termine in qualche istante e in questo deve esistere tutta l'eternità di Dio⁶.

L'atto della volontà divina deve coesistere con l'esistenza attuale o durata interna del termine, diversamente il termine non esisterebbe. In ogni istante della durata del termine, è presente l'eternità di Dio, poiché essa non si distingue in alcun modo dall'atto del volere divino.

Contro la negazione di una connessione essenziale tra l'azione divina e la presenza del termine, Pérez ricorda che, ad esempio, la materia prima può essere *ab aeterno* sebbene abbia un inizio nel tempo, e Dio non è denominato per questo "produttore" *ab aeterno*. Per giungere a quest'ultima denominazione, infatti, non è sufficiente né la produzione né il fatto che Dio esista *ab aeterno*, ma è necessario che l'esistenza della

⁶ *Ibidem*: «Ego respondeo volitionem liberam Dei posse esse actionem productivam rei insipientis in tempore. Haec vero exigit quaevis volitio efficax seu necessario inferens effectum et immediate; et ultimo compellens Deum ad agendum ita ut nihil ultra praesupponi debeat terminum, nec obstat existere ab aeterno ita enim existit ab aeterno et per talem durationem ut petat totam ipsam existere simul cum existentia termini. Verum quidem est Deum coexistere temporis extrinseco cui non coexistit terminus producendus sed ut salvetur definitio actionis non est opus ut coexistat termino in qualibet duratione extrinseca ipsius actionis sed sufficit coexistere in aliquo instanti secundum totam durationem internam et eo modo coexistit volitio Dei nec potest non coexistere in aliquo instanti ipsi termino cum ex suppositione illius volitionis necesse sit existere terminum in aliquo instanti et in eodem debet existere tota aeternitas Dei». Per "tempo estrinseco" si intende la misura della durata di un ente attualmente esistente, la quale non è interna all'ente stesso, ma appartiene a un altro ente che misura il primo. Con il tempo estrinseco Dio coesiste, poiché è coesistente con ogni tempo, mentre il termine dell'atto creatore non è necessariamente coesistente con il tempo estrinseco, secondo la definizione che ne abbiamo dato. Diversamente, il termine dovrebbe coesistere necessariamente con l'ente che ne misura estrinsecamente la durata.

produzione richieda l'esistenza eterna del termine. Quindi: si dirà che Dio è produttore nel tempo, poiché ciò significa soltanto che Dio vuole efficacemente l'esistenza del termine e richiede che esista lo stesso termine, non *ab aeterno*, ma nel tempo⁷. Il termine, dunque, risulta necessario, affinché Dio possa dirsi produttore e la connessione essenziale o necessaria tra l'atto della volontà divina e il suo termine è, dunque, riaffermato.

Ci si potrebbe chiedere se nella denominazione “produttore nel tempo” sia incluso lo stesso tempo estrinseco sia esso reale o immaginario, e sembra che da qualunque prospettiva si cerchi di rispondere, l'esito sia l'assurdo. Se, infatti, il tempo estrinseco è incluso in quella denominazione, allora qualcosa che non completa la causa produttore apparterrà alla natura del produttore, con un esito evidentemente autocontraddittorio. Se, invece, il tempo estrinseco non è incluso nella denominazione “produttore nel tempo”, allora tutta questa denominazione esiste *ab aeterno*, quindi Dio sarà produttore nel tempo e *ab aeterno*, con un esito altrettanto assurdo⁸.

Nonostante questo apparente vicolo cieco, Pérez spiega che la denominazione “produttore nel tempo” certamente include il tempo, non perché il tempo appartenga alla natura propria della produzione in quanto tale, ma poiché il tempo pertiene alla natura propria della produzione in quanto coesistente con il tempo, allo stesso modo in cui si dice che la natura di Dio coesiste col tempo. Si può dire anche che il tempo non appartiene alla natura della produzione, ma è connotato estrinsecamente da essa, come alla somiglianza di Pietro con Paolo non appartiene il termine della somiglianza come una ragione costitutiva della somiglianza stessa, ma soltanto come un connotato⁹.

⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 9, cap. 4, ms. cit., f. 195r, n. 80: «Ad secundum argumentum adversariorum respondeo productionem materiae primae v.g. posse esse ab aeterno quamvis ipsa inceperit in tempore nec tamen propterea Deus denominatur producus ab aeterno ad hanc enim denominationem non sufficit productionem et Deum existere ab aeterno sed necesse sit ut illa existentia productionis petat existentiam aeternam termini dicetur ergo Deus producus in tempore quia id sonat tantum ac si diceret Deus est volens efficaciter existentiam termini et petit existere ipsum terminum non ab aeterno sed in tempore».

⁸ *Ibi*, ff. 195r-195v, n. 81: «Rogas an in denominatione producentis in tempore includatur ipsum tempus extrinsecum sive reale sive imaginarium et ratio difficultatis est quia si includit ipsum tempus pertinebit ad rationem producentis aliquid quod non complet causam in ratione producentis; si vero non includetur ergo existit ab aeterno tota haec denominatio producus in tempore ergo Deus ab aeterno erit producus in tempore».

⁹ *Ibi*, f. 195v, n. 82: «Respondeo primum dici posse hanc denominationem producentis in tempore includere ipsum tempus non quia tempus pertineat ad rationem formalem productionis sed quia tempus pertinet ad rationem formalem productionis ut coexistentis tempori sicut etiam pertinet in plurimorum sententia ad rationem Dei ut coexistentis tempori. Secundo dici potest non pertinere sed connotari

Del resto, l'espressione "produrre nel tempo" può essere intesa in due modi. Nel primo essa significa che Dio coesiste già con il tempo nel quale il termine è da produrre e nel quale esisterà. Per questo primo senso valgono le considerazioni esposte poc'anzi. In un secondo modo, invece, "produrre nel tempo" non allude a Dio in quanto coesiste con il tempo nel quale produce, ma soltanto alla forza divina completa e determinata di produrre, la quale appartiene a Dio stesso, in modo tale che il termine esista e sia prodotto nel tempo. In questo senso, si dovrà dire in modo più proprio, non che Dio è produttore (*producens*), ma che produrrà (*producturus*) secondo una posteriorità di natura, benché sia determinato a produrre nel tempo. Infatti, il vocabolo "produttore", essendo un participio presente, include o connota già per propria natura la coesistenza con il tempo presente. Stando al secondo significato dell'espressione "produrre nel tempo", è corretto dire che Dio in quanto produttore esista *ab aeterno*, ma non si può affermare che produca *ab aeterno*, poiché, nel modo comune di esprimersi, ciò significa che dovrebbe esistere assurdamente un termine *ab aeterno*¹⁰.

Pérez elabora anche un'argomentazione più diretta, utilizzando l'esempio della materia. Dio produce la materia *ab aeterno* nell'essere fatto (*in fieri*) e *in via* secondo un tempo determinato, il che è diverso dal dire che Dio produce la materia nell'essere fatto secondo un tempo determinato. Infatti, "nell'essere fatto" significa "esistere". Ora, che il termine esista e riceva la denominazione "essere prodotto in un determinato tempo" non è qualcosa che esiste *ab aeterno*. Infine, produrre nell'essere fatto o *in via* secondo un tempo determinato significa che Dio si determina (*est determinatum ex parte sua*) a fare, affinché in forza di tale determinazione esista il termine in un tempo determinato. Ebbene, bisogna constatare che tale determinazione è *ab aeterno*, secondo la supposizione per la quale gli atti liberi di Dio sono intrinseci a Lui in modo adeguato¹¹.

existrinsece sicut ad similitudinem Petri cum Paulo non pertinet iuxta sententiam Suarezii: terminus tanquam ratio constitutiva sed tanquam connotatum».

¹⁰ *Ibi*, f. 195v, n. 82: «Tertio et ultimo responderi potest ly producens in tempore duplici modo sumi posse. Primo ita ut significetur Deum optimum maximum coexistere iam tempori in quo ipse terminus est producendum et extiturus et tunc eo modo est respondendum. Secundo sumi potest ita ut non significatur coexistenti Dei ad illud tempus sed solum vi divina producendi determinata et completa ex parte sui ut producat et existat terminus in tempore et tunc non tam proprie dicitur producens quam producturus pro posteriori naturae sed determinatus ad producendum in tempore (nam ipsum nomine producens cum sit participium de praesenti seu nomine verbale includit iam seu connotat coexistentiam ad tempus designatum) et in hoc sensu fatemur Deum ut producentem existere ab aeterno: dici tamen non posse producere ab aeterno quia hoc ex communi usu loquendi significat debere terminum existere ab aeterno».

¹¹ *Ibi*, ff. 195v-196r, n. 83: «Sed ad totum argumentum magis expedite respondeo Deum producere materiam v.g. ab aeterno in fieri et in via pro tali tempore non autem in facto esse pro tali tempore producere; enim in facto esse est existere; existere terminum et hunc excipere denominationem producti

In questo modo, il gesuita cerca di spiegare che l'atto del volere divino, che è lo stesso determinarsi di Dio a creare, è *ab aeterno*, mentre il termine è prodotto in un tempo determinato.

La natura di quell'azione particolare che è l'atto del volere divino deve essere chiaramente definita. Si è parlato, infatti, di una connessione essenziale o necessaria tra l'atto del volere divino e la presenza del proprio termine. Questo potrebbe far pensare che anche l'atto del volere divino, come ogni azione, abbia una causa finale dalla quale dipende, con esiti evidentemente contraddittori rispetto all'assolutezza di Dio. Pérez precisa che l'atto del volere divino è certo un'azione, la cui natura è tale da esistere soltanto in senso denominativo e ciò può avvenire a condizione che esista il termine dell'azione. Con ciò il gesuita navarrino non intende sostenere che l'atto del volere divino sia causato propriamente e formalmente dal termine di quell'atto e, quindi, si distingua da Dio. Pérez parla dell'atto del volere divino come di qualche cosa di causato virtualmente dal termine, il quale solo in questo modo può essere posto come causa finale dell'atto, mentre l'esistenza del termine rimane condizionata al fatto che l'atto del volere esista: è questa la ragione *a priori* affinché l'atto del volere esista, non come entità (*entitative*) separata dall'entità divina, ma soltanto in senso denominativo (*denominative*), allo stesso modo in cui gli atti liberi divini esistono e causano¹². Il dispositivo della connessione essenziale ritorna anche nel tema piuttosto complesso della libertà divina. L'atto del volere divino, sebbene sia libero, non può fare a meno del termine, sebbene questa dipendenza non sia reale, ma virtuale. D'altra parte, però, all'interno della connessione essenziale, la precedenza spetta sempre all'atto del volere divino – con il quale Dio si identifica –, senza il quale il termine non esisterebbe, poiché non verrebbe denominato da nessuno nell'essere fatto.

in tali tempore clarum vero est totum hoc non existere ab aeterno; producere in fieri seu in via pro tali tempore est Deum esse ultimo determinatum ex parte sua ad faciendum ut vi talis determinationis existat terminus in tali tempore. Constat vero talem determinationem esse ab aeterno. Supponimus enim actus liberos adaequate esse intrinsecos Deo. Ad secundum argumentum patet ex dictis».

¹² *Ibi*, f. 196r, n. 84: «Obicies primo omne agens operatur propter terminum ita ut terminus sit causa finalis operationis. Est enim actio medium inditiatissimum ut existat terminus, sed volitio divina non potest esse medium nec habere causam finalem ipsam creaturam esse enim quod habet causam finalem fit et producitur ergo volitio divina non potest esse actio. Respondeo volitionem divinam quae est actio talis esse naturae quae non existeret existens denominativa volitionis nisi vi ipsius exiturus esset terminus et licet non salvetur proprie et formaliter ipsam volitionem esse propter terminum obtinendum hoc enim sonaret causari vere et proprie ipsam volitionem et distingui a Deo tamen salvari esse virtualiter propter terminum et hunc virtualiter esse causam finalem volitionis quia eius existens conditionata post volitionem seu si existat volitio est ratio a priori quare ipsa volitio existat non entitative, sed denominative eo modo quo existant et efficiant actus liberi Dei».

La connessione essenziale tra l'atto della volontà divina e il termine è espresso anche come relazione tra creazione attiva (*creatio activa*) e creazione passiva (*creatio passiva*). La prima non può distinguersi da Dio, poiché essa concorre veramente all'azione e non è una pura condizione (*conditio mera*) dell'azione. La creazione attiva compie la potenza attiva (*virtus activa*) di colui che crea, aspetto che ripugna alla creatura, così come lo stesso creare. Quindi, bisogna ammettere che la creazione attiva è identificata con Dio, ovvero con l'atto del volere divino¹³, diversamente l'introduzione di una distinzione tra creazione attiva e atto del volere divino porterebbe a introdurre in quest'ultimo una qualche incompletezza.

Si rinnova, anche nel caso dell'atto creatore, la dualità di attivo e passivo. Se la creazione attiva coincide con Dio stesso, la creazione passiva è *in recto* la stessa entità del termine, il quale include e connota *in obliquo* la creazione attiva. La creazione passiva può essere intesa anche come una sorta di relazione esistente nel termine (*relatio quaedam existens in termino*) e conseguente alla sua esistenza, grazie alla quale il termine è un riguardamento della creazione attiva. Una variante di questa dottrina che Pérez ammette come *non impossibile*, ma nemmeno come necessaria, potrebbe anche essere quella per la quale la creazione come relazione sia un modo concomitante all'esistenza del termine¹⁴.

Una delle tesi fondamentali del presente lavoro trova un'ulteriore conferma: la creatura è sostanza relazionale o relazione sostanziale. Essa è creazione passiva, ossia relazione con il lato attivo dell'atto creatore, che è identico a Dio. L'esser creato, precisa Pérez, è una denominazione intrinseca in senso radicale (*radicaliter*), poiché fonda la relazione con la creazione attiva¹⁵. La tradizione connessionista mostra qui la propria influenza, facendo rinascere la metafisica di Agostino, insieme a quel modo di

¹³ *Ibi*, f. 196v, n. 88: «Quaeritur quarto an creatio activa distinguatur a Deo. Respondeo negative probatur quia creatio activa vere concurrat neque est mera conditio ad agendum sed complet virtutem activam creantis sed hoc repugnat rei distinctae a Deo id est creatura sicut ipsum creare ergo creatio activa est identificata cum Deo id est cum divina volitione».

¹⁴ *Ibi*, ff. 196v-197r, n. 90: «Circa creationem passivam assero eam esse distinctam a Deo erit vero creatio passiva in recto ipsa entitas termini connotans aut includens in obliquo creationem activam; appellare etiam potest creatio passiva relatio quaedam existens in termino et consequens eius existentiam per quam respicit creationem activam nisi velis hanc relationem esse modum concomitantem existentiam termini id enim non puto impossibile; quamvis censeam non esse perpetuo necessarium».

¹⁵ *Ibi*, f. 197r, n. 91: «Non obstat huic nostrae sententiae creari tum esse denominationem intrinsecam. Respondeo enim esse denominationem intrinsecam radicaliter quia fundat illam relationem ad creationem activam et sane si creari sumatur pro habere hanc relationem».

intendere la relazione, non come qualcosa di giustapposto e aggiunto estrinsecamente alla sostanza, ma come qualcosa di intrinseco e costitutivo della sostanza stessa.

Il corso sulla *Fisica* ci ha introdotto, tra le altre cose, al tema della libertà creatrice. Sono emerse alcune persuasioni di fondo che ora proviamo a richiamare brevemente. L'atto creatore è *ab aeterno*, ma pone qualcosa nel tempo. Negare la prima parte dell'asserzione costringerebbe a sottoporre l'atto creatore alla temporalità, mentre negare la seconda parte significherebbe affermare che la creatura è *ab aeterno*. In entrambi i casi Dio perderebbe la propria assolutezza.

In secondo luogo, Pérez ha affermato la libertà dell'atto creatore, per evitare la dipendenza di Dio dalla creatura, che pure è in qualche modo presente in virtù della dottrina connessionista. L'atto libero di volontà, infatti, pur coincidendo con Dio mantiene una relazione o connessione essenziale con il proprio termine. Questo deve avvenire in virtù della correlazione reciproca tra atto intenzionale e oggetto dell'atto che caratterizza la dottrina pereziana degli atti spirituali o intenzionali. Senza l'atto non ci sarebbe l'oggetto e viceversa. Tuttavia, Pérez nega che il termine dell'atto libero di volontà entri a costituire l'entità di Dio. L'atto creatore – questa la soluzione pereziana – esiste in senso denominativo e non in senso entitativo. Il corso sulla *Fisica* lascia inevase alcune domande e concede come presupposte alcune dottrine, rimandando ai dibattiti teologici. Per cercare il contributo pereziano a tali dibattiti si dovrà andare a cercare nelle opere del gesuita risalenti agli anni '30 del XVII secolo. Le prossime pagine saranno dedicate proprio a questo tema.

2.2. L'identità reale in Dio delle formalità libere

La questione del rapporto tra l'Essenza divina e i suoi atti liberi fa sorgere il problema di spiegare se in Dio si possano ammettere più formalità diverse ed eventualmente opposte per contraddizione. Il tema delle formalità divine dev'essere affrontato tenendo conto, da un lato, della somma semplicità divina e, dall'altro lato, della presenza, apparentemente non sempre conciliabile, di diverse dimensioni divine nella stessa natura. Le persone trinitarie sono formalità relative necessarie per Dio, ma esse patiscono predicazioni contraddittorie, come si è già avuto modo di dire. Da qui, l'introduzione della distinzione virtuale intrinseca il cui significato consiste nel

sottolineare che l'identità di Dio con se stesso non è un'identità vuota, ma è piuttosto un'identità che vive una fecondità senza pari. Il virtuale, secondo un insegnamento remotamente neoplatonico, che ritorna in Agostino e poi in Dionigi Pseudo-Areopagita, non è riducibile al potenziale e nemmeno al possibile. Esso indica, infatti, due dimensioni in più rispetto al potenziale e al possibile e una dimensione in più rispetto all'attuale. "Virtuale" è ciò che è più ricco di ciò che è soltanto attuale. Il Principio è sì attuale, ma è anche virtuale, in quanto accoglie anche l'altro da sé. Soltanto in questo modo si può dire che il Principio è in grado di essere identico a sé e insieme distinto dall'altro da sé, pur contenendo quest'ultimo in sé eminentemente. A nostro avviso e ad avviso di Pérez, ciò può avvenire soltanto per l'infinità del Principio. Nel caso del Principio si tratta di un'infinità di tipo intensivo. Esso è la pienezza dell'essere, oltre la quale non si dà alcunché. Tutto, dunque, non può che essere originariamente nel Principio.

A questo proposito, la prima premessa che Pérez introduce per poter conciliare tutte le formalità divine tra loro e in Dio è la seguente. Dio è necessariamente identico con ogni predicato e con ogni formalità a cui la *Deitas* si comunica infinitamente.

Come si ricorderà la comunicazione somma di qualche forma nel proprio genere è la stesse identità somma che esclude qualunque tipo di distinzione reale. Quindi, la formalità alla quale la *Deitas* è comunicata infinitamente in senso assoluto è sommamente identica con la stessa *Deitas*, nonostante quest'ultima e la formalità possano patire predicazioni opposte per contraddizione¹⁶. La distinzione virtuale intrinseca, infatti, non mette in pericolo l'identica somma di Dio come le Persone trinitarie.

Ciò che accade tra le Persone divine e la *Deitas* accade anche tra la *Deitas* e la formalità libera divina, ovvero l'atto libero. Sebbene queste patiscano predicati tra loro contraddittori possono essere distinti virtualmente intrinsecamente, ma rimanere

¹⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, ms. cit., ff. 90r-90v, n. 27 (OP I, p. 165b, n. 27): «Deum esse necessario idem cum omni praedicato et formalitate, cui infinite Deitas communicatur. Haec suppositio facilis est, si in memoriam revocemus id quod in I disp. diximus de identitate naturae divinae cum personalitatibus divinis, quibus conveniunt praedicata, quae non conveniunt essentiae divinae rationem vero ibi assignavimus in illius doctrinae. Quia communicatio Deitatis ad personalitates est infinita simpliciter ac proinde summa in omni genere. Unde sit et esse summam in proprio genere. Ibi autem diximus summam communicationem alicuius formae in proprio genere esse identitatem summam excludentem omnem distinctionem ex natura rei. Quare eadem ratione dicendum est, formalitate cui Deitas communicatur infinite simpliciter esse idem summe cum Deitate quamvis intercedat capacitas praedicatorum contradictorium inter Deitatem atque illam formalitatem».

sommamente identici¹⁷. Come a dire che la distinzione tra l'Essenza divina e il suo atto libero non è una distinzione tra due nature diverse, ma è interna all'identica natura divina.

La seconda premessa introdotta da Pérez afferma che, se due formalità opposte si distruggono tra loro e nessuna delle due comporta un'imperfezione, ciò significa che è impossibile che siano davvero perfette, precisamente per il fatto che si oppongono¹⁸.

Se le due formalità fossero perfezioni e fossero opposte tra loro, sarebbero entrambe imperfezioni, poiché opporsi a una perfezione è un'imperfezione. Si tratta di comprendere che ogni perfezione contraria a un'altra perfezione implica una limitazione ontologica. L'opposizione a una certa perfezione implica una determinazione di ciò che si oppone e una differenza ontologica che fa rientrare quella perfezione in un certo genere. Quella perfezione che si oppone, dunque, non sarà estesa quanto l'essere stesso e sarà dunque finita¹⁹.

Tuttavia, si potrebbe obiettare che l'Essenza divina e le Persone divine sono enti con le loro differenze peculiari, per mezzo delle quali vengono escluse le altre differenze e le altre perfezioni ontologiche dal loro concetto formale, senza che questo comporti una qualche imperfezione o una qualche limitazione²⁰.

Pérez fa notare, però, che vi è una grande differenza tra l'Essenza divina e le altre essenze. Certamente, l'Essenza divina è qualcosa di determinato, poiché possiede le proprie differenze peculiari in ragione delle quali esclude formalmente dal proprio concetto le altre differenze dell'ente. Tuttavia, l'Essenza divina non esclude le differenze dell'ente in senso eminente dal suo concetto formale, poiché essa è la

¹⁷ *Ibi*, f. 90v, n. 28 (OP I, p. 165b, n. 28): «Unde colligitur i formalitas libera actus liberi ad Deitatem ita comparatur, ut illi Deita infinite comunicetur, salvari posse identitatem utriusque, summam cum exclusione omnis distinctionis ex natura rei, esto Deitas sit separabilis a formalitate illa, nam ex hac separabilitate [...] solum concludi potest distinctio virtualis intrinseca, qualis inter personalitates divinas atque natura cernitur».

¹⁸ *Ibi*, f. 90v (OP I, p. 165b): «Si sint duae formalitates ppositae se destruentes quarum neutra dicat imperfectionem impossibile est utramque qua ratione opponuntur dicere perfectionem».

¹⁹ *Ibi*, f. 90v, n. 29 (OP I, p. 165b, n. 29): «Probatur primo, quia si utraque formalitas diceret perfectionem quaevis illarum esset contraria perfectio alteri perfectioni. At omnis perfectio contraria alterii perfectioni est imperfecta, ergo etc. Probatur minor omnis perfectio includens formalissime in genere entis limitationem est imperfecta, id est limitata, sed talis est omnis perfectio contraria perfectioni, ergo etc. Probo minorem, omnis perfectio contraria alteri perfectioni habet differentiam in genere entis, ratione cuius determinatur ipsum ens ad certum genus, ita ut necessario carere debeat ipsum genus entis aliqua differentia et perfectione peculiari ipsius generis entis, nam ita contrahit illa differentia, ut reddat impossibilem oppositam differentiam. Quare ens necessario manet contractum et limitatum».

²⁰ *Ibi*, ff. 90v-91r, n. 29 (OP I, pp. 165b-166a, n. 29): «Dices etiam essentiam divinam et personalitates divinas habere suas peculiarias differentias in genere entis, quibus excludunt saltem a suo conceptu formali caeteras differentias et perfectiones entis, quin tamen propterea sint imperfectae aut limitatae».

condizione di possibilità di tutte le differenze dell'ente e le può produrre, oltre a produrre virtualmente anche le Persone divine²¹.

Ciò significa che Dio è illimitato in senso intensivo, poiché non può possedere una perfezione che sia contraria ad un'altra perfezione, e dunque la escluda da sé. Dio in ragione della propria entità può coesistere con qualunque ente e non determina l'ente verso un certo genere, rendendo impossibile soltanto una qualche differenza dell'ente, ma piuttosto rendendole tutte possibili. Non si può dire, dunque, che Dio sia in un certo genere. È giusto, invece, dire che Dio è ogni genere in modo eminente²².

Ipotizzare che vi siano in Dio due formalità che siano entrambe perfezioni, ma si oppongano, vorrebbe dire ammettere che Dio non è perfezione e bontà pura. Due perfezioni che si oppongano costituiscono un male l'una per l'altra, poiché si distruggono a vicenda, e tutto ciò che distrugge l'essere di qualcos'altro è un male per l'altro. Dunque, quella perfezione che è la *Deitas*, identica alla Trinità delle Persone divine, è bontà pura a cui non è contrario alcunché, poiché essa è necessaria all'esistenza di tutte le cose²³.

Due formalità perfette che si opponessero a vicenda sarebbero dei mali infiniti, e non è possibile che un male sia infinitamente perfetto. Entrambe le formalità sono perfezioni pure, e dunque sono delle perfezioni infinite in senso assoluto²⁴.

²¹ *Ibi*, f. 91r, n. 30 (OP I, p. 166a, n. 30): «Respondeo magnum esse discrimen et concedo essentiam divinam habere suam peculiarem differentiam, ratione cuius excludit formaliter a suo conceptu formali caeteras differentias entis. Sed nego habere differentiam ratione cuius eminenter excludat a suo conceptu formali caeteras differentias entis, quin potius essentia divina reddit possibles per se omnes differentias entis, easque potest efficere et ipsas personalitates divinas virtualiter producere».

²² *Ibidem*: «At perfectio contraria alteri perfectioni, non solum formaliter excludit illam a suo conceptu formali, sed etiam eminenter et etiam a suo consortio. [...] Hinc obiter inferes quare Deus sit ens illimitatum, quia scilicet quantum est ex sua entitate et perfectione potest coexistere cuilibet enti, nec determinat ens ad certum genus reddens impossibilem ullam differentiam entis, sed potius reddens omnes possibles, ac propterea non tam proprie dicitur, Deum esse certum genus, sed omne genus rerum eminenter».

²³ *Ibi*, ff. 91r-91v, n. 31 (OP I, p. 166a, n. 31): «Si utraque illa formalitas est perfectio ergo utraque est mala suo contrario. Consequentia videtur perspicua quia contrarium ens destruens contrarium sibi, tollensque ab illo suam entitatem et existentiam, est ei malum et inimicum [...]. Ergo impossibile est utramque formalitatem quam supponimus carere imperfectione esse perfectionem si enim esset perfectio carens imperfectione esset perfectio et bonitas pura. Cum tamen ex dictis constet non esse bonitatem puram, cum quaevis illarum formalitatum sit suo contrario mala. Atque hinc obiter intelliges cur *Deitas* et *Trinitas Personarum* sit bonitas pura quia scilicet nulla est contraria, sed omnibus ad existendum necessaria».

²⁴ *Ibi*, f. 91v, n. 32 (OP I, p. 166b, n. 32): «Confirmatur argumentum propositum quia non solum utraque formalitas erit mala si dicas utramque dicere perfectionem, sed utraque erit infinite mala, et audiebis ne dicere infinite malum carere imperfectione? Probaturo sequela quia si utraque formalitas est perfectio carens imperfectione, ergo utraque est pura perfectio et pura bonitas carens imperfectione, ac proinde

La seconda supposizione esclude che oltre la perfezione piena che si realizza in quell'essere assoluto che è la *Deitas* vi sia dell'altra perfezione. Se questo accadesse si darebbe luogo a un esito assurdo: la *Deitas* non sarebbe tale e sarebbe un male per la formalità a cui si dovrebbe opporre.

La terza supposizione dice che, considerate due formalità opposte in modo quasi contraddittorio e mancanti di imperfezione, è impossibile che, nella parte in cui si oppongono, una formalità sia priva di imperfezione, mentre l'altra sia imperfetta²⁵. Ciò significa che due formalità mancanti di imperfezione e opposte in modo quasi contraddittorio non possono esistere, ma devono piuttosto coincidere realmente con la *Deitas* stessa, poiché se fossero realmente distinte tra loro sarebbero da considerare immediatamente imperfette²⁶, anche per le ragioni viste in precedenza.

La quarta supposizione afferma che due formalità opposte nell'esistere che non contengano alcuna imperfezione non possono essere nemmeno perfette²⁷. Si è già provato che due formalità che non abbiano alcuna imperfezione non possono esistere come opposte, ma possono soltanto coincidere. Del resto non può accadere nemmeno che una formalità divina sia priva di imperfezione, mentre l'altra sia imperfetta²⁸.

Ogni perfezione è caratterizzata dal fatto che la sua assenza provoca un difetto nella cosa con la quale la perfezione si identifica, sia che perfezioni la cosa formalmente sia che la perfezioni identicamente. Tuttavia, è impossibile che, se due formalità quasi contraddittorie opposte mancano di imperfezione, l'assenza di una di quelle arrechi un'imperfezione e un difetto alla cosa, della quale è perfezione, o in senso formale o in senso identico. Infatti, entrambe quelle formalità sono identiche a Dio, il quale non sarebbe imperfetto e difettoso per l'assenza di nessuna delle due formalità. Infatti, essendo possibile l'assenza di una di quelle è impossibile che Dio sia difettoso²⁹.

perfectio infinita simpliciter. Quaevis ergo illarum erit infinite mala, cum sit contraria bono proposito infinito».

²⁵ *Ibi*, f. 94r (OP I, p. 168a): «Si duae sint formalitates quasi contradictorie oppositae et carentes imperfectione impossibile est qua parte opponuntur, unam dicere perfectionem altera non dicente perfectionem».

²⁶ *Ibi*, f. 94r, n. 38 (OP I, p. 168a, n. 38): «Formalitates illae non possunt non esse identificatae realiter cum Deitate quia si essent distinctae realiter, eo ipso essent imperfectae».

²⁷ *Ibi*, f. 95r (OP I, p. 168b): «Si sint duae formalitates contradictorie oppositae in existendo quarum neutra dicat imperfectionem, neutra dicet perfectionem».

²⁸ *Ibi*, f. 95r, n. 43 (OP I, p. 168b, n. 43): «Probatur primo evidenti ex dictis deductione nam vel illarum diceret et altera non diceret? At utrumque probavimus esse impossibile. Ergo ecc.».

²⁹ *Ibi*, f. 95r, n. 44 (OP I, p. 168b, n. 44): «Probatur secundo, quia omnis perfectio est talis, cuius ablatio si est possibilis affert aliquem defectum rei, cum qua ea perfectio identificatur seu quam perficit formaliter aut identice. Impossibile autem est si duae formalitates quasi contradictorie oppositae careant

Infine, la stessa supposizione si può provare nel modo seguente. Ogni perfezione supera il proprio contraddittorio, ovvero lo stato di esistenza della perfezione è migliore rispetto allo stato contraddittorio. Ora, nessuna di quelle formalità è migliore del suo contraddittorio o dello stato nel quale il suo contraddittorio esiste. Se, infatti, fosse migliore, allora la cosa di cui è formalità, cioè Dio, potrebbe trovarsi in un modo peggiore in un qualche stato intrinseco. Tale stato sarebbe quello nel quale possiede la formalità, e quindi la formalità opposta arrecherebbe un'imperfezione a Dio contro l'ipotesi di partenza³⁰.

La quinta supposizione afferma che, se la divinità è comunicata intrinsecamente a qualche formalità, in modo tale che alla comunicazione sia dovuta un'eternità *a parte ante* e *a parte post*, quella comunicazione è infinita in senso assoluto³¹. La comunicazione infinita non possiede imperfezioni e sarebbe assolutamente infinita. Se quella comunicazione comportasse una qualche imperfezione, Dio potrebbe fare – grazie alla pienezza della sua libertà e del suo dominio – che quella comunicazione fatta una volta in qualche tempo non continui nel tempo successivo³².

2.3. La non-identità virtuale dell'atto libero con l'Essenza divina

Il luogo principale, anche se non esclusivo, per chiarire quale sia la natura dell'atto libero divino, secondo il gesuita navarrino, è il trattato *De voluntate Dei*, la cui terza disputa è dedicata proprio alla conciliazione tra la libertà e l'immutabilità di Dio. Pérez riassume il problema nei termini seguenti. Si tratta di capire se l'atto libero della volontà

imperfecione, unius illarum absentiam afferre imperfectionem et defectum rei, cuius sit perfectio aut formaliter aut identice. Nam utraque illarum formalitatum est idem cum Deo, qui tamen neutrius illarum absentia esse imperfectus et defectuosus, nam cum sit possibilis unius illarum absentia, impossibile est, Deum esse defectuosum».

³⁰ *Ibi*, ff. 95r-95v, n. 45 (OP I, p. 168b, n. 45): «Probatur tertio quia omnis perfectio praeponderat suo contradictorio, idest status existentiae perfectionis est melior statu contradictorio. At neutra illarum formalitatum suo praeponderat contradictorio, seu statui, in quo existeret suum contradictorium. Si enim praeponderaret, iam res, cuius est illa formalitas, scilicet Deus posset esse in peiori aliquo statu intrinseco quam est status in quo habet illam formalitatem, ac proinde imperfectionem afferret opposita formalitas contra hypothesim».

³¹ *Ibi*, f. 95v (OP I, p. 168b): «Si divinitas alicui formalitati intrinsece communicetur, ita ut communicationi sit debita aeternitas a parte ante et a parte post, ea communicatio est simpliciter infinita».

³² *Ibi*, f. 95v, n. 46 (OP I, p. 168b, n. 46): «Probatur assertio quia ea communicatio in genere communicationis non clauderet imperfectionem. Ergo esset infinita simpliciter in eo genere. Consequentia est perspicua, antecedens probatur, quia si clauderet in se aliquam imperfectionem, posset Deus ex plenitudine suae libertatis et domini illam communicationem semel factam in aliquo tempore non continuare in sequenti».

divina sia intrinseco o estrinseco a Dio, e quindi contingente. Pare che nessuna delle due alternative sia percorribile. Se, infatti, l'atto libero fosse estrinseco a Dio, prima che esistesse qualunque creatura estrinseca a Dio, questi non poteva volere alcunché liberamente e, dunque, non poteva creare. Ciò sarebbe un esito contrario alle Sacre Scritture. La seconda alternativa sarebbe altrettanto problematica. Se l'atto libero fosse intrinseco a Dio, si tratterebbe di capire se esso sia o non sia una perfezione, se esso sia o non sia una qualche formalità imperfetta, se esso possa o non possa essere mancante. Infine, bisognerebbe chiedersi se l'atto libero sia qualcosa di distinto realmente dalla natura divina. Tuttavia, nessuna di queste strade sembra percorribile³³. In primo luogo, se l'atto libero divino fosse una perfezione, esso perfezionerebbe la natura divina, come se essa fosse qualcosa di difettoso. Si dovrebbe, poi, spiegare in quale modo l'atto libero possa identificarsi realmente con Dio e in quale modo esso possa esistere necessariamente e realmente³⁴. In secondo luogo, se si sostenesse che l'atto libero è un'imperfezione, allora esso non potrebbe essere intrinseco a Dio, contro la premessa iniziale. Se, dunque, l'atto libero non è un'imperfezione, ma non è nemmeno una somma perfezione, in che cosa consiste la sua natura?³⁵ In terzo luogo, se l'atto libero non è defettibile, in che modo si può dire libero e contingente? Se, invece, è defettibile e libero, come si può negarne l'imperfezione e come può essere identico all'Essere necessario? E se tale identità si dà, come è possibile dire che l'atto libero non è la somma perfezione?³⁶ In quarto luogo, se l'atto libero fosse distinto realmente dalla natura divina, lo si dovrebbe intendere come creato ed esistente nel tempo. Se, invece, si

³³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 3, cap. 1, op. cit., OP I, pp. 252a-b, n. 1: «Volitio libera Dei, vel est intrinseca Deo, vel extrinseca, qua parte scilicet est contingens. At neutrum dici posse videtur. Nal si est extrinseca, Deus intrinsece ab aeterno, quando nihil creatum et ipsi extrinsecum existebat, nihil volebat libere, quod plane est absurdum et contra Sacram Scripturam. Si vero est intrinseca vel est perfectio divina vel non est perfectio, vel est formalitas quaedam imperfecta vel non, vel potuit deficere vel non, vel est distincta realiter a natura divina vel non. Necesse enim est in his oppositionibus unam partem contradictionis eligere. At videtur esse manifestum nihil horum dici posse».

³⁴ *Ibidem*: «Primo enim si est perfectio quomodo potuit deficere perfectio divina? Si vero non est perfectio ratione sui, quomodo non est imperfectio? Quomodo petit identificari realiter cum Deo? Quomodo existit necessario realiter?».

³⁵ *Ibi*, pp. 252a-b, n. 1: «Secundo si est imperfectio, ergo non est intrinseca Deo. Si vero non est imperfectio, quomodo non est summa perfectio? Quae enim maior perfectio quam ea quae nullam habet admixtam imperfectionem et quae petit esse idem cum Deo? Quomodo etiam potuit deficere? Defectus enim est proprium imperfectionis».

³⁶ *Ibi*, p. 252b, n. 1: «Tertio, si non est defectibilis, quomodo est libera et contingens? Si vero est defectibilis et libera, quomodo non est imperfecta? Quomodo est idem cum ente necessario? Quod si est idem cum Deo, quomodo non est perfectio summa in genere perfectionis moralis et libere?».

negasse tale distinzione, allora l'atto libero sarebbe non defettibile, ma identico all'essere necessario. Se, infatti, fosse defettibile, Dio sarebbe imperfetto³⁷.

La dottrina pereziana proposta per togliere gli esiti aporetici appena presentati si articola in cinque asserzioni. La prima di queste asserzioni è la seguente: l'atto libero della volontà divina, anche nella sua dimensione libera, è una qualche formalità intrinseca a Dio ed esistente *ab aeterno*³⁸. La seconda asserzione sostiene che la formalità libera divina in ragione di sé e in ragione del fatto che non è inclusa nell'entità necessaria di Dio, non è una perfezione e non è nemmeno un'entità assolutamente distinta da Dio³⁹.

La terza asserzione dice che la formalità libera in ragione di sé e del fatto che non è inclusa nell'entità necessaria di Dio, non è un'imperfezione⁴⁰.

Nella quarta asserzione si afferma che la formalità libera divina non può mancare assolutamente (*simpliciter*), ma in senso diminuito (*diminute*) o per un qualche difetto così marginale (*diminutum*) che la mancanza da esso apportata non arreca alcuna imperfezione all'Essenza divina o allo stesso atto libero. La mancanza di tale difetto *diminutum* ha come effetto l'assoluto permanere dell'Essenza divina, senza alcuna mutazione di sorta⁴¹.

Infine, la quinta asserzione spiega che la formalità libera divina è realmente e perfettamente identica all'Essenza divina, sebbene si distingua da essa virtualmente intrinsecamente⁴².

La posizione pereziana può, dunque, essere riassunta brevemente come segue. La formalità divina non è inclusa nell'Essenza divina, ma è identica ad essa, pur non implicando né un'imperfezione né una perfezione aggiunta all'essenza. Ciò di cui la formalità manca non va a intaccare l'assoluta perfezione divina, poiché si tratta, non di

³⁷ *Ibidem*: «Quarto, si est distincta realiter, ergo est creata et in tempore existens. Si non est distincta, ergo non est defectibilis, sed idem cum ente necessario aut si est defectibilis, Deus est imperfectus, quomodo etiam non est perfectio, quod est idem cum Deo?».

³⁸ *Ibi*, disp. 3, cap. 2, p. 252b, n. 2: «Prima assertio est volitio libera Dei, qua parte est libera, est quaedam formalitas Deo intrinseca existens ab aeterno».

³⁹ *Ibi*, p. 252b, n. 3: «Secunda assertio est, formalitas libera divina ratione sui, et non inclusa entitate necessaria Dei, non dicit perfectionem et entitatem simpliciter distinctam».

⁴⁰ *Ibidem*: «Tertia assertio est formalitas libera ratione sui et non inclusa entitate necessaria Dei, non dicit imperfectionem».

⁴¹ *Ibidem*: «Quarta assertio est formalitas libera divina non potest deficere simpliciter, sed diminute, seu defectu quodam ita diminuto, ut ita posse deficere, nullam afferat imperfectionem divinae essentiae aut ipsi actui libero, quia deficere est simpliciter permanere».

⁴² *Ibidem*: «Quinta assertio est formalitas libera divina realiter est perfecte idem cum essentia divina ita tamen ut ab ipsa distinguatur virtualiter intrinsece».

un difetto in senso assoluto, ma di un difetto diminuito. Vediamo ora lo svolgimento di questa dottrina piuttosto complessa.

Pérez spiega che queste cinque asserzioni sull'atto libero divino sono da intendere come reciprocamente connesse, di modo che il rifiuto di una significherebbe il rifiuto di tutte le altre e la difesa di una tesi dovrebbe costituire la difesa di tutte le altre⁴³.

Il nostro autore inizia la sua disamina delle cinque asserzioni, dalla dimostrazione della seconda, ma prima premette un'introduzione sul significato del termine perfezione che brevemente riprendiamo, sebbene riassuma questioni già affrontate parlando della grandezza virtuale. La perfezione che Pérez non intende attribuire alla formalità libera divina è la perfezione entitativa, per la quale l'ente ha una certa grandezza, ovvero un certo grado di bontà intrinseca o di stimabilità, che è direttamente proporzionale alla quantità di essere che esso possiede. Come già sappiamo, la grandezza di entità fonda la grandezza di bontà, dunque più qualcosa è ente e più è perfetto⁴⁴.

Tanto più qualcosa è stimabile e grande dal punto di vista della sua quantità di essere, tanto più la sua presenza e il suo possesso sono superiori rispettivamente alla sua assenza e alla sua perdita⁴⁵, cioè al suo opposto contraddittorio. Conviene ricordare che i termini "grandezza", "quantità" e "perfezione" vengono utilizzati, in questo contesto, in un senso trascendentale e non categoriale, secondo un utilizzo che abbiamo visto già all'opera nei testi di Duns Scoto.

Ora, se l'atto libero, ovvero la formalità libera divina – che Pérez chiama anche "terminazione" (*terminatio*) libera –, fosse una perfezione, essa dovrebbe essere migliore del proprio contraddittorio, dando luogo a un esito assurdo. Consideriamo, infatti, la volizione divina di creare il mondo. Se questa fosse una perfezione,

⁴³ *Ibi*, p. 253a, n. 4: «In defensione harum assertionum sequar modum contrarium rationi dubitandi. Nam illa ut ex ipsius artificio constat, singulas partes nostrae sententiae refutabat, quia videbantur non posse conciliari inter se. Nos autem singulas defendimus ex ipsa coeterarum positione. Ita enim conciliatur et sunt concatenatae nostrae sententiae partes omnes, ut unius defensio sit omnium et una ablata, coetera auferantur necessa sit».

⁴⁴ *Ibi*, disp. 3, cap. 3, p. 253a, n. 4: «Nomen perfectionis hic sumimus pro perfectione entitativa, quae est magnitudo et quantitatis entitatis cuiusque rei. Quare non est dubitandum perfectionem esse id ratione cuius ens est magnum ens magnitudine aliqua, licet enim perfectio videatur significare proprie totam et integram magnitudinem debitam, qua non est alia maior aut absolute aut in genere magnitudinis naturalis et debitae. Sumi etiam solet et debet pro magnitudine entitatis fundante magnitudinem bonitatis, appetibilitatis et aestimationis entis. Quantum enim aliquid ens tant est perfectum, nec plus nec minus, et quam est perfectum, tam est bonum in se, et quam est bonum, tam est aestimabile».

⁴⁵ *Ibi*, p. 253a, n. 6: «Quia vero res aliqua tantum est aestimabilis, quantum eius praesentia et possessio excedit absentiam et amissionem eiusdem, ideo dicendum est tantem esse magnitudinem entitatis et perfectionis cuiusque rei, quantum existentia ipsius excedit non existentiam eiusdem, seu quantum status existentiae eiusdem».

supererebbe in perfezione il proprio contraddittorio, ossia la nolizione divina di creare il mondo. I due atti opposti per contraddizione costituiscono rispettivamente uno stato di esistenza dell'atto di volontà e uno stato di non esistenza dell'atto di volontà: stati che non possono essere intesi come uno migliore dell'altro, poiché altrimenti, il primo sarebbe più perfetto del secondo, dando luogo all'assurdo. Infatti, così ragiona Pérez, ciò che è più imperfetto del suo opposto è assolutamente imperfetto; ma ciò non si addice allo stato che costituisce la nolizione divina di creare il mondo. L'atto di nolizione sarebbe distinto da Dio, poiché ciò che è identico a Dio si identifica con la Sua perfezione. Per questo la nolizione divina non può essere imperfetta⁴⁶.

Dio, dunque, non è maggiormente inclinato a creare il mondo, rispetto al non crearlo. Poiché la terminazione libera divina è identica all'Essenza divina, si deve dire che l'inclinazione a volere il mondo e l'inclinazione a non volere il mondo sono consentanee e nessuna delle due supera l'altra. Lo stato di esistenza di un atto libero, infatti, coincide con lo stato di non esistenza dell'altro atto libero⁴⁷, per questo la preponderanza di un atto sull'altro toglierebbe il carattere libero dell'atto.

Il fatto che l'atto libero divino non sia una perfezione non significa che esso sia un'imperfezione. "Non essere una perfezione" può essere inteso in due modi diversi: in

⁴⁶ *Ibi*, pp. 253b-254a, n. 9: «Omnis perfectio praeponderat suo contradictorio modo explicato comparatione facta ad essentiam, cum qua identificatur ea perfectio, id est melius est essentiae, cum quam identificatur perfectio, habere ipsam perfectionem, quam non habere, aut saltem in aliquo eventu est aestimabilis. At nulla terminatio divini actus ita praeponderat suo contradictorio, scilicet quatenus est terminatio et ratione sui formaliter, ergo ratione sui non est perfectio. [...] Sumatur enim terminatio volitionis creandi mundum. Si volitio creationis mundi praeponderaret suo contradictorio, status existentiae illius in aliquo saltem eventu possibili, praemineret statui non existentiae ipsius. At res non ita se habet, nam status non existentiae illius terminationis includit et constituitur nolitione libera Dei opposita [...]. At status constitutus nolitione libera Dei non potest excedi ab opposito statu constitutivo volitione, cum enim omne, quod exceditur aestimatione, sit imperfectius excedente, ille status superatus ab aeterno esset imperfectior, quod est absurdum, quia quod est imperfectius suo opposito est absolute imperfectum (sicut enim praeponderare suo contradictorio est proprium perfectionis, ita excedi et superari a suo opposito est proprium defectus et imperfectionis) sed ille status constitutus nolitione non potest esse imperfectus, esset enim a Deo distincta ipsa nolitio, nam quae sunt idem cum Deo habent identificatam secum perfectionem, quae formaliter aut eminenter continet omnes perfectiones quare non potest esse imperfectum. Terminatio igitur nolitiva non potest esse imperfecta, neque superari a volitiva magis quam volitiva a nolitiva, cum aequae sint idem cum Deo. Hoc argumentum accomodari potest cuilibet terminationi liberae».

⁴⁷ *Ibi*, p. 254a, n. 10: «Terminatio nolitiva mundi non magis propendet in existentiam terminationis volitivae, quam in suam propriam, neque illam pluris facit, sed omnia, ad quae divina essentia propendet, propendet ipsa terminatio non minori, sed aequali inclinatione. Sunt enim idem perfecte terminatio et essentia et quae sunt perfecte idem, penitus inclinatione consentiunt. Ergo essentia divina non magis inclinatur in existentiam terminationis volitivae, quam in existentiam terminationis nolitivae. Eodem argumentuo probabitur non magis inclinatur essentiam in existentiam terminationis volitivae. Neutra igitur alteri praeponderat statui existentiae alterius. At status existentiae cuiuslibet illarum est status non existentiae reliquae. Ergo neutrius status existentiae praeponderat statui suae non existentiae». Si veda anche *ibi*, p. 254a-b, n. 11.

modo precisivo (*praecisive*) e in modo negativo (*negative*). Il primo modo non comporta un'imperfezione, mentre il secondo indica una mancanza di identità con la perfezione. La terminazione divina non ha a che fare con questo secondo modo. Il non esprimere una perfezione in senso preciso, significa che l'atto libero divino è preciso dall'Essenza divina, come lo sono le Persone divine, sebbene non sia né imperfetto né perfetto come l'Essenza divina e con essa continuano a identificarsi⁴⁸. Sul senso di questa precisione saremo più chiari nel prosieguo.

Nel caso delle Persone divine l'esigenza di identificarsi con l'Essenza divina si congiunge con la loro somma perfezione dovuta alla comunicazione infinita che l'Essenza divina fa di sé alle Persone. La congiunzione tra l'Essenza divina e le Persone avviene in un modo assolutamente peculiare e diverso rispetto a quella tra l'Essenza divina e i suoi atti liberi. Nel primo caso si parla di una giunzione in cui i due congiunti hanno la medesima grandezza di entità, dunque una qualche perfezione infinita. Nel secondo caso, invece, si manifesta soltanto un'esigenza di ricevere la comunicazione che non è sufficiente per poter parlare di perfezione, a meno che non si parli di una perfezione *in via* e *in fieri*. In questo modo, la terminazione libera divina è congiunta con l'Essenza divina⁴⁹.

Bisogna considerare che gli atti o terminazioni libere non sono entità in senso proprio e assoluto, ma piuttosto entità diminuite e in senso puramente denominativo (*entitates diminuta et pure denominative*), perché sono atti di denominazione il cui termine – la creatura – è costituito dallo stesso atto e senza di esso non esisterebbe. Non vi è dunque da stupirsi che Pérez abbia inteso le creature come accidenti di una sostanza, il cui statuto ontologico è analogo a quello di un'"appartenenza" di Dio. Per

⁴⁸ *Ibi*, p. 258b-259a, n. 39: «Objicies nono id quod ratione sui non dicit perfectionem, esse imperfectum, ut patet in negatione. At terminatio libera divina non est imperfecta, ergo. Respondeo, aliquid ratione sui non dicere perfectionem, dupliciter contingere, primo praecisive et hoc non affert imperfectionem, secundo negative per carentiam realem identitatis cum perfectione, quo pacto negationes excludunt a se perfectionem, non vero terminatio libera divina, et ideo illae sunt imperfectae, non haec. Sic non dicere perfectionem sapientiae praecisive, non est imperfectio, ut patet in personalitate divina, ut ab essentia praecisa, cum tamen sit imperfectio carere a parte rei sapientia».

⁴⁹ *Ibi*, p. 259a, n. 40: «Respondeo exigentiam identitatis cum essentia si coniungatur cum praeponderatione, esse perfectionem infinitam, quia non solum exigit illam identitatem, sed quia exigit cum praeponderatione infinita. Ad secundam probationem respondeo, duplicem esse coniunctionem cum essentia divina, aliam quae consistit in habendo aliquam magnitudinem entitatis, idest, aliquam rationem praeponderantem communicatam ab essentia divina: in hac consistit perfectio. Aliam quae consistit in exigentia huius communicationis, haec non sufficit ad rationem perfectionis nisi loquamur de perfectione in via, et quasi in fieri. Hoco modo et non alio terminatio libera ratione sui est coniuncta essentiae divinae».

questo non possono essere perfezioni ed entità propriamente dette. L'entità propriamente detta è quella che possiede una qualche grandezza e una qualche quantità entitativa, la cui misura, dal punto di vista umano, è la stimabilità e la preponderanza. Al contrario, l'entità detta in senso largo, ovvero l'entità in senso denominativo, non ha alcuna grandezza stimabile, sebbene esista realmente (*a parte rei*), senza alcuna finzione da parte dell'intelletto. Non si tratta, dunque, di un semplice ente di ragione, ma nemmeno di un ente propriamente detto. Pérez pone l'essere degli atti liberi divini alla stregua di quell'essere che è proprio delle negazioni e della malizia del peccato. Con questo non si nega che l'atto libero abbia un certo essere, si afferma soltanto che esso non è una sostanza⁵⁰. La terminazione libera, infatti, esiste, analogamente all'accidente, soltanto grazie all'esistenza e alla durata eterna della natura divina⁵¹. Nel linguaggio di Pérez, la terminazione libera è detta anche "ente intenzionale" (*ens intentionale*), *secundum quid* e puramente denominativo, in analogia con l'ente di ragione. Nell'ente in senso assoluto è implicata la perfezione, condizione che non si verifica per la terminazione libera divina⁵².

Se la terminazione libera divina non è identificabile con alcuna perfezione, non è nemmeno considerabile come una imperfezione. La ragione fondamentale di questa posizione consiste nel considerare che l'imperfezione dell'ente è una privazione di perfezione che non può in alcun modo inerire a un atto libero divino. La terminazione libera, infatti, è Dio stesso ed è realmente identica all'Essenza divina, la quale è ogni perfezione sia formalmente sia eminentemente⁵³.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 259b-260a, n. 44: «Omnis entitas proprie et simpliciter dicta est perfectio, concedo; omnis entitas etiam diminuta et pure denominative, seu late dicta, nego. Entitas proprie dicta est illa quae habet aliquam magnitudinem et quantitatem entitativam, cuius mensura quoad nos est aestimabilitas et praeponderatio. Entitas late dicta est illa, quae quamvis nullam habeat magnitudinem aestimabilem, existit tamen a parte rei sine fictione intellectus. Hoc sensu ipsae negationes et malitia peccati sunt entia et ita appellantur ab Aristotele 12 Metaphys. Hoc modo concedimus, terminationem ratione sui esse entitatem, neque propterea esse negationem, quia ut esset negatio, necesse esset non habere secum identificatam entitatem proprie dictam, ut habet terminatio libera». Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1, 1069a21-24.

⁵¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 3, a. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 260b, n. 51: «Semper enim ac necessario ea terminatio est Deus et absolute et simpliciter existit per existentiam et durationem essentiae divinae».

⁵² *Ibi*, p. 260b, n. 52: «Terminatio libera ratione sui est ens secundum quid pure intentionale et denominativum, sicut etiam negatio et secundum aliquos ens rationis et malitia peccati, concedo. Est ens absolute et simpliciter dictum, nego. Quia ad rationem entis simpliciter dicti requiritur, ut habeat perfectionem. [...] At esse, quod habet terminatio libera, ratione sui, nec est perfectio, nec est utile ad obtinenda, suam perfectionem semper enim atque necessario habet existentiam requisitam, ut existat tota eius perfectio».

⁵³ *Ibi*, p. 260a, n. 46: «Terminatio libera divina nullam dicit imperfectionem – Ratio a priori, quia imperfectio entis est privatio perfectionis, neque formaliter neque eminenter possessae, nulla talis inest

L'unico difetto attribuibile alla terminazione libera divina è una mancanza in senso diminuito, che è del tutto omogenea alla natura stessa dell'atto libero, il quale è ente in senso diminuito⁵⁴. Per comprendere questa quarta asserzione è necessario riprendere la distinzione pereziana tra diversi tipi di esistenza dei quali abbiamo già parlato.

La prima distinzione è tracciata tra l'“esistenza della cosa in senso formale e intrinsecamente virtuale” (*existentia rei in se formaliter et virtualiter intrinsece*) – la quale non si distingue in alcun modo dalla cosa attualmente esistente – e l'“esistenza in altro in senso reale” (*existentia in alio realiter*). Per questa esistenza la cosa non è in sé formalmente, ma è contenuta in qualcosa di distinto da essa ed esiste per denominazione a partire da ciò che esiste in sé e la contiene, allo stesso modo in cui si dice che le cose esistono nella potenza, e specialmente nella Causa prima, nella presenza dell'eternità – secondo i tomisti – o nella conoscenza o nella memoria⁵⁵.

Riguardo al primo tipo di esistenza, Pérez si pone in disaccordo con quei tomisti che affermano una distinzione tra esistenza ed essenza nella cosa attualmente esistente. Egli, infatti, distingue un'esistenza in senso largo, che indica la semplice opposizione al nulla, e un'esistenza che i tomisti sono soliti chiamare “ultima attualità” (*ultima actualitas*), distinguendola dall'essenza. L'esistenza in senso largo che appartiene all'essenza, osserva il nostro autore, è già un atto sufficiente per contrapporsi al nulla e, dunque, sarebbe accettata anche da San Tommaso e dai tomisti⁵⁶.

La seconda distinzione è tra l'esistenza in senso assoluto (*existentia simpliciter*) e l'esistenza diminuita (*existentia diminuta*) o *secundum quid*. La prima è quella per la quale tutta la perfezione entitativa di qualcosa esiste in sé formalmente o per la quale

terminationi liberae divinae. Est enim ipsa terminatio Deus et idem realiter cum divina essentia, quae formaliter aut eminenter est omnis perfectio. Terminatio ergo libera divina nullam involvit imperfectionem ratione sui».

⁵⁴ *Ibi*, disp. 3, cap. 5, p. 261a: «terminationem liberam divinam posse deficere diminute, non vero simpliciter».

⁵⁵ *Ibi*, p. 261a-b, n. 55: «Supponendum est primo, duplicem esse existentiam: alia est rei formaliter et virtualiter intrinsece existentis in se per <se> ipsam, hae nullo modo distinguitur, ne virtualiter quidem intrinsece a re existente. [...] Alia existentia est, qua res formaliter non est in se, sed in alio realiter, aut virtualiter intrinsece distincto per denominationem ab ipso existente in se formaliter per se ipsum. Sic quamvis non existant in se, dicuntur existere in potentia, in causa praesertim prima, in praesentia aeternitatis secundum Thomistas, in cognitionem, in memoria etc.»

⁵⁶ *Ibi*, p. 261a, n. 55: «Dices, Thomistas distinguere existentiam ab essentia. Respondeo existentiam late dictam, ut hic sumimus, nec D. Thomam, nec Thomistas a re ipsa distinguere, neque enim illi negant essentiam, etiam ut praecedit existentiam illam quam vocant ultimam actualitatem ab essentia distinctam, differre ratione sui a nihilo, et existere per se ipsam formaliter actu actualitate essentiali opposita nihilo. An vero illa actualitas vocanda proprissime existentia? Quaestio est de nomine. Nos eam sic claritatis gratia saltem late loquendo eam vocamus».

qualcosa esiste sufficientemente (*sufficienter*), di modo che tutta la sua perfezione esista in sé. Il secondo tipo di esistenza, invece, è quello per il quale tutta la perfezione entitativa della cosa esiste in qualche modo, ma non esiste in sé formalmente. Si pensi al caso in cui l'uomo esiste soltanto nella sua causa o nella fama che lo accompagna o nella conoscenza. Sono casi nei quali l'uomo esiste soltanto in senso diminuito, poiché non possiede tutta la propria perfezione entitativa. L'esistenza che si attribuisce a qualcosa, in casi come questo, è un'esistenza ricevuta per denominazione da un'altra esistenza, ovvero da qualcosa che esiste non per denominazione, ma formalmente in sé⁵⁷.

Del resto, tutto ciò che non esiste sempre e necessariamente, esiste soltanto per denominazione a partire dall'esistenza di Dio. Si tratta di una dottrina già approfondita a suo tempo. L'esistenza per denominazione è un modo diverso di esprimere tre aspetti tra loro inseparabili del rapporto tra Dio e il mondo. 1) L'Essenza divina è causa di tutte le cose; 2) è conoscenza perfettissima; ed 3) è presenza eterna, nel senso in cui Pérez ha inteso parlare della presenza delle cose in Dio, ovvero come semplice presenza intenzionale, coincidente con la conoscenza divina eterna e invariabile, in opposizione alla presenza eterna dei tomisti⁵⁸.

⁵⁷ *Ibi*, p. 261b, n. 56: «Praemittenda est secundo alia divisio existentiae in existentiam <simpliciter et existentiam> diimmutam et secundum quid. Existentia rei simpliciter est illa, ratione cuius existit in se formaliter tota perfectio entitativa alicuius rei, seum qua existit sufficienter, ut tota eius perfectio existat in se. Existentia diminuta et secundum quid est illa, qua existit aliquod modo, sed non ita ut ratione ipsius existat in se formaliter tota perfectio entitativa rei, quae hoc modo existit, v. g. quando homo existit in se, existit simpliciter, quando existit solum in sua causa, aut in fama, et cognitione, existit diminute, quia in priori eventu habet existentem in se formaliter totam suam perfectionem entitativam, in posteriori non habet in se formaliter existentem eam perfectionem. Imo et poter nullam partem suae perfectionis habere existentem in se, sed solum per denominationem ab aliana existentia». Un passo parallelo sulla distinzione tra esistere formalmente e virtualmente ed esistere in senso denominativo o diminuito è il seguente: ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 4, a. 4, cap. 4, ms. cit., ff. 99v-100r, n. 51 (OP I, n. 51, p. 171a): «Sed ut magis hoc explicemus et defendamus communem sententiam afferentem actum liberum semper ac necessario existere realiter et solum deficere virtualiter secundum quid et denominative. Notandum est primo dupliciter aliquid posse existere. Primo in se formaliter et virtualiter, tunc autem aliqua formalitas ita existit, quando existit, et non solum per denominationem ab aliquo alio distincto realiter aut virtualiter ab ipsa. Secundo potest aliquid existere in alio realiter aut virtualiter distincto, scilicet per denominationem ab illo, sic effectus, antequam existant, dicuntur esse in causa efficiente, a qua recipiunt denominationem producibilis. Sic formae sunt in causa intrinseca materiali, a qua denominantur receptibiles, seu entia in potentia. Sic vir defunctus existit in fama a qua dicitur famosus et multo magis in re praesenti actus liberi existunt in essentia divina tanquam possibilis virtualiter et tanquam in re infinite illis comunicabili».

⁵⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 3, a. 1, cap. 4, op. cit., OP I, p. 261b, n. 57: «Supponendum est tertio, nihil esse, quod semper ac necessario non existat aliquo modo per denominationem ab existentia divinae essentiae. Illa enim est omnium causa, perfectissima cogitio et praesentia aeterna, non qualem dicunt Thomistae aliqui, sed qualem nostri intelligentes nomine huius praesentiae cognitionem aeternam et invariabilem Dei».

Date queste premesse, Pérez fa scaturire alcune conclusioni rilevanti. In primo luogo la terminazione libera divina non può essere difettosa, se il difetto è attribuito all'esistenza che può ricevere da Dio per denominazione. Niente può essere difettoso in questo modo, per le ragioni appena espresse⁵⁹.

In secondo luogo, si può dire che la terminazione libera divina è mancante per quanto riguarda l'esistenza in sé in senso formale o virtuale. La terminazione libera, come si dirà tra poco, si distingue virtualmente in modo intrinseco dall'entità necessaria di Dio, ma oltre all'esistenza che la terminazione libera possiede nell'Essenza divina, per denominazione da quest'ultima, essa possiede anche un'altra esistenza distinta virtualmente dall'entità necessaria di Dio e indistinta virtualmente in modo intrinseco dalla terminazione stessa. In virtù di questa seconda esistenza si può dire che la terminazione libera è in sé formalmente libera e, inoltre, può essere difettosa in sé. Mentre, in ragione alla prima esistenza, la terminazione libera continua a esistere sempre nell'Essenza divina e per denominazione da questa, il secondo tipo di esistenza non è sempre garantito. È ciò che accade, per utilizzare un esempio pereziano tratto dall'esperienza umana, quando un uomo cessa di esistere, ma rimane esistente nella fama, nella memoria o nel desiderio. Così accade per la terminazione libera, la quale rimane presente in Dio, anche quando cessa la sua esistenza in sé in senso formale. Pérez precisa che la cessazione della terminazione libera e la sua permanenza in Dio non si oppongono per contraddizione. Vale per la terminazione libera ciò che si è detto più volte per le creature: l'esistenza in sé di alcune di esse, anche se le creature formalmente non esisteranno mai, è comunque possibile e permane nella potenza divina⁶⁰. Si tratta dunque di un cessare e di un permanere che si predicano dello stesso, ma sotto un diverso rispetto.

⁵⁹ *Ibi*, p. 261b, n. 58: «His suppositis dico primo, terminatio libera divina non potest deficere defectu opposito existentiae, quam potest habere per denominationem ab ipsa <essentia Dei>, nihil enim potest hoco modo deficere, ut patet ex tertia suppositione».

⁶⁰ *Ibi*, p. 261b, n. 59: «Dico secundo, terminatio libera divina potest habere defectum oppositum existentiae, qua existat in se formaliter aut virtualiter cum enim [...] terminatio libera distinguatur virtualiter intrinsece ab aeternitate necessaria Dei praeter illam existentiam, quam habet in essentia divina per denominationem ab ipsa, habet aliam distinctam virtualiter ab entitate necessaria Dei et indistinctam virtualiter intrinsece ab ipsa terminatione et liberam in se formaliter et quae propterea potest deficere in se, ita tamen, ut haec ipsa existentia formalis terminationis liberae semper existat in divina essentia et per denominationem ab ipsa, sicut quamvis pereat existentia hominis in se, illa eadem manet in fama, in memoria et desiderio. Neque enim talis interitus talisque permanentia inter se pugnant, ut per se est manifestum, cum ipsa creaturarum, quae numquam erunt, existentia in se, in ratione possibilis sit et permaneat in divina potentia ex omnium sententia».

Se, poi, ci soffermiamo sulla seconda distinzione, si può dire che la mancanza nella terminazione libera divina può realizzarsi soltanto nell'esistenza in senso diminuito e non nell'esistenza in senso assoluto. La terminazione libera divina, infatti, esiste formalmente in sé soltanto in senso diminuito, ma poiché, come si è visto, il difetto può essere attribuito soltanto all'esistenza in sé, ecco che il difetto deve essere attribuito anche all'esistenza in senso diminuito della terminazione libera⁶¹. Il difetto non può essere attribuito all'esistenza in senso assoluto della terminazione libera, poiché questa coincide con l'esistenza per denominazione, nella quale non vi è difetto. Porre un difetto in questa esistenza vorrebbe dire attribuire un difetto a Dio stesso⁶².

L'essenza e l'entità divine sono l'essenza e tutta la perfezione della terminazione libera. L'esistenza dell'Essenza divina è sufficiente affinché esista la terminazione libera, la quale, se presa di per sé, esiste in sé formalmente, ma soltanto in senso diminuito⁶³.

In questo contesto ritorna anche la distinzione, già incontrata, tra esistenza *in actu exercito* ed esistenza *in actu signato*. La prima equivale all'esistenza posseduta da una forma denominante o coincidente con il predicato di una proposizione *de secundo adiacente* (ad esempio, "la luce è"; "la luce esiste"). La seconda esistenza, invece, è quella posseduta dal soggetto di qualche predicato e di qualche denominazione. Nel caso dell'esistenza, essa può essere predicato del proprio soggetto e denominarlo

⁶¹ *Ibi*, p. 261b-262a, n. 60: «Dico tertio terminatio actus liberi divini semper atque necessario existit existentia simpliciter, neque potest deficere defectu opposito existentiae rei simpliciter. Potest tamen deficere defectu opposito existentiae diminute. Probatur assertio, nam terminatio libera potest deficere defectu opposito existentiae, qua existat formaliter et virtualiter ratione sui et in se. Sed existentia qua terminatio libera existit ratione sui formaliter et in se, est existentia diminuta. Ergo potest deficere diminute, seu defectu opposito existentiae diminutae».

⁶² *Ibi*, p. 262a, n. 61: «Probemus alteram partem assertionis, scilicet non posse deficere defectu simpliciter seu defectu opposito existentiae rei simpliciter, quia deficere terminationem liberam defectu simpliciter est deficere defectu opposito existentiae quam habet in divina essentia. Sed non potest deficere tali defectu [...]. Ergo etc. Probatur maior, existentia simpliciter terminationis liberae est illa qua existit in se tota perfectio entitativa actus liberi. At haec est illa qua existit in divina essentia per hanc enim existit essentia divina et tota perfectio entitativa Dei et nullam aliam perfectionem habet actus liber divinus, ut iam est demonstratum. Ergo existentia terminationis in essentia divina est eius existentia impliciter. Ergo deficere simpliciter terminationem liberam est deficere defectu opposito existentiae quam habet in essentia divina, quae existentia ut iam est dictum est indefectibilis».

⁶³ *Ibi*, p. 262a, n. 62: «Confirmatur tunc existit quaelibet res simpliciter et absolute quando existit existentia sufficienter ut existat tota sua essentia et perfectio intrinseca entitativa et identificata cum ipsa seu quando existit sufficienter suae essentiae et perfectioni intrinsece. At divina essentia et entitas est essentia et perfectio tota terminationis liberae. Ergo existentia terminationis sufficiens divinae essentiae et entitati est existentia terminationis liberae. Ergo existentia terminationis sufficiens divinae essentiae et entitati est existentia terminationis simpliciter et absolute. At per solam existentiam essentiae divinae habet terminatio libera eam existentiae [...]. Ergo etc.».

“esistente” soltanto nel caso in cui il soggetto effettivamente esista. D’altro lato, l’esistenza può anche essere denominata come “possibile conosciuta” o come “possibile desiderata”, nonostante essa non esista in sé in atto. L’esistenza *in actu signato* è un altro nome dell’esistenza intenzionale o dell’esistenza nella causa⁶⁴.

La distinzione virtuale è il punto dirimente per poter pensare la terminazione libera divina come identica a Dio – l’essenza di Dio è l’essenza della terminazione libera – e insieme distinta da Lui. L’esistenza in sé in senso formale della terminazione libera, si distingue, infatti, dall’esistenza di Dio, ma soltanto in senso virtuale intrinseco. Nelle creature, al contrario, non è possibile trovare una distinzione virtuale, come già sappiamo. Soltanto in Dio l’identità reale non è anche identità virtuale⁶⁵.

Lo statuto ontologico della terminazione libera emerge come ente intenzionale o denominativo o anche diminuto. Non è un nulla, ma nemmeno un ente in senso stretto. Il nulla, infatti, si oppone irrimediabilmente anche a questo ente così peculiare, che è la terminazione libera, della quale si può dire che è reale; ma soltanto intendendo il reale in un senso largo, come ciò che si oppone all’ente chimerico, del quale si è già approfondita la paradossale natura. D’altra parte, si potrebbe intendere la terminazione libera divina anche come un nulla, in quanto non è ente in senso stretto, come non lo sono le privazioni, che sono negazioni solo in senso preciso⁶⁶. Ciò significa che la terminazione libera non è né un nulla propriamente detto, poiché costituirebbe un difetto

⁶⁴ *Ibi*, p. 262b, n. 63: «Nota existentia dupliciter sumi posse: primo in actu exercito, secundo in actu signato. Sumi in actu exercito est sumi ut formam dominantem et ut praedicatum propositionis de secundo adiacente, qualis est haec lux est seu lux existit. Sumi autem in actu signato est sumi, tanquam subiectum alicuius praedicati et denominationis, et sicut licet existentia non possit denominare existens suum subiectum, quin existat in se, potest tamen denominari possibilis cognita et desiderata, quin actu existat in se, ita quamvis non possit sumi sine falsitate in actu exercito, quin actu existat, potest tamen sumi in actu signato et ut subiectum denominationis, tatione cuius habeat aliquam existentiam intentionale aut in causa».

⁶⁵ *Ibi*, p. 262b, n. 64: «Existentia qua terminatio libera existit in se formaliter est distincta virtualiter intrinsece ab existentia, qua existit in se essentia et entitas divina, idest essentia terminationis et tota perfectio entitativa ipsius. In creatura vero non distinguitur virtualiter intrinsece existentia, qua existit in se ipsa ab existentia, qua existit essentia et tota perfectio constitutiva ipsius, qua creatura est idem non solum perfecte realiter cum sia essentia et perfectione entitativa, sed etiam virtualiter intrinsece. Ut enim saepe dixi, in creatis non potest reperiri identitas realis et perfecta sine identitate virtuali intrinseca sicut reperitur in Deo, inter essentiam et personalitatem, inter entitate necessariam Dei et terminationem liberam».

⁶⁶ *Ibi*, pp. 262b-263a, n. 65: «Terminatio libera ratione sui est ens latissime dictum diminutum scilicet et pure intentionale et denominativum, concedo, et pariter concedo non esse nihil prout nihil opponitur enti etiam latissime dicto. Est tamen nihil in genere entis simpliciter dicti, sicut malitia et privatio, sed cum discrimine, quia penitus sunt nihil in hoc genere, terminatio vero solum praecisive. Concedo etiam existere realiter ratione sui sumendo late ly *realiter* pro modo existendi non dicto et chymaerico, non autem sumendo ly *realiter* proprie et stricte pro existentia rei simpliciter dictae».

per Dio, ma nemmeno un ente propriamente detto, poiché costituirebbe una perfezione sopraggiunta all'Essenza divina.

Si potrebbe parlare per la terminazione libera di una positività virtuale, nel senso in cui *positivum* è stato usato da Pérez, fin dal corso sulla *Fisica*, come sinonimo di qualcosa che non è il nulla assoluto. Il termine “virtuale”, invece, rimanda alla potenza del Principio nel quale la terminazione libera è inscritta.

Nel *De scientia Dei*, Pérez aveva aggiunto alcune considerazioni sullo statuto ontologico della terminazione libera che non sono riprese del tutto nel *De voluntate Dei*. In primo luogo, Pérez aveva richiamato alla mente la lezione di Scoto e dei suoi seguaci (*sectatores*), i quali avevano parlato della formalità divina come di qualcosa che non è né perfezione né imperfezione, e nemmeno un ente con una qualche quantità (*ens quantum*). Per gli scotisti si tratterebbe piuttosto di una sorta di punto nel genere dell'ente (*quasi punctum in genere entis*). Questa dottrina viene accolta da Pérez e applicata agli atti liberi divini, con l'aggiunta che questi si distinguono da Dio, non *ex natura rei*, ma per una distinzione virtuale intrinseca⁶⁷. In questo contesto, Pérez chiama la formalità libera divina, o atto libero, “ente puramente denominativo”, “pura determinazione” (*pura determinatio o terminatio*) e, come si è appena detto, un “quasi punto nel genere dell'ente”. Quest'ultima espressione dev'essere chiarita. La terminazione libera divina non è un “ente quanto” (*ens quantum*), poiché non è dotata di una quantità di mole e nemmeno di una quantità di virtù o virtuale. L'“ente quanto” implica una certa perfezione, una grandezza di bontà, e quindi un qualche eccesso e una preponderanza rispetto al proprio stato contraddittorio, ovvero alla terminazione libera opposta⁶⁸. L'ente quanto possiede delle dimensioni di mole o virtuali. Al

⁶⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De scientia Dei*, disp. 4, art. 4, cap. 4, ms. cit., ff. 95v-96r, n. 47 (OP I, p. 169a, n. 47): «Quod Scotus et eius sectatores docent in I, dist. 2 post q. 5, et quodlibeto 5, art. 2 et Faber disp. 22 in I et alii plurimi authores de personalitatibus divinis, illas secundum se non esse perfectiones, neque imperfectiones, neque entia quanta, sed quasi puncta in genere entis, idem mihi de formalitatibus liberiis divinis dicendum putavi. Addidi quid amplius illas non esse ex natura rei, sed solum virtualiter intrinsece a Deitate distinctas».

⁶⁸ *Ibi*, f. 97r, n. 51 (OP I, p. 169b, n. 51): «Formaliter liberam divinam esse ens pure denominativum, puram terminationem et quasi punctum in genere entis, neque esse ens quantum quantitate illa quam ad discrimen quantitatis molis vocant quantitatem virtutis seu virtualem. Et ratio est quia ens quantum dicit aliquam perfectionem et magnitudinem bonitatis, ac proinde aliquem excessum et praeponderationem ad statum contradictorium ipsius existentiae». *Ibidem*: «Actum liberum Dei esse ens pure denominativum, tale enim appellamus quicquid aliquam denominationem tribuit, quin perfectionem in suo conceptu formali includat, et eodem modo dicimus esse puram terminationem, quia est terminatio ad obiectum, nec habet ullam quantitatem perfectionis».

contrario, il punto nel genere della quantità non ha alcuna dimensione: né profondità, né lunghezza, né larghezza, e non è divisibile in parti⁶⁹.

La terminazione libera di Dio, in quanto la sua essenza è la stessa Essenza divina, denomina, cioè attribuisce al proprio termine una denominazione reale, cioè opposta alla denominazione finta (*ficta*), anche se non reale in senso stretto, come si è detto⁷⁰.

Infine, occorre annotare che le due esistenze attribuite da Pérez alla terminazione libera divina sono entrambe eterne. L'esistenza in senso assoluto della terminazione libera, che coincide con l'essenza di Dio, è eterna quanto l'esistenza diminuita, in quanto questa si distingue dall'Essenza divina soltanto virtualmente e non realmente. Parlando in senso assoluto (*absolute*) si potrebbe dire che la seconda esistenza potrebbe anche non essere eterna, ma una volta che lo è, è eterna per sempre⁷¹.

Pérez aggiunge anche un'ulteriore precisazione che ci aiuta ad integrare il discorso sullo statuto ontologico delle creature *in mente Dei*. Quando la terminazione libera esiste in senso assoluto, non esiste come distinta da Dio nell'esistere (*in existendo*), ma soltanto nell'essere (*in essendo*) e in modo specificativo (*specificativo*), ovvero secondo la propria ragione formale. La terminazione libera può essere distinta da Dio, nel caso in cui esista in sé in senso formale, ma a patto che tale distinzione sia una distinzione nell'essere e non nell'esistere. La distinzione nell'essere prevede che la terminazione libera sia considerata secondo la propria ragione formale, che è inevitabilmente distinta dalla ragione formale di Dio. Allo stesso modo avviene per le creature. Esse esistono dall'eternità nella mente divina e poiché hanno la stessa esistenza intenzionale di Dio, non si distinguono nell'esistere (*in existendo*) dall'Essenza divina. Tuttavia, secondo le

⁶⁹ *Ibi*, ff. 97r-97v, n. 51 (OP I, p. 169b, n. 51): «Patet vero ex dictis nullam formalitatem liberam divina habere aliquam praeponderationem et excessum ad statum sibi contradictorium cum eo ipso quod una formalitas libera divina non existat, debeat alia existere, quae nullam dicat imperfectionem, neque ullam afferat imperfectionem aut detrimentum Deo identificato cum illa formalitate. Non igitur habet quantitatem virtualem. Sublata autem quantitate virtuali in genere entis, formalitati liberae divinae solum restat un sit quasi punctum in eo genere. Sicut enim punctum in genere quanti quantitate molis est, quod nullas habet partes profundas aut latas aut longas, ita punctum in genere quanti quantitate virtutis est, quod nullas habet partes virtuales perfectionis. Tunc autem aliquid habet virtuales partes perfectionis».

⁷⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., OP I, p. 263a, n. 66: «Concedendum enim est tribuere denominationem reale, idest non fictam, quomodo etiam negatio et malitia tribuit, negando vero tribuere denominationem realem simpliciter dictam, idest denominationem provenientem a forma simpliciter reali».

⁷¹ *Ibi*, p. 264a, n. 73: «Sicut terminatio libera duplicem habet existentiam, ita dupliciter esse aeternam. Est enim aeterna secundum existentiam simpliciter, et hoc modo non potuit non esse aeterna. Est etiam aeterna secundum existentiam diminutam, quatenus terminatio ut existens in se existentia virtualiter distincta ab existentia divinae essentiae, non distinguitur realiter ab essentia et aeternitate divina. Hoco modo potuit absolute non esse aeterna, sicut potuit non existere in se formaliter. Si tamen semel fuit aeterna, clarum est, postea non posse non esse aeternam».

loro ragioni formali, si distinguono da Dio, cioè non sono Dio, se intese nel senso di semplici possibili. La ragione di questo è che Dio può denominare “conosciuto”, per mezzo del suo atto di conoscenza, non soltanto se stesso, ma anche la creatura distinta da Dio ed esistente in atto *ex parte Dei*, per una distinzione attuale tra le creature, ovvero per una ripugnanza verso l’identità delle creature con Dio⁷². La ragione formale dell’atto libero divino, come la ragione formale delle creature si trova in una situazione di non-identità con l’Essenza divina. Si tratta comunque di una distinzione nell’essere e non nell’esistenza. L’esistenza di Dio, infatti, è la stessa esistenza delle creature possibili, ma il loro essere è diverso da quello di Dio. Si tratta di una dottrina remotamente plotiniana che qui ritorna, mostrando il radicamento neoplatonico della metafisica pereziana. Era stato Plotino a teorizzare la necessità per l’Intelligenza della identità e dell’alterità, affinché il conoscere divino potesse avere un contenuto e non fosse un conoscere irrimediabilmente vuoto⁷³.

La terminazione libera, per quel tanto di esistenza che possiede in sé formalmente, esiste certamente insieme alla *Deitas*, ma non nel senso che concorra a denominarla, ad esempio, come “volente” o “nolente a creare il mondo”. Accade, invece, il contrario. È la *Deitas* a denominare la terminazione libera come esistente⁷⁴.

Infine, l’ultima asserzione riguardo agli atti liberi divini afferma che la terminazione libera non è identica virtualmente in senso intrinseco all’entità necessaria di Dio, sebbene sia identica realmente in modo perfettissimo. La ragione della distinzione è la seguente. La terminazione libera possiede un predicato che non inerisce all’essenza necessaria di Dio. Sappiamo già che la non-identità in tutti i predicati è segno della distinzione virtuale intrinseca. Il predicato in parola è “contingente”. La terminazione libera divina, infatti, è in sé in qualche modo contingente e questo aspetto

⁷² *Ibi*, pp. 264a-b, n. 74: «[Terminatio libera] quando existit simpliciter, existit ut distincta in existendo, nego; in essendo et specificative secundum suam rationem formalem, concedo, Et distingo minorem: non potest existere ut distincta, nisi existat in se formaliter, si existat distincta in existendo, concedo, si existat ut distincta in essendo tantum, aut secundum suam rationem formalem, nego. Sicut etiam creaturae ab aeterno existunt in mente divina et quia habent eandem existentiam intentionalem, quam Deus, non distinguuntur in existendo a divina essentia, tamen secundum suas rationes formalis distinguuntur a Deo, id est, ne possibiliter quidem sunt Deus. Et ratio est quia Deus potest sua cognitione denominare cognitum non solum se ipsum, sed etiam creaturam a Deo distinctam existente actu ex parte Dei distinctione actuali creaturarum, seu repugnantia ad identitatem».

⁷³ PLOTINUS, *Enneades*, V, 1, 4: «Infatti non ci sarebbe il pensare se non ci fossero l’alterità e l’identità».

⁷⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 3, cap. 5, op. cit., OP I, p. 264b, n. 75: «Deitas et terminatio existunt semper simul, ita ut terminatio denominet Deitatem, nego; ita ut Deitas denominet terminationem existentem, concedo».

di oppone per contraddizione alla necessità propria dell'Essenza divina. La contingenza di cui parla Pérez in questo contesto consiste in un poter stare diversamente delle cose rispetto a come stanno. Voler creare il mondo è qualcosa di contingente, poiché a esso si oppone il non voler creare il mondo. Tuttavia, l'essere necessario dell'Essenza divina non si oppone a nessuno dei due, ma accoglie entrambe le terminazioni come virtualità alternative. Dio non può voler creare il mondo efficacemente, senza che il mondo sia creato in questo tempo, ma è pur vero che può esistere tutta l'entità necessaria di Dio, senza che il mondo sia creato. Quindi: il volere creare il mondo e l'essere dell'entità necessaria di Dio non sono identici in tutto e per tutto, ma si distinguono virtualmente in senso intrinseco⁷⁵. Nel volere libero di Dio è presente qualcosa di distinto, per lo meno virtualmente in senso intrinseco dall'entità necessaria di Dio⁷⁶. La distinzione virtuale non è un mero espediente tecnico per trovare un compromesso tra la necessità dell'Essenza divina e la contingenza dei suoi atti liberi. La virtualità è propria del Principio in tanto in quanto è dotato di una potenza propria che sarebbe deturpata se i suoi atti di volontà *ad extra* fossero necessari. La virtualità è la stessa onnipotenza del Principio, senza la quale non esisterebbe alcunché.

La terminazione libera “partecipa” dell'infinità di Dio, poiché Dio le comunica infinitamente la propria perfezione. Per questo, da un lato, è immune da qualsiasi difetto e, dall'altro lato, non comporta una perfezione aggiuntiva rispetto all'Essenza divina. Questa comunicazione infinita è sufficiente affinché si possa parlare di un'identità reale tra la terminazione libera e Dio, ma non comporta anche un'identità in senso virtuale intrinseco, per le ragioni esposte sopra⁷⁷.

Il comunicarsi di Dio alla terminazione libera di creare il mondo non è necessario, poiché la terminazione libera esiste in sé formalmente, ovvero esiste soltanto come ente

⁷⁵ *Ibi*, disp. 3, cap. 6, p. 265a, n. 79: «Prima pars videtur esse manifesta, quia terminationi liberae inest praedicatum, quod non inest entitati necessariae Dei, ergo non habent identitatem virtuales intrinsecam. Probatur antecedens, quia terminatio libera est in se contingens aliquo modo, entitas necessaria Dei nullo modo in se est contingens. Deinde velle creare mundum opponitur huic, quod est nolle creare mundum, et e contra. At existere entitatem necessariam Dei, neutri opponitur. Tandem Deus non potest velle creare mundum efficaciter, quin hic tempore creetur, potest existere tota entitas necessaria, quin mundus creetur. Ergo velle creare mundum et existere entitatem necessariam Dei, non sunt idem virtualiter intrinsece».

⁷⁶ *Ibidem*: «Quare necesse est fateri in ipso velle Dei libero includi aliquid distinctum saltem virtualiter intrinsece ab entitate necessaria Dei».

⁷⁷ *Ibi*, p. 265a, n. 80: «Secunda pars probatur, quia ea quae non sunt idem virtualiter intrinsece, possunt esse idem realiter perfecte, si habuerint identitatem infinitae communicationis [...]. Sed terminatio libera habet identitatem infinitae communicationis cum essentia divina. Haec enim infinite simpliciter illi communicatur, ac proinde summe in suo genere, quod sufficit ad identitatem perfectam. Infinitas autem communicationis vis, ut terminationem liberet ab omni defectu et imperfectione».

in senso diminuito. Tuttavia, tale comunicazione, parlando in modo vago può essere detta “necessaria” (*vage loquendo est necessaria*), e non potrebbe essere diversamente, precisa Pérez, poiché Dio non può non comunicare *ab aeterno* la propria perfezione sia alla terminazione libera di creare il mondo sia alla terminazione libera opposta. Ora, tale necessità non vi sarebbe se la natura comune alle due terminazioni libere opposte implicasse un’imperfezione. Dio non è necessitato verso ciò che include l’imperfezione, altrimenti si dovrebbe dire assurdamente che Dio è necessitato a creare una qualche creatura⁷⁸.

La necessità vaga verso le terminazioni libere è dovuta al fatto che Dio non può astenersi dall’esercitare la propria libertà attraverso un qualche atto libero. Dio non può astenersi da tutti gli atti liberi. Anche lo stesso astenersi – facciamo notare – sarebbe un atto libero. E d’altra parte l’atto libero divino non può includere l’imperfezione, altrimenti includerebbe qualcosa di spiacevole (*aliquid displicendi meritum*), sebbene esso sia necessario e inevitabile per Dio, il che è assurdo⁷⁹.

Si potrebbe obiettare che Dio sembri avere una necessità vaga verso l’esistenza della creatura o verso la sua negazione come reciprocamente disgiunte, eppure la natura comune alla creatura e alla sua negazione implica imperfezione. Tuttavia, Pérez risponde che quando si parla dell’esistenza della creatura, bisogna distinguere una doppia negazione. La prima è la negazione che si distingue da ogni ente positivo, poiché è un ente diminuito che non pone formalmente alcuna perfezione, ma piuttosto la toglie. Secondo il gesuita, questa negazione, quando esiste, inerisce a qualche soggetto creato e non può sussistere fuori dal soggetto. Da qui, risulta che Dio non può avere una necessità vaga verso tali negazioni e in modo disgiunto verso le creature, poiché tali negazioni non esistono senza le creature⁸⁰. Il secondo tipo di negazione, invece, consiste

⁷⁸ *Ibi*, p. 265b, n. 80: «Licet communicatio divinae essentiae facta determinate terminationi liberae volitionis creandi mundum, ut existenti in se formaliter, non sit necessaria, tamen vage loquendo est necessaria, neque enim potest Deus suam perfectionem non communicare ab aeterno aut terminationi volitionis creandi mundum aut terminationi nolitionis creandi mundum, quam necessitatem Deus non haberet, si ratio communis terminationibus liberis divinis involveret imperfectionem. Nihil est includens in suo conceptu imperfectionem, ad cuius existentiam etiam vagam Deus habeat necessitatem. Alioqui dici posset non esse absurdum, si Deus habeat necessitatem vagam efficiendi aliquam creaturam».

⁷⁹ *Ibidem*: «Cum igitur Deus habeat necessitatem exercendi suam libertatem per aliquem actum liberum, non enim potest ab omni actu libero abstinere. Patet rationem actus liberi divini non involvere in suo conceptu imperfectionem, aliqui habere aliquem actum liberum divinum includeret aliquid displicendi meritum, cum tamen ipsum sit necessarium et inevitabile Deo, quod [...] constat esse absurdum».

⁸⁰ *Ibi*, pp. 265b-266a, n. 82: «Objicies secundo, Deum saltem habere necessitatem, ut existat creatura aut eius negatio, et tamen ratio communis creaturae et eius negationi involvit imperfectionem. Respondeo, existentia creaturae duplicem esse negationem, aliam quae iuxta communem sententiam sit ab omni ente

nella negabilità (*negabilitas*) dell'esistenza della creatura. Questa negabilità potrebbe essere costituita dalla stessa nolizione della creatura. Dio ha una necessità verso il fatto che la creatura esista e insieme verso la sua negazione. Ma la natura comune alla forma che costituisce una tale negabilità e alla creatura non può essere un'imperfezione, poiché essa è la natura comune alla terminazione libera divina di cui si è parlato precedentemente, mostrando che essa non può essere intesa come un'imperfezione⁸¹.

Da quanto capiamo, Pérez sostiene che Dio abbia una necessità vaga, non verso questa o quella terminazione libera presa singolarmente, ma verso una qualsiasi terminazione libera divina e insieme, anche se in modo disgiunto, verso la sua terminazione opposta. Ad esempio, possiamo dire che Dio abbia una necessità vaga verso la volizione di creare il mondo e, disgiuntamente, verso la nolizione di creare il mondo. Nessuna delle due terminazioni libere implica una qualche imperfezione, così come non implica imperfezione l'aggregato disgiuntivo delle due terminazioni. Sul piano dell'eternità, infatti, se Dio avesse una necessità vaga verso la volizione libera della creatura, questo significherebbe che Dio dovrebbe necessariamente coesistere con la creatura dall'eternità, nonostante sia già stata esclusa l'eternità dell'esistenza della creatura⁸².

Quello che abbiamo chiamato “aggregato disgiuntivo delle due terminazioni libere opposte” è ciò che nel testo pereziano troviamo indicato come “stato integro dell'esistenza e della non esistenza della creatura verso le quali in modo digiunto Dio ha una necessità” (*status integer existentiae et non existentiae creaturae ad quam disiuncte Deus necessitatem habet, includere ex parte utriusque extremi*). Esso include entrambi gli estremi e suppone ragioni opposte, ma non imperfette. Dove si riscontra la necessità

positivo distincta, quia est ens diminutum, non ponens formaliter ullam perfectionem, sed potius tollens. Hanc negationem ego existimo, quando existit, inesse alicui subiecto creato nec posse extra subiectum consistere. Ridiculum enim esset affirmare, has negationes per se subsistere, cum non possint accidentia, cum tamen solidiorem entitatem habeant. De his ergo negationibus satis constat, non posse Deum haere necessitatem vagam, ut illae, aut creaturae existant. Non enim possunt sine creaturis existere».

⁸¹ *Ibi*, p. 266a, n. 82: «Aliae sunt negationes quarum natura consistit praecise in negabilitate existentiae creaturae, hanc negabilitatem ego fuse in physica ostendi posse constitui per nolitionem divinam, qua Deus efficaciter nolit existentiam creaturae. De his negationibus fateo Deum habere necessitatem ad id, ut creatura existat vel eius negatio. Sed ratio communis formae constituenti talem negabilitatem et creaturae, non potest dicere imperfectionem, quia est ratio communis terminationi liberae divinae de qua adversarius numquam probare poterit dicere imperfectionem». Il riferimento al corso sulla *Fisica* è da cercare in ANTONIO PÉREZ S.J., *Dispp. Phys.*, Lib. I, disp. 1, capp. 4-8, ms. cit., ff. 15v-25v.

⁸² ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 3, cap. 6, op. cit., p. 266a, n. 82: «Deum non habere necessitatem vagam coexistendi ab aeterno creaturae aut habendi nolitionem illius, quia creatura iuxta plurimos non potuit ab aeterno existere, quare neque potuit esse extremum illius disiuncti, ad cuius existentiam aeternam Deus habet necessitatem vagam».

in Dio verso l'esistenza di un qualche disgiunto, è necessario che la natura comune degli estremi della disgiunzione prescindenda dall'imperfezione. È necessario che questo accada, poiché se uno dei due disgiunti fosse libero da imperfezione e l'altro non lo fosse, Dio sarebbe necessitato verso il primo. Sarebbe assurdo, infatti, che Dio scegliesse l'estremo imperfetto della disgiunzione e lasciasse cadere l'altro⁸³.

Si potrebbe far notare che questo "stato integro", composto da due terminazioni libere divine opposte per contraddizione, satura il campo trascendentale, essendo riducibile alla opposizione generale di *A aut non-A*. Verso il campo trascendentale Dio si rapporta secondo necessità per sua stessa natura, poiché ne è la realizzazione adeguata. La comunicazione di Dio verso le terminazioni libere opposte è, dunque, segnata dalla necessità, che Dio non può eludere, di agire attraverso un qualche atto libero. Dio non può negare questa necessità, poiché negherebbe così la propria natura. Quella di Dio è un'apertura necessaria all'orizzonte trascendentale che non nega la sua libertà, ma la fonda. Allo stesso modo, la distinzione virtuale tra Dio e la terminazione libera non nega l'identità tra le due. La comunicazione infinita della perfezione di Dio verso la creatura supplisce la carenza di identità virtuale tra Dio e la terminazione libera; e, come già sappiamo, l'infinità di Dio è un'infinità virtuale, nella quale è contenuta in modo eminente ogni cosa. Bisogna considerare, infatti, che le terminazioni libere sono in Dio⁸⁴. Esse sono un unico ente, poiché possiedono la medesima entità e la medesima perfezione dell'Essenza divina, allo stesso modo in cui le Persone trinitarie si identificano nella *Deitas*, sebbene, al contrario delle terminazioni libere, siano enti distinti e siano delle perfezioni. Le due terminazioni libere, insiste Pérez, anche se opposte, invece, si distinguono tra loro meno che realmente e molto più che in senso

⁸³ *Ibi*, p. 266a, n. 84: «Statum integrum existentiae et non existentiae creaturae ad quam disiuncte Deus necessitatem habet includere ex parte utriusque extremi aut supponere rationes oppositas non imperfectas, licet non sit necesse, ut quicquid ad statum utriusque extremi disiunctionem pertinet, sit non imperfectum. Ubi enim est ratio necessitatis in Deo ad alicuius disiuncti existentia, necesse est rationem communem extremorum disiunctionis praescindere ab imperfectione. Ex quo sequitur esse alia duo opposita pertinentia ad status oppositos non involventia imperfectionem, alterum non, Deus ad illud necessitatem haberet. Absurdum enim esset, Deum relicta parte non imperfecta, oppositam eligere omnino imperfectam».

⁸⁴ *Ibi*, p. 266a, n. 85: «Obijecies quarto, terminationem liberam volitivam mundi distingui ex natura rei ab essentia divina, cum haec possit ab illa separari. Respondeo, non separari simpliciter, sed diminute quatenus essentia potest existere in se, quin terminatio existas formaliter in se, sed in sola essentia, ratione cuius simpliciter existit. Sed replicabis, hoc ipsum arguere distinctione, quia essentia divina neque hoc modo potest separari a se et potest a terminatione. Respondeo, hoc probare terminationi et essentiae competere praedicata contradictoria, quae in creatis arguunt distinctionem realem, non vero in divinis, ut patet in personalitatem et essentia, ubi identitas infinitae communicationis, idest communicationi liberae ab imperfectione supplet defectum identitatis virtualis».

denominativo. Esse non si distinguono realmente in virtù del fatto che non implicano una perfezione, altrimenti si distinguerebbero per il solo fatto di opporsi⁸⁵.

La distinzione che caratterizza gli atti liberi di Dio rispetto all'Essenza divina è una distinzione virtuale intrinseca di un tipo assai debole. Pérez ricorda che Aristotele, in *Metafisica* I, aveva parlato della distinzione propriamente detta come di una non-identità che ha l'entità per soggetto. La distinzione propriamente detta, secondo questa definizione, si realizza quando i due distinti sono due entità diverse. Secondo questa definizione, la distinzione virtuale sarà una non-identità virtuale tra formalità che siano per loro natura delle entità. Se non che, tra la terminazione libera divina e l'Essenza divina non si darà una distinzione virtuale propriamente detta, sebbene vi sia una non-identità virtuale. Occorrerà, allora, utilizzare il termine distinzione virtuale in un senso molto largo⁸⁶.

La distinzione che intercorre tra l'Essenza divina e gli atti liberi di Dio è una distinzione virtuale che può essere detta *secundum quid*. Già nel *De Trinitate* Pérez aveva parlato di una distinzione virtuale intrinseca entitativa, nella quale due entità si distinguono realmente e per una vera opposizione in un terzo. Questa distinzione è diversa dalla distinzione virtuale *secundum quid*. In quest'ultimo caso soltanto uno dei due distinti può coesistere con il terzo nel quale avviene la distinzione, in quanto è esistente in sé, mentre il secondo distinto non può coesistere con il terzo, poiché non ha un'entità in senso proprio e, dunque, non esiste di per sé. Cerchiamo di chiarire questa dottrina con l'esempio pereziano. L'Essenza divina e la volizione libera di creare il mondo si distinguono virtualmente *secundum quid*, poiché l'Essenza divina, in quanto esiste in sé, può coesistere con la nolizione del mondo. Al contrario, la volizione del

⁸⁵ *Ibi*, p. 266b, n. 86: «Sicut personae divinae sunt unus Deus, quia habent unam Deitatem, ita omnes terminationes liberas esse unum ens, non vero entia distincta inter se, quia non habent diversas, sed unam entitatem et perfectionem cum ratione sui non dicant perfectionem, secus personalitates quae sunt propterea distincta entia. Et negamus, non posse terminationes coexistere et coniungi secundum suas entitates. Caeterum fatemur terminationes oppositas distingui inter se, non quidem realiter, sed minus quam realiter et plusquam pure denominative, quatenus si ratione sui involverent perfectionem, distinguerentur, cum ita de facto opponantur, ut nihil ad rationem distinctionis realis illis desit praeter entitates».

⁸⁶ *Ibi*, p. 266b, n. 87: «Distinctionem propriam iuxta Aristotelem 10 Metaph. esse non identitatem habentem pro subiecto entitatem. Quare distinctio virtualis proprie erit non identitas virtualis inter formalitates, quae sint entitates ratione sui. Unde inter terminationem et essentiam, licet sit non identitas virtualis intrinseca, non est concedenda distinctio virtualis proprie dicta, nisi nomen distinctionis virtualis late sumatur pro non identitate virtuali intrinseca, ut nos hactenus sumptimus». ARISTOTELES, *Metaphysica*, X, 1054b15-16: «In un primo significato il diverso è l'opposto dell'identico. Perciò ogni cosa, a confronto con ogni altra cosa, o è identica o è diversa».

mondo, come esistente in sé, non può coesistere con la nolizione del mondo, come esistente in sé. Quindi, la volizione si oppone alla nolizione e l'essenza non le si oppone. Questo è sufficiente per parlare di una distinzione virtuale, ma non di una distinzione reale tra la volizione e la nolizione, poiché queste non hanno una entità. Si tratterà, allora, di una distinzione virtuale intrinseca in senso largo, poiché non è presente una opposizione reale tra due estremi che si oppongono in un terzo, come accade per le Persone divine nel dogma trinitario. Ciò che è presente, però, è una certa opposizione in un terzo, ovvero nell'Essenza divina⁸⁷.

La terminazione libera divina non perfeziona l'Essenza divina. Essa dispone formalmente l'Essenza divina, non come un atto fisico, ma come un atto puramente intenzionale. Un atto fisico perfezionerebbe l'Essenza divina, mentre un atto intenzionale dispone l'Essenza divina nell'ordine verso le creature, rendendola propensa e unita intenzionalmente ad esse. Il che significa che la terminazione libera divina fa sì che l'Essenza divina ami le creature che a quel punto iniziano ad essere beni divini maggiori. Ciò non significa che Dio sia bisognoso di quei beni, ma soltanto che Egli è maggiormente benevolo con essi⁸⁸. L'atto libero e l'Essenza divina si trovano così in un rapporto strettissimo, e perciò la stessa creatura si trova in unità intenzionale con Dio. L'atto libero può essere paragonato a un atto dell'Essenza divina, tanto che, se per assurdo, fosse una perfezione, perfezionerebbe l'Essenza divina, e se fosse un'imperfezione, la renderebbe difettosa⁸⁹. La terminazione libera è un atto profondamente intrinseco all'Essenza divina e insieme è distinta dall'Essenza divina per

⁸⁷ *Ibi*, p. 269b, n. 96: «Reperies in disp. 1 de Trinitate et in summa est, duplicem esse distinctionem virtualem intrinsecam, aliam simpliciter dictam entitativam, quia extrema sunt entitates simpliciter haec petit distinctionem realem in tertio et veram oppositionem in entitatibus. Alia est distinctio virtualis secundum quid quia alterum extremum non est entitas simpliciter, haec etiam distinctio petit oppositionem in tertio quatenus unum extremum potest coexistere tertio, ut existenti in se, alterum vero non potest, v.g. essentia divina et volitio libera mundi distinguuntur hoco modo virtualiter, quia essentia divina potest coexistere nolitioni mundi, ut existenti in se. Volitio vero mundi, ut existens in se, non potest nolitioni et existenti in se coexistere. Opponitur ergo volitio nolitioni, et essentia non opponitur. Hoc ergo sufficere ad distinctionem virtualem quamvis non sufficiat ad distinctionem realem volitionis et nolitionis, quia qua liberae sunt, non habent entitatem. Itaque in genere non omnis distinctio virtualis intrinseca late dicta petit oppositionem realem in tertio. Petit tamen oppositionem in tertio, aut realem, aut denominativam, prout fuerint extrema in tertium ipsum».

⁸⁸ *Ibi*, p. 267a, n. 88: «Dico ergo, terminationem liberam afficere formaliter divinam essentiam, non quidem tanquam actum physicum, id est, tanquam perfectivum aut indefectivum, sed tanquam actum pure intentionalem afficientem essentiam in ordine ad creaturas et reddentem illam propensam et unitam intentionaliter ipsis, id est amantem ipsas et quae iam eo ipso incipiunt esse maiora bona divina, non quidem quibus Deus indigeat, sed quibus Deus magis sit benevolus».

⁸⁹ *Ibidem*: «Hoc ergo sufficit, ut mediante essentia se mutuo afficiant et coniungantur inter se, ita enim comparatur actus liber, tanquam actus divinae essentiae, ut si per impossibile esset perfectio, illam perficeret, et si esset imperfectio, illam inficeret».

una non-identità virtuale, che mette in luce una volta di più che il virtuale rimanda continuamente all'onnipotenza divina, ovvero alla potenza del Principio, per la quale Esso può porre l'altro da sé.

Con la sua soluzione Pérez ha inteso rimuovere quei modi di intendere il rapporto tra Dio e i propri atti liberi che non sarebbero rispettosi dell'infinita perfezione dell'Essenza divina. Da un lato, bisogna dire che Dio, in quanto ama, è disposto (*affici*) intrinsecamente verso l'amato. Dio è affezionato alle cose. Il gesuita si avvale del termine spagnolo *aficionado* per spiegare il legame d'amore tra Dio e le creature. D'altra parte, però, Dio non può avere una necessità vaga verso l'esistenza di una delle due terminazioni libere che si trovano in un rapporto di disgiunzione, ognuna delle quali implichi l'imperfezione. Eppure Dio non può non esercitare la propria libertà e non può non scegliere una delle due parti della contraddizione. Se tutto ciò è vero, l'atto libero divino deve essere del tutto intrinseco a Dio, e questi deve determinarsi da sé verso una delle due terminazioni libere. Diversamente, la determinazione verso una delle due terminazioni avverrebbe grazie a qualcosa di estrinseco e distinto da Dio, che, non essendo Dio, sarebbe imperfetto⁹⁰.

⁹⁰ *Ibi*, disp. 3, cap. 7, p. 267b, n. 91: «Coeterum meo iudicio non potest negari, in Deo esse aliquid intrinsecum a quo dicatur volens libere et etiam cognoscens. Primum, quia videtur lumine naturae notum, quemlibet amantem affici intrinsece aliquo modo erga amatum. Redditur enim erga illum affectus amore, hyspane, *aficionado*. Deinde quia diximus paulo ante, Deum non posse habere necessitatem vagam ad existentiam alicuius disiuncti, cuius utrumque extrinsecum dicat imperfectionem. At oppositum sequitur ex hac sententia. Deus enim necessario suam libertatem exercet et non potest non eligere unam partem contradictionis. At oppositum sequitur ex hac sententia. Deus enim necessario suam libertatem exercet et non potest non eligere unam partem contradictionis. Si ergo Deus non potest se determinare per actum intrinsecum, necesse est, hanc determinationem fieri per aliquid extrinsecum et a Deo distinctum, quod eo ipso erit imperfectum». La posizione di Pérez sull'intrinsecità profonda degli atti liberi rispetto all'Essenza divina è condivisa, secondo le parole del gesuita, dal Gaetano, da Fonseca e da Salas, sebbene con qualche differenza che qui non approfondiamo ulteriormente. *Ibi*, p. 268a, n. 93: «Sententiam affirmantem, actum liberum esse Deo penitus intrinsecum varie defendunt authores. Nam Caietanus, 3 p., q. 1, a. 1 [...]. Eandem sententiam sequuntur Fonseca et Salas».

3. La necessità di Dio verso il meglio

Note sulla dottrina della *necessitas moralis ad optimum*

Nel suo commento alla prima Parte della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino (1623), il gesuita spagnolo Diego Granado (1571-1632) affronta in modo tematico una antica questione patristica e scolastica: *Utrum ex bonis creatis semper velit Deus efficaciter id quod optimum est*. Il gesuita spagnolo chiarisce immediatamente che la questione non vuole mettere in discussione la libertà di Dio¹. Era stato Guglielmo di Ockham, infatti, a porre un'alternativa netta tra necessità e libertà. Affermare che Dio voglia sempre ed efficacemente il meglio, nella prospettiva ockhamista, voleva dire, in fondo, limitare e, dunque, negare la stessa libertà divina. Per Ockham, infatti, libero è colui che è innanzitutto capace di indifferenza verso più oggetti, in ogni situazione, anche di fronte a Dio. Al contrario, nella prospettiva tommasiana – che Granado segue – la tensione naturalmente necessaria e costitutiva di ogni volontà verso il bene perfetto (o beatitudine) non ripugna alla libertà della volontà, ma ne è condizione necessaria. Tanto che, come mettersi a distanza dai primi principi vuol dire non pensare, così mettersi a distanza dal desiderio di beatitudine vuol dire non volere propriamente alcunché². Se questo vale per l'uomo, tanto più vale per Dio, nel quale volontà e beatitudine sono lo stesso.

Ora, l'*optimum* cui si fa riferimento nel titolo della questione ha bisogno di essere adeguatamente semantizzato. Granado intende porsi in continuità con Tommaso d'Aquino e per questo riporta l'opinione fondamentale del maestro domenicano, secondo il quale il seguente sillogismo: «la natura fa ciò che è meglio e molto di più

¹ JACOBUS GRANADUS S.J., *Commentarii in Summa theologiae Sancti Thomae* (d'ora in poi *De voluntate Dei*), [3 tt.], Sumptibus Sebastianus Cramoisy, Mussiponti 1624 (prima edizione del 1623), t. II, p. 420, n. 1: «Illud salva fide nemo negare potest scilicet, Deum nulla necessitatis lege constringi ad ita volendum, et faciendum, quasi liberam potestatem non habeat ad oppositum; alioqui nihil Deus libere operatus fuisset eorum, quae optima sunt, ut Incarnationem, gratiam, gloriam, angelos, et pleraque alia, quod est haereticum».

² THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 82, a. 1, *respondeo*, op. cit., t. II, p. 293b: «Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo».

Dio; ma è meglio che ci siano più mondi piuttosto che uno; quindi molti mondi sono fatti da Dio», è da intendere nel senso di una moltitudine materiale (numerica) di mondi che costringe a un assurdo regresso all'infinito, incompatibile – come segnala lo stesso Tommaso – con la nozione di fine, intrinseca all'azione di Dio³. Il fine, infatti, è ciò che è desiderabile, ma un fine che non giunge mai non può essere desiderato, nemmeno da Dio.

Dall'analisi di questa fonte, Granado deduce che si possa sostenere che Dio voglia e compia sempre ciò che è meglio, escludendo quel "meglio" che costringerebbe – se ipotizzato come creabile – a un regresso all'infinito, in quanto implicherebbe, ad esempio, la creazione di una moltitudine materiale (o numerica) migliore di tutte⁴. Si potrebbe, infatti, sempre trovare una moltitudine maggiore di un'altra e, dunque, anche una configurazione migliore dell'universo. Lo stesso Tommaso, come ricorda Granado, aveva sostenuto che «è proprio dell'agente migliore il produrre tutto il suo effetto migliore. Per questo Dio costituì l'universo migliore secondo il modo [in cui può esserlo] una creatura»⁵. Granado non lo riporta, ma il testo di Tommaso insiste sul fatto

³ JACOBUS GRANADUS S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., p. 421, n. 3: «Unde Sanctus Thomas in hac I^a parte, q. 47, artic. 3 cum in secundo argumento sibi sic obiecisset ad probandum esse plures mundos, *natura facit, quod melius est, et multo magis Deus, sed melius est esse mundos quam unum; ergo plures mundi facti sunt a Deo*. Respondet his verbis: *Cum dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset, quod si fecisset duos, melius esset, quod essent tres, et sic in infinitum*». Si veda il testo di riferimento: THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 47, a. 3, arg. 2 et ad 2, op. cit., t. II, pp. 488a-489b: «Praeterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo. [...] Ad secundum dicendum quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum; infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres; et sic in infinitum».

⁴ JACOBUS GRANADUS S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., p. 422, n. 6: «Modo vero dicendum est, semper Deum efficaciter velle, et re ipsa exequi, quod optimum est; sic plane sentit imprimis Sanctus Thomas [...] cum ab ea generali propositione, scilicet: *Deus semper facit, quod melius est*, solum exceperit res, in quibus abitur in infinitum».

⁵ *Ibidem*: «Idem colligitur ex primo contra Gentes capit. 75 ratione secunda [...] et ex hac I^a parte, quaest. 47, art. 2, ad 1 *dicendum* (inquit) *optimi agentis esse producere totum effectum suum optimum: sic igitur Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae*». THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 47, a. 2, ad 1, op. cit., t. I, p. 489b: «Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae». Quanto al testo della *Summa contra Gentiles* esso riguarda il tema dell'impossibilità di creare qualcosa la cui perfezione consista in una moltitudine che contrasti con il fine della volontà divina. ID., *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 75, op. cit., p. 215, n. 3: «Unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam

che Dio non crea la creatura migliore che potrebbe creare, ma crea la creatura migliore relativamente alla totalità del reale⁶. Non possiamo ripercorrere e analizzare tutte le ragioni che Granado porta a sostegno della tesi secondo la quale Dio vuole e compie sempre il meglio. Sono ragioni tratte, soprattutto, dagli scritti dei Padri e di Tommaso d'Aquino. Tratteniamo soltanto due indicazioni sulla natura della necessità di Dio a compiere il meglio.

In primo luogo, il fatto che Dio scelga sempre il meglio è una “necessità morale” e non di tipo “fisico”. Dio, infatti rimane assolutamente libero di fronte all’ottimo. Le cose che sono moralmente necessarie sono tali che, sebbene possano non essere, di fatto avverranno (*re ipsa futura sint*). Se, infatti, talvolta non fossero, *eo ipso* non sarebbero moralmente necessarie, ma soltanto moralmente indifferenti o moralmente libere⁷. Su tale definizione di necessità morale si svilupperà un intenso dibattito. Essa comunque ci dà l’idea di una “necessità naturale” analoga a quella che mette in relazione la volontà umana con il fine ultimo o bene in quanto tale. Non si tratta, dunque, di una necessità fisica o assoluta – cioè, metafisica – che esclude l’opposto per contraddizione⁸. D’altra parte, non si tratta nemmeno di una inclinazione violenta verso il meglio.

In secondo luogo, tratteniamo l’indicazione secondo la quale la necessità morale verso il meglio non ha a che fare con quel meglio che costringerebbe inevitabilmente a un regresso all’infinito. Questo permette di smarcare la questione presa in esame dalla tesi leibniziana, secondo la quale Dio sarebbe moralmente necessitato a creare il

similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat».

⁶ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 47, a. 2, ad 1, op. cit., vol. I, p. 489a-b: «Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum, tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. I, *vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de singulis, sed de omnibus simul dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*».

⁷ JACOBUS GRANADO S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., p. 430, n. 31: «quod Deus velit optimum licet non sit necessarium physice, sed potius absolute liberum [...]; moraliter tamen est necessarium; et quae sunt necessaria moraliter eam conditionem habent, ut licet possint non esse, semper re ipsa futura sint; si enim aliquando re ipsa non forent, eo ipso morale necessitatem non haberent, sed indifferentiam, seu libertatem etiam morale».

⁸ Per un approfondimento sulla storia della *necessitas moralis ad optimum* rimando agli studi di Sven K. Knebel. Cfr. S. K. KNEBEL, *Necessitas moralis ad optimum IV. Repertorium zur Optimismus-diskussion im 17. Jh.*, *Studia leibnitiana* 25 (1993), pp. 201-208; ID., *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995/1996; ID., *The renaissance of statistical Modalities in Early Modern Scholasticism*, in R. L. FRIEDMAN-L. O. NIELSEN (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 231-251.

migliore dei mondi possibili. Tale concetto – “migliore dei mondi possibili” –, se formulato senza clausole restrittive, comporta di per sé il regresso all’infinito. È, infatti, sempre possibile pensare a un universo possibile migliore di un altro, precisamente per il fatto che ciò che è creato è finito. Il concetto di migliore dei mondi possibili, dunque, è destinato a essere pensato alla stregua di un infinito potenziale (infinito sincategorematico o sintesi di finiti), in analogia, ad esempio, al numero naturale più grande di tutti.

A questo proposito, la riflessione del gesuita Diego Ruiz de Montoya risulta più elaborata e più precisa rispetto a quella di Granado. La questione della necessità di Dio a compiere sempre l’ottimo è discussa, all’interno dei *Commentaria ac disputationes in primam partem Sancti Thomae de voluntate Dei* del 1630, la cui nona disputazione è intitolata *Quod est optimum, an Deus semper et infallibiliter velit*. Ruiz de Montoya spiega che l’ottimo di cui si è in cerca nel titolo della questione deve essere inteso come quella perfezione che le cose possiedono, non perché volute da Dio, ma di per sé, facendo astrazione dal fatto che Dio le voglia attualmente o non le voglia.⁹ Il meglio o l’ottimo di cui si parla non è tale per la dipendenza dalla volontà di Dio, ma di per sé. Anche qui, la polemica contro il volontarismo ockhamista è evidente.

D’altra parte, secondo il gesuita, è certo e fuor di dubbio che Dio voglia e faccia sempre ciò che è ottimo e convenientissimo per conseguire in modo efficace il “fine inteso” (*finis intentus*), secondo un modo e una misura adeguati allo scopo. In questo senso, volere l’ottimo per conseguire il fine inteso è fisicamente (*physice*) e assolutamente (*simpliciter*) necessario. Non vi è, dunque, libertà da parte di Dio nel volere e nel fare l’ottimo. Questa necessità è la stessa necessità secondo la quale l’opposto è assolutamente impossibile¹⁰, in quanto implica contraddizione¹¹. Il mezzo per conseguire il fine inteso non può che essere ottimo e commisurato allo stesso fine. Se il mezzo non fosse atto ad ottenere infallibilmente il fine, secondo la misura intesa da

⁹ DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *De voluntate Dei*, p. 72a-b, nn. 1, 3: «Dico primo non agimus de ea perfectione et convenientia, quae volitis obiectis additur ex volitione divina, ratione cuius illud omne dicetur optimum, quod Deus voluerit ex eo praecise, quod optimum est Dei volitionem impleri [...]. Agimus ergo de illa perfectione, quae rebus volitis convenit secundum se, quatenus terminare possunt divinam volitionem, abstrahendo ab hoc, quod actualiter Deus illas velit aut non velit».

¹⁰ *Ibi*, p. 72b, n. 4: «Certum et extra controversiam est, Deum semper velle et facere quod optimum et convenientissimum est ad consequendum finem efficaciter intentus, sub ea mensura et modo, sub quo efficaciter intentus est finis. Insuper sub hoc sensu velle optimum est physice atque simpliciter necessarium et non liberum: quapropter oppositum est simpliciter impossibile».

¹¹ Anche qui essere più precisi si dovrebbe parlare di “necessità metafisica”.

Dio, la divina volontà ne rimarrebbe frustrata: o poiché non otterrebbe nulla riguardo al fine inteso; o perché otterrebbe soltanto una parte del fine inteso; o perché otterrebbe di più di ciò che Dio intende come fine¹².

I tre casi ripugnano all'efficacia della volontà di Dio, alla quale appartiene, non solo la capacità di fare tutto ciò che vuole, ma anche la capacità di non fare tutto ciò che non vuole. Dunque, affinché sia salvaguardata la perfezione di Dio, è necessario ammettere che il mezzo da Lui voluto per conseguire il fine inteso sia sempre ottimo, cioè commisurato al fine inteso e voluto. Da qui, volere l'ottimo sarà, per Dio, fisicamente e assolutamente necessario¹³. Come si vede, l'ottimo o il meglio che sono qui in gioco riguardano il mezzo per conseguire il fine ultimo di Dio nel creare il mondo.

Se poi, ci rivolgiamo al fine verso il quale Dio è necessitato, questo riguarda quelle perfezioni che non comportano un rimando all'infinito, poiché sono un impossibile che la volontà efficace di Dio non può creare¹⁴. «Si conferma [...] – precisa Ruiz de Montoya – che è possibile un altro mondo più perfetto, diverso in specie da questo mondo, con un maggior numero di specie di sostanze o spirituali o materiali. Inoltre, è possibile un altro mondo diverso soltanto nel numero, con più e migliori individui e con una maggiore perfezione accidentale»¹⁵. Dunque, la necessità verso il meglio non riguarda una necessità verso il migliore dei mondi possibili, ma va intesa in senso diverso. D'altra parte, è chiaro anche che l'ottimo non riguarda nemmeno una somma di perfezioni maggiore rispetto ad altre perfezioni.

¹² DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., p. 72b, n. 4: «Demonstratur, quia vel medium adhibitum non habet vim infallibiliter obtinendi finem sub ea mensura, quam Deus intendit; et sic divina voluntas frustrabitur; sive quia de fine intento nihil obtinetur, sive quia obtinetur pars, et non totum, quod Deus intendit. Quae omnia et singula repugnant efficacitati divinae voluntatis, ad quam pertinet non modo, ut fiat quod vult, sed etiam ut non fiat, quod non vult, nec ultra nec citra mensuram, quam vult».

¹³ *Ibi*, p. 72b, n. 4: «Vel medium habet vim infallibiliter obtinendi quantum Deus obtineri vult et nihil amplius, neque alio modo, nisi, prout Deus efficaciter vult et huiusmodi medium est optimum comparatione talis finis sub tali mensura voliti. Hoc igitur medium velle, simpliciter et physice necessarium erit; sicut physice necessarium est, non frustrari voluntatem efficacem Dei, nec quantum ad substantiam finis, nec quantum ad modum et mensuram».

¹⁴ *Ibi*, p. 75a, n. 1: «Certum est, in quibusdam generibus perfectionis, Deum non velle id quod optimum est: quoniam in eis nihil est optimum; sed potius, quacumque perfectione data, possibilis est perfectio maior et maior in infinitum. Ratio demonstrans est, quia Dei amor efficax non potest velle producere effectum impossibilem; sed in iis rerum generibus impossibile est optimum et summum. Ergo non potest Deus illud efficaciter velle».

¹⁵ *Ibi*, p. 75b-76a, n. 10: «Confirmatur [...] nam possibilem esse alium mundum perfectiorem, specie diversum ab hoc mundo, cum pluribus speciebus substantiarum sive spiritualium sive materialium; insuper possibilem esse alium mundum solo numero diversum cum pluribus et melioribus individuis et maiori perfectione accidentali».

Ora, spiega Ruiz de Montoya, l'opera ottima di Dio non può mai essere separata dal complesso di tutte le altre opere che Dio compie. Come a dire che la perfezione dell'opera ha sempre una componente dipendente dalla serie delle altre opere divine, presenti, passate o future. Il meglio, dunque, riguarda il complesso e la connessione delle parti che compongono la creazione, non la somma complessiva delle perfezioni esistenti. È Agostino che fornisce il fondamento di questa dottrina. Ruiz de Montoya rimanda direttamente al *De libero arbitrio* e al *De Genesi ad litteram*.¹⁶ In effetti, Agostino può essere considerato il precursore della dottrina che stiamo ricostruendo, cioè di quella prospettiva teorica che tenta di mostrare come ogni accadimento rientri in un disegno provvidenziale che garantisca il maggior bene per ognuno, ossia l'*optimum*. Il nucleo fondamentale di questa dottrina sostiene precisamente che la misura della bontà di un ente non è il singolo vivente, ma piuttosto la totalità della realtà di cui il vivente è una parte. A questo proposito, nelle *Confessioni*, Agostino era giunto ad affermare che

Per Te il male non esiste, e non solo per Te, ma anche per tutto ciò che hai creato, poiché nulla dal di fuori può irrompervi e turbare l'ordine che Tu hai stabilito. È vero che alcuni elementi, siccome non si armonizzano con certi altri, sono giudicati non buoni; ma quegli stessi invece s'accordano poi con altri e per questo sono buoni; anzi sono buoni in se stessi. E tutte le cose che non si armonizzano tra loro, sono però in accordo con la parte inferiore del mondo, quella che chiamiamo terra, a cui si confà un cielo velato di nubi e spazzato dai venti. [...] Non potevo ormai desiderare cose migliori; passandole in rassegna, certo trovavo che quelle che stanno in alto sono più perfette di quelle che stanno in basso; ma ad un giudizio più equilibrato vedevo che il tutto era anche più eccellente che non le parti superiori.¹⁷

Queste considerazioni non riguardano immediatamente la trascendentalità del bene, pur tenendola sullo sfondo, ma arricchiscono il discorso sul bene e il male presenti nel mondo. Dunque, secondo Agostino, ogni ente è certamente buono, ma vi è anche un

¹⁶ *Ibi*, p. 73a, n. 10: «Certum etiam et extra controversiam est Deum per saepe non facere illud opus, quod optimum foret, separatum a reliquis partibus universi et a serie operum divinorum. Quapropter quando dixerimus, semper et infallibiliter Deum velle et facere optimum, intelligimus illud quod est optimum prout comparatum cum tota serie divinorum operum praesentium, praeteritorum et subsequentium. Probatum sic enim Augustinus lib. 3 *De libero arbitrio*, c. 5 et lib. 11 *De Genesi ad litteram* a cap. 6 usque ad 10».

¹⁷ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, Lib. VII, 13, op. cit.: «Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra non est aliquid, quod inrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei. In partibus autem eius quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa conveniunt aliis et bona sunt et in semet ipsis bona sunt. Et omnia haec, quae sibimet invicem non conveniunt, conveniunt inferiori parti rerum, quam terram dicimus [...] Non iam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam».

senso estrinseco di bontà per il quale ogni ente e, in particolare, ogni vivente, è funzionale all'altro da sé e rientra in un ordine del quale non è in alcun modo misura, ma dal quale piuttosto è misurato.

La dottrina agostiniana è consentanea all'affermazione di Ruiz de Montoya, secondo la quale «il bene della totalità è sempre preposto da Dio al bene della parte».¹⁸ La perfezione delle cose, infatti, consiste principalmente nella dovuta proporzione e nell'essere commisurate alla serie totale delle cose esistenti nel tempo presente, passato e futuro¹⁹, cioè alla sapienza di Dio.

L'obiettivo polemico agostiniano, che anche Ruiz de Montoya assume come proprio, è il manicheismo²⁰. In particolare, il gesuita riporta un passaggio, piuttosto lungo ed eloquente, del *De civitate Dei*, nel quale Agostino difende e spiega il significato del versetto biblico «E Dio vide che era cosa buona». Di nuovo considerazioni metafisiche e riflessione sul male si intrecciano inestricabilmente. «Vedere che la creazione è cosa buona» – spiega il vescovo di Ippona – è, per Dio, il semplice riconoscimento della bontà di quanto è stato prodotto, secondo quell'idea che è la stessa sapienza di Dio. Questi non apprende la bontà della propria opera in un tempo successivo all'atto creatore. Il compiacimento di Dio avviene eternamente nell'idea²¹. E si tratta di un'idea che è la stessa presenza del mondo in Dio.

Egli – spiega Agostino – non guarda in avanti, come facciamo noi, il futuro, non guarda nell'immediato il presente, non guarda dietro a sé il passato, ma con un atto molto diverso in tutti i sensi dalla norma dei nostri pensieri. [...] La sua conoscenza

¹⁸ DIEGO RUIZ DE MONTOKYA S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., p. 74a, n. 19: «Sic universitatis bonum semper a Deo praepoi bono partis». È interessante mettere in evidenza le fonti di questa dottrina: «docuerunt etiam philosophi, ut Plato et Plotinus, ut paulo inferius dicemus et Avicenna 9 *Metaphysica*, cap. 6 referendus sequenti disp. sect. 2. Idem docent Hugo Victorinus in *Summa sententiarum*, tract. 1, cap. 13 fine et fusius libro primo *De sacramentis fidei* par. 4 capit. 20 a med. et capit. 23 a princip. S. Thoma, <*Summa theologiae*>, I^a pars, q. 47, art. 2, ad 1. Magister et communiter Scholastici, <*Sententiae*>, I, dist. 46, ubi S. Bonaventura quaestio ultima, <Dyonisius> Carthusianus, <*In Sententiarum libro primo commentarium*, dist. 46,> q. 3 Albertus <Magnus, *Summa theologiae*,> I^a pars, q. 80 memb. 2, art. 3. Alexander <Halensis, *Universae theologiae summa*,> I^a pars, q. 83, memb. 2 et q. 40, memb. 2 et 3» (*ibidem*).

¹⁹ *Ibi*, p. 74a, n. 20: «Ut moneamur rerum creatarum perfectionem praecipue consistere in debita proportione et commensuratione ad universam seriem praeteriti, praesentis, atque futuri temporis».

²⁰ *Ibi*, p. 74b, n. 22: «Sapienter Augustinus Manichaeorum et Martianois calumnias adversus opera Dei, quae videbantur illis esse mala, retundit, ostendens universale bonum ex illis resultans lib. 11 *De civitate Dei* c. 22».

²¹ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De civitate Dei*, Lib. XI, 21, op. cit.: «Quid est enim aliud intellegendum in eo, quod per omnia dicitur: *Vidit Deus quia bonum est*, nisi operis approbatio secundum artem facti, quae Sapientia Dei est? Deus autem usque adeo non cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si ei fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod, nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret: docet bonum esse, non discit».

dei tre tempi, cioè presente, passato e futuro non diviene, come la nostra, in una molteplicità, perché in Lui non ci sono né il divenire né ombra di successione nel tempo. La Sua coscienza infatti non passa di pensiero in pensiero, perché nel suo immateriale intuire sono presenti insieme tutti gli oggetti che conosce. Egli non conosce il tempo nelle proprietà del tempo, come non muove le cose poste nel tempo con i suoi movimenti del tempo. Egli dunque ha intuito che è bene ciò che ha fatto dove ha intuito che è bene il farlo²².

Vedere la creazione, per Dio, significa vedere eternamente nella propria coscienza, vedere lo stesso atto creatore nel quale il mondo è eternamente presente, senza necessità di ammettere una molteplicità e un divenire nel conoscere divino. Per questo, la produzione delle opere create non aggiunge nulla al contenuto della scienza divina²³. Ciò vuol dire, non solo che *scientia Dei est causa rerum*, ma anche che tutto ciò che viene meno nel tempo permane eternamente in Dio²⁴. D'altra parte, che le cose siano buone in quanto create da Dio e che la conoscenza di Dio le conosca, significa – come specifica Tommaso d'Aquino – che Dio conosce soltanto i beni e che i mali sono conosciuti attraverso i beni²⁵: «come le tenebre sono conosciute attraverso la conoscenza della luce»²⁶. Per questo Agostino dice che per Dio il male non esiste.

A quegli eretici che considerano come mali alcune creature, perché pericolose per l'esistenza dell'uomo, Agostino risponde che occorre giudicare le creature secondo quella misura che è l'ordine intrinseco della creazione e che consiste, in definitiva, nella sapienza divina, e non nel singolo individuo²⁷. La dottrina manichea, secondo la quale Dio sarebbe stato necessitato a creare il mondo per respingere e superare il male –

²² *Ibidem*: «non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe atque diverso. quoniam non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri, varietate mutatur, *apud quem non est immutatio nec momenti obumbratio*. Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit; quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quem ad modum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus.»

²³ *Ibidem*: «Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit; quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quem ad modum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum esse vidit ut faceret; nec quia factum vidit scientiam duplicavit vel ex aliqua parte auxit, tamquam minoris scientiae fuerit priusquam faceret quod videret, qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex eius operibus adderetur.»

²⁴ Questa posizione teorica deriva da una interpretazione non nichilistica del divenire e dall'originaria identità di pensiero ed essere.

²⁵ THOMAS DE AQUINO O.P., *Super primum librum Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2, ad 2, op. cit., pp. 834-835: «Scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet noborum. Mala autem cognoscit per bona.»

²⁶ Inserisco la citazione nel suo contesto: *ibi*, d. 36, q. 1, a. 2, resp., p. 834: «Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis.»

²⁷ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De civitate Dei*, Lib. XI, 22.

mescolandosi con esso al fine di giungere a una definitiva purificazione del bene –, nasce da una cattiva riflessione sull'Assoluto. La radice della follia manichea consiste, secondo Agostino, nell'aver introdotto il divenire e la corruzione in Dio²⁸.

Spiegato che cosa si debba intendere per *optimum*, attraverso il rimando necessario ad Agostino, Ruiz de Montoya chiarisce quale tipo di necessità sia implicata nella creazione del meglio. Abbiamo già visto che volere l'ottimo costituisce per Dio una necessità di tipo (meta)fisico, il cui opposto, cioè, è impossibile. Diverso, però, dal caso della *volitio* o del *velle* e il caso dell'*electio*. In questo secondo caso, la necessità nello scegliere l'ottimo non esclude, secondo Ruiz de Montoya, la libertà di Dio. Quest'ultimo, infatti, potrebbe anche creare un oggetto di per sé meno buono, abbandonando il migliore tra gli oggetti creabili contenuti sotto un certo genere di cose²⁹. D'altra parte, però, se non è necessario in senso assoluto o (meta)fisico che Dio scelga il bene maggiore e più conveniente, non è nemmeno impossibile che Dio scelga il bene minore e meno conveniente³⁰. Per questi motivi, Ruiz de Montoya afferma che Dio sceglie sempre e infallibilmente quel bene che in ordine alla totalità delle cose è assolutamente ottimo. Dio sceglie necessariamente quel fine ottimo che si adegua alla sua maggior gloria; che manifesta meglio i suoi attributi; che tiene conto di tutte le circostanze, presenti, passate e future; e che è massimamente consentaneo alla ragione e alla volontà divine. Quindi, conclude il gesuita sivigliano, sebbene l'elezione divina sia «fisicamente e assolutamente libera», rimane anche «moralmente e infallibilmente necessaria», ma questa necessità è una necessità relativa (*secundum quid*) e non una necessità in senso assoluto (*simpliciter*)³¹: una necessità relativa all'*electio* divina – cioè, all'atto che scaturisce dalla volontà – e non al volere divino, necessariamente

²⁸ *Ibidem*: «Sic autem Manichaei non desperent vel potius insanirent, si Dei naturam, sicuti est, incommutabilem atque omnino incorruptibilem crederent, cui nocere nulla res possit».

²⁹ DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., p. 76a-b, n. 1: «Omnino certum est, Deum liberrime potuisse in quolibet rerum genere creatum obiectum illud eligere, quod ex se minus bonum esset, relicto obiecto meliori aut optimo».

³⁰ *Ibi*, p. 76b, n. 3: «Absolute loquendo non fuit necessarium Deum eligere magis bonum et magis conveniens; nec fuit simpliciter impossibile Deum eligere minus bonum atque minus conveniens».

³¹ *Ibi*, p. 77a, n. 7: «Deus semper, atque infallibiliter vult illud bonum, quod in ordine ad universitatem rerum est simpliciter optimum. [...] Deus semper eligit optimum finem creatum, ita ut finis ille creatus, qui per scientiam simplicis intelligentiae proponitur esse perfectissimus, et quod ex se est accommodatissimus ad maiorem Dei gloriam, et ostensionem omnium attributorum, et attentis omnibus circumstantiis praeteritis, praesentibus et futuris, rationi maxime consentaneus, idem semper alliciat divinam voluntatem, ut eum velit executioni mandare: proptereaque, quamvis illius electio sit physice et absolute libera; nihilominus sit infallibilis et moraliter necessaria: quae necessitas est secundum quid, et non simpliciter».

orientato al meglio in senso assoluto. Se, dunque, dal lato del volere si dà una necessità verso l'ottimo di tipo (meta)fisico, dal lato dell'atto della scelta che procede dal libero arbitrio – e, quindi, dalla volontà e dall'intelletto divini – si dà una necessità morale verso il meglio.

Ruiz de Montoya sfrutta la distinzione aristotelica tra ὄρεξις e προαίρεσις, che Tommaso aveva messo largamente a tema nelle sue opere e con la quale aveva fatto emergere la struttura propria del libero arbitrio: la volontà è tensione necessaria³² verso il fine ultimo, mentre rimane indeterminata verso ciò che non coincide col fine ultimo o che non appare come condizione necessaria al raggiungimento del fine ultimo³³.

Ora, Dio non può che volere se stesso. Ciò che non coincide con Esso, o che non appare come necessario al conseguimento del fine che Dio si propone creando, non può essere necessariamente voluto in senso (meta)fisico, ma sarà soltanto in potere della Sua volontà, che pure mantiene una certa indeterminatezza o libertà (meta)fisica rispetto agli oggetti creabili. Tuttavia, l'atto della scelta divina, pur essendo assolutamente libero, sarà inclinato a scegliere il bene maggiore a causa della libertà perfettissima di Dio, il quale, in virtù del fatto che è signore delle proprie operazioni in modo pienissimo e perfettissimo, tiene fermo ciò che il suo intelletto sapientissimo detta come più ragionevole e più conveniente alla sua bontà, ma senza che questo comporti alcuna violenza o coazione intrinseca all'inclinazione; ciò che farebbe venir meno la libertà dell'Assoluto³⁴. Tanto che, come si è detto, Dio mantiene, di diritto, la libertà di scegliere anche un effetto meno buono.

La necessità morale a scegliere l'ottimo – precisa Ruiz de Montoya, in polemica con Ockham – non comporta un restringimento dell'orizzonte proprio della libertà divina, come se il massimo della libertà e la sua stessa essenza consistessero nell'indifferenza o indeterminazione assoluta verso gli opposti³⁵. La libertà divina,

³² Cfr. *supra*, nota 68.

³³ Sulla dottrina tommasiana del libero arbitrio, P. PAGANI, *Tommaso: Libertas differentiae*, in Id., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 59-97.

³⁴ DIEGO RUIZ DE MONTOYA S.J., *De voluntate Dei*, op. cit., p. 77b, n. 3: «Per libertatem perfectissimam inclinatur Deus ad volendum optimum; et consequenter ad hoc inclinatur per dominium operationis suae plenissimum et perfectissimum, quod solum est potens indefectibiliter et libere retinere, quod sapientissimus intellectus dictat esse rationabilius et convenientius eius bonitati. Pertinet autem ad perfectionem domini posse voluntatem et operationem flectere quocumque voluerit absque ulla prorsus renitentia, coactione, seu violentia etiam secundum quid. Ex eodem igitur principio Deo provenit infallibilitas optimi, et illius contrarium fieri posse absque ulla renitentia coactione aut violentia».

³⁵ È una delle obiezioni, riportate da Ruiz de Montoya, contro la tesi della necessità morale verso il meglio: *ibi*, pp. 114b-115a, n. 17: «Sextum argumentum, quia saltem extenuabit et minuet Dei libertatem

infatti, non sarebbe maggiore, se Dio, invece di essere necessitato moralmente, fosse moralmente libero di creare beni minori – o persino il male – piuttosto che beni maggiori. Infatti, poter volere il male non è libertà, né è parte della libertà, né aumenta estensivamente la libertà. Al contrario, ipotizzare una volontà che voglia il male, vorrebbe dire corrompere l'essenza (*quidditas*) intrinseca della facoltà e l'essenza del volontario. La perfezione di ciò che è capace di volontà, invece, consiste precisamente nel potersi impossessare del bene e ciò vale anche per Colui che può volere in modo perfettissimo. La libertà di colui che è signore delle proprie azioni è di estendersi liberamente verso gli oggetti migliori e di ritrarsi rispetto all'inclinazione verso gli oggetti opposti³⁶. Non è, dunque, dal male che bisogna partire per capire la libertà, ma dalla tensione della volontà verso il bene; tensione che in Dio è identità tra volontà e bene.

Quella della libertà, dunque, non è una indeterminazione presa in senso trascendentale (*transcendentaliter acceptam*), ma un'indifferenza potente verso di sé, volontaria e dominativa – nel senso appena esposto. Dunque, conviene concedere a Dio soltanto quella indifferenza che comporta l'infallibilità nello scegliere il meglio. Una libertà come indifferenza trascendentale, invece, trascinerebbe fino a tenere in sé anche le imperfezioni delle quali Dio non è capace³⁷, pena l'infedeltà verso se stesso.

3.1. *L'ottimismo metafisico: alcune indicazioni dal De voluntate Dei*

infallibilitas optimi, cum ipsa sit moralis necessitas, quae libertatem moralem excludit: est autem moralis libertas maior, quam sola libertas physica. Confirmatur, quia libertas in ratione libertatis est indifferentia et indeterminatio ad opposita: ergo maior indifferentia et indeterminatio, maior libertas erit, ac subinde maior perfectio Dei».

³⁶ *Ibi*, p. 115a, n. 19: «Nihilominus absolute dicendum est, maiorem esse libertatem Dei, quam si foret moraliter liber ad aligenda bona, quae sunt minus rationabilia et minus convenientia in ordine ad universum. [...] Nam posse velle malum non est libertas, nec pars libertatis, nec libertatem auget etiam extensive: quoniam minuit intrinsecam quidditatem potentiae et quidditatem voluntarii. Consequens igitur est, ut voluntatis indifferentia moralis ad minus bonum, excludens infallibilem inclinationem ad optimum, eo ipso minuat intrinsecam quidditatem potentiae, ac voluntarii. Sicut enim perfectio potentis velle consistit in eo, quod possit amplecti bonum; sic etiam summa perfectio summe potentis velle perfectissima ratione voluntarii, consistit in eo quod possit constanter et infallibiliter amplecti maius bonum. Denique moralis illa libertas ad minus bonum minueret perfectionem domini, quod est de ratione libertatis. Domini namque summa perfectio est habens libere lavare inclinationi ad obiecta meliora, et libere se continere ab oppositis».

³⁷ *Ibi*, p. 115a, n. 20-21: «Libertas in ratione libertatis non dicit indifferentiam et indeterminationem, transcendentaliter acceptam, sed indifferentiam sui potentem, voluntariam, dominativam. In quo genere melior est ea indifferentia, quam Deo concedit infallibilitas optimi. Quod autem divinae voluntatis indifferentia non possit esse transcendentaliter maxima, demonstratur, quia redundaret usque ad imperfectiones colligendas».

Pérez riprende e discute la dottrina di Ruiz de Montoya nel *De voluntate Dei*. Siamo, dunque, nel pieno del dibattito sulla necessità morale verso il meglio. Il gesuita navarrino ritiene che la sentenza del proprio confratello sia *eruditissima*, sebbene necessiti di essere in qualche modo corretta³⁸.

La posizione di Pérez, come spesso accade, è divisa per asserzioni che compongono il quadro di una dottrina non semplice. In primo luogo, Dio ha una qualche necessità verso ciò che è meglio e più ragionevole. Questa asserzione è fedele al pensiero di Ruiz de Montoya e sembra innegabile, anche perché è sostenuta dall'autorità di moltissimi Padri della Chiesa. Il problema, annota Pérez, è quello di capire di quale necessità si tratti. Il gesuita navarrino, infatti, non accetta che si parli soltanto di una semplice necessità morale³⁹.

Nella seconda asserzione, infatti, Pérez sostiene che Dio abbia una necessità non soltanto morale, ma anche metafisica verso la scelta di ciò che è più ragionevole e migliore. Questa posizione – annota Pérez – è negata da Ruiz de Montoya e da Granado, ma senza ragione, poiché sono gli stessi Padri della Chiesa ad essere contro di loro. Su questo punto Pérez si era in qualche modo già espresso in precedenza sostenendo che la l'aggregato formato dalla perfezione di ciò che è eleggibile da Dio e da Dio stesso è uguale alla perfezione di Dio come colui che sceglie qualcosa di diverso⁴⁰.

In effetti, il problema avvistato da Pérez è esattamente questo: Dio può scegliere davvero tra più atti diversi più o meno buoni moralmente (*honesti*)? In particolare, Dio può abbandonare un atto più buono moralmente e scegliere un atto meno buono? La risposta di Pérez è negativa. Ciò può essere provato, secondo Pérez, con un unico

³⁸ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 6, cap. 4, op. cit., p. 294a, n. 26: «De necessitate Dei ad optimum eruditissima sententia Didaci Ruiz proponitur – Quia Didacus Ruiz in hac re singularem sententiam est sequutus et eam mira eruditione illustravit, operae pretium me facturum censui, si eam hic proponerem et iudicium de illa ferrem. Conferam itaque in compendium, quae ipsae tradidit disp. 9 et 10 De voluntate Dei. Quamvis enim illius probationes non omnino sint efficaces ad id, quod intendit, sunt tamen utilissimae ad ea, quae nos ex propria sententia trademus». Pérez fornisce un compendio della dottrina di Ruiz de Montoya sul quale non è utile soffermarsi, cfr. *ibi*, pp. 294b-296b, nn. 26-39.

³⁹ *Ibi*, disp. 6, cap. 5, p. 296b, n. 40: «Illud ergo ferma proponendo varias assertiones. Dico itaque primo Deus habet necessitatem aliquam ad id quod est melius et rationabilius. Haec assertio, ut patet ex Didaco Ruiz, nullo modo negari potest, cum illi faveant expressa et innumera testimonia patrum. Controversia est qualis sit haec necessitas. In qua non possum Didaco Ruiz assentire, qui dixit esse solam moralem necessitatem».

⁴⁰ *Ibi*, p. 296b, n. 41: «Dico itaque secundo, Deus habet necessitatem non solum moralem, sed metaphysicam ad eligendum id cuius electio est rationabilior et melior. Hanc negant Didacus Ruiz et Granadus, sed immerito. Nam testimonia patrum satis aperta illam probant, cum dicant; si Deus non faceret meliora et rationabiliora Deum non futurum fuisse Deum. Sed hoc assertio constat ex dictis in nostris tribus capitibus praecedentibus, ubi probavi, omne a Deo eligibile esse aequale respectu Dei eligentis caeteris ab ipso eligibilibus».

argomento, il quale presuppone che in Dio non si dia una omissione pura (*pura omissio*). Dio non può non eleggere o omettere qualcosa, a meno che non vi sia un corrispettivo atto opposto. Ma, ed è questo il punto, tutti gli atti liberi divini sono uguali quanto alla bontà morale, non soltanto intensivamente, ma anche estensivamente. Per questo non è possibile che Dio si trovi a scegliere tra un atto più onesto e uno meno onesto⁴¹. Bisogna tornare con la memoria al fatto che il pensiero, per Pérez, è sempre apertura su un orizzonte trascendentale. Il suo rivolgersi ad A è sempre anche apparizione di non-A. È la natura del pensiero che lo impone. Questo, dunque, deve valere anche per il pensiero divino.

Occorre, poi, riprendere in considerazione la dottrina pereziana degli atti liberi. Nessun atto libero possiede una qualche perfezione morale al di là della perfezione dell'Essenza divina che ne costituisce l'essere stesso. Un atto libero, infatti, differisce dal suo atto opposto soltanto per la propria terminazione libera, la quale non implica in sé alcuna perfezione. Nessun atto, dunque, supera in perfezione un altro atto. Se lo facesse, la terminazione libera sarebbe una qualche perfezione, con gli esiti assurdi già messi in luce a suo tempo⁴².

Non sarebbe sufficiente il dire che la terminazione libera, pur non essendo una perfezione entitativa, è una perfezione morale. Quest'ultima è, infatti, sempre qualcosa di stimabile, e dunque porta con sé una quantità di perfezione che era stata esclusa a suo tempo dalla terminazione libera⁴³. Bisogna specificare che la perfezione morale è quella che rende buona e degna di stima la natura razionale. La terminazione libera non può

⁴¹ *Ibi*, disp. 6, cap. 1, p. 288a, n. 3: «Utrum Deus possit, relicto honestiori actu, aligere minus honestum moraliter - Respondeo negative ad quaestionem quam uno vel altero excepto, existimo esse communem Theologorum sententiam. Quod facile demonstrarem, si per angustias temporis id mihi liceret. Probatur unico argumento, ad quod supponendum est in Deo non esse puras omissiones. Deus enim non potest non elicere actum positivum et non potest omittere unum nisi habendo alium oppositum. At omnes actus liberi divini sunt aequalis honestatis moralis non solum intensive, sed etiam extensive».

⁴² *Ibi*, p. 288b, n. 3: «Minor probatur quoad secundam partem. Nam ut in disp. 3 ostendimus, nullus actus divinus habet aliam perfectionem moralem praeter perfectionem divinae essentiae, quae penitus est eadem in quolibet actu libero. Unus enim liber ab alio sola terminatione libera differt, quae terminatio, ut ibi fuse et meo iudicio satis aperte ostendimus, nullam involvit ratione sui formaliter perfectionem. Patet ergo neque extensive excederetur, cum alter actus solum addat terminationem liberam, haec esset perfectio aliqua, quod est absurdum».

⁴³ *Ibi*, p. 288b, n. 42: «Neque solves argumentum, si dixeris, terminationem liberam non esse perfectionem entitativam, esse tamen moralem. Quia perfectio moralis semper est aestimabilis. Ratio autem quare terminationi liberae negavimus perfectionem indistinctam virtualiter ab ipsa, fuit nihil aestimabilitatis ratione sui formaliter afferre».

fare questo con Dio, poiché l'Essenza divina non ha necessità di essere resa più buona da altro⁴⁴.

L'equivalenza nella bontà morale di tutti gli atti liberi è tipica di Dio, ma non della creatura. L'onestà morale, spiega Pérez, consiste in un conformarsi libero con il fine ultimo. Tale conformarsi sceglie o propende verso una delle parti della scelta da compiere, piuttosto che nell'altra. Ora, questo conformarsi può essere duplice. Vi è una conformità per identità, dove il fine, la scelta e la propensione verso il fine sono lo stesso, e una conformità per obbedienza o soggezione, per la quale vi è qualcuno che liberamente si conforma al fine ultimo, il quale lo esorta o lo dissuade verso qualcosa. Nelle creature vi è una conformità soltanto del secondo genere; poiché la creatura non è il fine ultimo, la sua scelta non può coincidere con la scelta attraverso la quale sceglie il fine ultimo. Quindi, è necessario che, prima della scelta, venga definito quale delle due alternative è migliore, ovvero ciò che Dio consiglia, mentre è peggiore quello che non consiglia. Dio, invece, non può essere spinto verso il meglio, a meno che quel qualcosa non sia veramente il meglio e lo stesso consiglio divino non lo renda tale⁴⁵. Ora, Dio è il fine ultimo, quindi non ha altri fini rispetto a se stesso.

In generale, essere amato a causa di sé, e quindi come fine, non significa altro che il portarsi dell'amante nel bene, come ciò che, se ottenuto, è fonte di diletto e di quiete, ma quando non è ancora ottenuto muove il desiderio di colui che ama e la sua assenza provoca dolore. La natura del fine è di essere centro del peso dell'amante e termine del moto amatorio. Nella volontà, prosegue Pérez, vi è un triplice affetto verso il bene: 1) la quiete, il diletto e l'affetto dell'animo di colui che è tranquillo (*otians*); 2) il desiderio per il quale si è nell'inquietudine; infine, 3) ciò per cui la volontà è disposta verso il

⁴⁴ *Ibidem*: «Deinde perfectio moralis est illa, quae reddit bonam et aestimatione dignam naturam rationalem. Bonitas enim et malitia sola moralis est, quae nos simpliciter bonos aut malos reddit. At natura divina non potest formaliter reddi bona ab ipsis terminationibus liberis, ut est perspicuum, praesertim in nostris principiis, qui dicimus, neque ab ipsi personalitatibus naturam divinam formaliter perfici, cum tamen sint in se magnae perfectionis physice».

⁴⁵ *Ibi*, disp. 6, cap. 2, p. 289a, n. 5: «In creatis admitti posse requiri ad honestatem moralem libertatem ad inaequales actus et diversam esse rationem in Deo. Quia honestas moralis consistit in conformitate libera cum ultimo fine eligente seu propendente in unam partem electionis faciendae potius, quam in reliquam. Haec conformitas est duplex. Alia per identitatem, cum ipsa electione et propensione ultimi finis, alia per obedientiam et subiectionem, qua quis libere conformatur ultimo fini suadenti, aut dissuadenti aliquid, seu praecipienti, aut consulenti suasionem, aut dissuasionem antecedente ipsam liberam conformitatem. [...] In creatis sola est conformitas secundi generis, cum enim creatura non sit ultimus finis, eius electio non est idem cum electione, qua ultimus finis eligit, quare necesse est, ut antequam eligat sit definitum utra pars electionis sit melior. Illa enim est melior quam Deus suadet, illa deterior, quam dissuadet. [...] At Deus non potest hortari ad aliquid quasi ad melius, nisi id re vera sit melius, imo ipsa suasio divina illud reddit tale».

bene, di modo che, in forza di quello, la volontà possa acquietarsi e dilettersi una volta ottenuto il bene, oppure muoversi, nel caso non lo ottenga, attraverso la posizione di fini intermedi e di desideri inquieti e faticosi, fino a quando non si giunga al termine ultimo della sforzo⁴⁶.

La natura del fine, come si può agevolmente inferire, è quella di muovere, laddove il muovere e l'essere mosso, come del resto già sappiamo, possono essere assunti in un significato molto ampio a indicare anche l'atto vitale increato. La dimostrazione di questo assunto è piuttosto chiara. Qualsiasi amore scaturisce dall'atto di conoscenza in quanto questo è causa effettiva e dirigente. Nel caso di Dio l'amore proviene dall'atto di conoscenza come da un potenza di sufficienza, in quanto è identico a quell'atto di conoscenza che è *a se*. L'amore proviene, dunque, dall'atto di conoscenza come da un movente. Ora, se tutto ciò è vero, occorre notare che l'amore non può provenire dall'atto di conoscenza senza che scaturisca anche dal fine come da qualcosa che muove. Non può accadere, infatti, che si parli di una mozione dell'atto di conoscenza e che essa non sia attribuita al fine. Ogni fine, infatti, è oggetto motivo. Dunque, l'atto di conoscenza e il fine muovono entrambi. Inoltre, occorre considerare che il fine non è necessariamente causa finale dello stesso amore. Nel caso di Dio l'atto di conoscenza non precede l'amore increato per una priorità reale e nemmeno per una priorità virtuale intrinseca⁴⁷. Fine e causa finale non sono lo stesso. Per Dio il fine non è causa, poiché di ciò che è increato non si dà una causa. In Dio l'atto di conoscenza, l'amore e il fine sono in fondo lo stesso. Solo tenendo conto di questa premessa si può continuare a parlare dell'amore come scaturente dall'atto di conoscenza e dal fine come reciprocamente coincidenti. Il

⁴⁶ *Ibi*, disp. 4, cap. 1, p. 270a, n. 2: «Dico ergo brevissime [...] amari aliquid gratia sui et propter se, ac proinde tanquam finem, nihil est aliud quam ferri amantem in boum, tanquam in id quo obtento delectetur et quiscat, quo nondum adepto, in ipsum moveatur, desideret aut de eius absentia doleat. Hoc enim est finem esse centrum ponderis amantis et terminum motus amatorii. Ut definitionem melius intelligas observa in voluntate esse triplicem affectum erga bonum: alium quem vocamus quietem et delectationem atque otians animi affectum; alium quem vocamus anxium, sollicitum inquietum, negotiosum, et uno verbo, desiderium [...]; alium quo ita afficitur voluntas erga bonum, ut vi ipsius quiescat et delectetur, si bonum obtineat; si non obtineat, ad ipsum moveatur per positionem mediorum et desideria inquieta et negotiantia, donec ad ultimum negotii terminum perveniatur».

⁴⁷ *Ibi*, disp. 4, a. 2, cap. 1, p. 271b, n. 11: «De ratione cuiusvis finis esse movere; non autem esse causam finalem. Movere, inquam, prout movere et moveri latissime sumuntur etiam pro actu vitali increato. Et ratio est aperta, quia quilibet amor est a cognitione tanquam a causa effectiva et dirigente, vel tanquam a potentia sufficientiae, quatenus est idem cum cognitione, quae est a se [...]. Est igitur a cognitione tanquam a movente. At non potest esse a cognitione ut movente, quin eo ipso sit a fine tanquam a movente. Fieri enim non potest, ut motio cognitionis non tribuatur praecipue fini. Omnis ergo finis est obiectum motivuum; non vero est necessario causa finalis ipsius amoris, quia amorem increatum non antecedit prioritate reali, imo nec virtuali intrinseca cognitio».

fine, poi, è sempre qualcosa che muove e, come sappiamo, anche in Dio si può parlare di moto, anche se in un senso diverso dal divenire.

Tuttavia, per Dio si può parlare anche di quiete. Questa non si distingue dalla *Deitas*, nemmeno virtualmente intrinsecamente. Come la *Deitas* è ragione stessa della propria esistenza (*ratio quare Deitas se ipsam habet existentem*), così è anche la ragione del proprio stare in quiete in modo pienissimo⁴⁸.

La *Deitas* è il termine che acquieta l'amore divino, poiché l'Essenza divina è il bene sufficiente di se stessa. Essa non necessita di nulla di diverso da lei. Diversamente, la bontà increata non sarebbe per Dio l'unica bontà e l'unica fonte di diletto, ma lo sarebbe l'aggregato di Dio e della creatura. In questo modo, Dio non sarebbe perfettamente libero rispetto all'esistenza e alla non esistenza della creatura. La libertà di Dio verso la l'esistenza e la non esistenza della creatura gli consente di essere l'unica e perfetta fonte del proprio diletto⁴⁹.

Se l'Essenza divina non fosse sufficiente all'amore divino, nient'altro potrebbe esserlo. Soltanto l'Essenza divina equivale a tutte le cose e anche all'aggregato risultante da se stessa e dalle creature, per via della propria eminenza, grazie alla quale contiene tutto. Tutto ciò che l'Essenza divina possiede è sommamente perfetto e qualsiasi cosa le manchi è un'imperfezione⁵⁰.

L'Essenza divina rivolge il proprio amore essenziale verso se stessa, come un fine adeguato capace di muovere in modo completo l'amore divino, senza bisogno di un'ulteriore causa finale. Come Dio, in ragione di se stesso, è *a se*, così, in ragione di se stesso, esclude ogni dipendenza da una causa finale. Questa, infatti, dovrebbe esercitare l'amore mediante l'atto di conoscenza, il quale precede la causa finale nel genere della causa efficiente. L'Essenza divina è, dunque, anche in questo caso, una potenza di

⁴⁸ *Ibi* disp. 4, a. 2, cap. 3, p. 272a, n. 14: «Quies divini amoris non est distincta virtualiter intrinsece ab ipsa Deitate, tota enim perfectio amoris divini [...] est idem virtualiter intrinsece cum Deitate. Sicut ergo ratio quare Deitas se ipsam habet existentem, est ipsa Deitas sola, ita etiam ratio quare ipsa plenissime sit quiescens, est ipsa Deitas, non alia».

⁴⁹ *Ibi*, p. 272a, n. 16: «Probatur secundo, bonitas divinae essentiae est bonum perfecte sufficiens amori divino. Ergo ipsa est terminus quietis amoris divini, [...] in primis independenter a creaturis Deitas est bonitas sufficiens. Alioqui illis ad perfectam suam voluntatem indigeret et ex quadam concupiscentia eas quaereret sibi. Deinde neque bonitas increata sola esset Deo tam bona et delectabilis, quam Deitas et creatura simul. Tandem neque Deus vi amoris essentialis quo suam bonitatem increatam amat maneret perfecte liber ad existentiam et non existentiam creaturae. Cum tamen ita maneat liber ut sive illae existant sive non existant retineat totam suam delectationis perfectionem».

⁵⁰ *Ibi*, p. 273a, n. 19: «Si non sufficit essentia divina nihil sufficit divino amori, quia essentia sola aequivalet omnibus, etiam aggregato ex ipsa et coeteris resultanti propter eminentiam qua omnia continet et quia quicquid ipsam habet est summe perfectum, quod de nullo alio dici potest».

sufficienza (*potentia sufficientiae*), poiché non necessita in alcun modo dell'altro da sé ed è del tutto a causa di sé (*propter se*), come a causa di un bene che attira (*bonum alliciens*)⁵¹. Questa dottrina, spiega Pérez, trova tra i suoi sostenitori Agostino, ma anche tutta la tradizione scolastica, a partire da Pietro Lombardo⁵².

Riassumendo si può dire che, contrariamente alle creature, il fine ultimo di Dio è, dunque, Dio stesso. Mentre le creature, per giungere al fine ultimo, desiderano anche fini intermedi e sperimentano la mancanza di un bene che le acquieti totalmente, Dio è in eternamente in quieste, in virtù del suo moto intrinseco vitale per il quale ama se stesso. Ciò significa che anche la libertà e l'onestà morale delle creature è diversa dalla libertà divina. La prima esige una libertà che è aperta verso il meglio, cioè il consigliabile (*suadibile*), e insieme verso ciò che è meno buono. Al contrario, nel caso della libertà divina, la scelta è sempre conforme per identità con la scelta del fine ultimo. Per questo l'onestà morale divina non esige una ragione antecedente la quale orienti verso una parte della scelta e non verso l'altra. Certo, a Dio si può chiedere qualcosa, ma non lo si può consigliare, e d'altra parte Dio non è nemmeno in grado di consigliare se stesso prima di compiere una scelta, poiché nessuna delle due parti della scelta è migliore in senso assoluto, sebbene una delle due possa risultare migliore per la creatura e possa essere oggetto di richiesta da parte di questa⁵³. Il Dio che emerge dal pensiero metafisico pereziano è un Dio che rende possibile la preghiera da parte dell'uomo, nei termini del *fiat voluntas tua*.

⁵¹ *Ibi*, , pp. 273b-274a, n. 24: «Amor primarius essentialis divinus se ipsum, id est divinam essentiam [...] respicit ut finem adaequatum. Est enim [...] finis adaequatus illud bonum amatum, cuius vi excluditur indigentia omnis alterius causae finalis. At ille amor sola sua vi excludit hanc indigentiam. Nam sicut ratione sui est a se, ita ratione sui excludit omnem dependentiam a causa finali. Haec enim non potest suam finale causalitatem exercere circa amorem, nisi media cognitione, quae in genere efficientis praecedat ipsam [...]. Sicut ergo, quia essentia divina, ac proinde amor essentialis divinus ratione sui excludit omnem indigentiam causae efficientis, dicitur esse penitus a se, tanquam a potentia sufficientiae, ita quia ratione sui excludit omnem indigentiam causae finalis, dicitur esse penitus propter se, tanquam propter bonum alliciens».

⁵² *Ibi*, p. 273b, n. 23: «Solam Deitatem ut distinctam a personalitatibus et aliis praedicatis esse obiectum formale motivum et finem omnis divini amoris: vera est sententia – Haec conclusio creaturas manifeste excludit quas mirum est aliquem non exclusisse, cum sententia negans eas a Deo propter ipsas amari in ipso limine theologiae doceatur ex Augustino a Magistro, quem sequuti sunt coeteri Scholastici in I dist.».

⁵³ *Ibi*, disp. 6, cap. 2, p. 289a, n. 5: «Ergo libertas creaturae et honestas moralis exigit libertatem ad melius, idest suadibile et ad minus bonum. Secus est dicendum de divina libertate, cuius electio est conformis electioni ultimi finis per identitatem, non per obedientiam. Quare honestas moralis divina non exigit rationem antecedentem, quae praeferat unam partem alteri. Unde dit, quamvis possimus a Deo petere aliquid, non posse nos quidquam illi suadere, imo neque se ipsum sibi suadere posse ante factam electionem, quia neutra pars est melior absolute, quamvis quia altera pars potest esse melior creaturae, possit esse petitionis materia».

Appare abbastanza chiaro che la scelta del fine ultimo con la quale si identifica la scelta divina non è altro che lo stesso scegliersi di Dio, il quale fine ultimo a se stesso. Quando Dio sceglie, lo fa nell'orizzonte del fine ultimo, ovvero sceglie Dio. Il male morale non può dunque essere scelto da Dio, ma nemmeno qualcosa che sia meno del fine ultimo, ovvero che sia meno perfetto di Dio⁵⁴. Ciò che si oppone a Dio è, infatti, irrimediabilmente qualcosa di male, essendo contrario a Dio e al fine di qualunque natura razionale. La *sinderesi* deve essere interpretata concretamente in questo modo. Il generico "bene da fare" nella sua concretezza è sempre Dio, al quale il male si oppone irrimediabilmente. Non ha senso, dunque, dire che chi compie una scelta buona o cattiva non sempre è consapevole di scegliere rispettivamente in ordine o meno al fine ultimo. Scegliere il male è sempre opporsi a Dio, mentre scegliere qualcosa di buono è sempre scegliere anche Dio⁵⁵.

Pérez precisa che la *sinderesi* ha come oggetto quella verità eterna per la quale è sempre vero che il male formale è da fuggire. Tale verità è la verità di qualunque legge eterna. È legge quella forza che induce la natura razionale a compiere qualcosa e a fuggire qualcos'altro. Chiunque peccati, sostiene il gesuita navarrino, si considera e si sente in debito. Attraverso questo sentimento è indotto da quella verità a lasciare il male e a scegliere il bene. Ogni natura razionale sente la legge eterna. Soltanto la legge, infatti, lega l'uomo e nient'altro è legge, se non quella forma per la quale l'uomo è così costretto a tal punto che, se l'avversa, pecca⁵⁶.

⁵⁴ *Ibi*, p. 289b, n. 7: «Deus nullum habet finem ultimum sui etiam negative praeter se ipsum. Et intelligi debet malum morale ut oppositum omnibus naturis rationalibus et fini ipsarum, ac proinde ut oppositum dini Dei. Malum enim morale est quod ab omnibus et semper est fugiendum et nunquam amandum, ac proinde quod est contrarium fini cuiuslibet naturae rationalis. Tali autem finis solus est Deus et finis simpliciter ultimus».

⁵⁵ *Ibi*, p. 289b, n. 6: «Obiicies contra hanc solutionem, bonitatem et malitiam moralem non sumi ex ordine ad ultimum finem, multi enim peccant aut recte agunt sine consideratione ultimi finis. Respondeo omnes qui peccant aut recte agunt cogitare actu de ultimo fine et huius aliqua notio involvitur in quolibet rationis rectae dictamine dictante aliquid esse fugiendum aut sequendum. Hoc enim ipsum est dicere aliquid esse malum aut bonum absolute et simpliciter. Dicere autem aliquid esse malum simpliciter, est dicere esse praecipue contrarium alicui fini, cuius contrarium est malum simpliciter. At esse finem cui praecipue opponitur malum simpliciter est esse Deum et esse ultimum finem. Solus enim Deus est cui praecipue opponitur malum simpliciter, malum enim simpliciter (idest illud quod semper est fugiendum et nunquam ab illo amandum) est disconveniens non huius aut illi naturae rationali, sed cuilibet naturae rationali, ita ut omnis natura rationalis illud debeat non amare, sed odisse. [...] Finis ergo cui opponitur malum moralem, hoc est malum simpliciter est finis non huius aut illius naturae rationalis, sed omnium. At finis omnium naturarum rationalium est solus Deus. Deus enim caeterorum est finis praecipuus et sui unicus, neque enim Deus aliud praeter se respicere ut suum finem potest».

⁵⁶ *Ibi*, p. 290b, n. 12: «Omnes qui peccant cogitare actu suam malitiam esse contra synderesim, quae dicit malum esse fugiendum et bonum esse sequendum. Synderesis autem habet pro obiecto aeternam illam veritatem, qua semper est verum malum formale semper esse et ab omnibus fugiendum. Talis autem

La necessità che Dio ha di scegliere ciò che è più consentaneo con il fine ultimo è la stessa libertà libera dalla necessità antecedente e non una libertà di indifferenza in senso ockhamista. Dio non è necessitato verso ciò che è confacente con il fine ultimo per una necessità che provenga da altro, ma a partire dalla sua stessa essenza, cioè dall'amore di sé e dall'amore di ogni cosa onesta. Questo amore per ciò che è onesto lo si può imputare a Dio, in quanto egli è libero dalla necessità che proviene da qualcosa che lo preceda, poiché questo qualcosa che dovrebbe precederlo non può esistere. In quanto, poi, l'amore di ogni bene morale è comunicato all'atto libero come esistente in sé, allora si considera l'atto come libero per una libertà di indifferenza⁵⁷, poiché gli atti liberi non sono uno più perfetto dell'altro, ma sono equivalenti.

Mentre, per la libertà umana, non è sufficiente la libertà verso atti uguali, in Dio la necessità di scegliere tra atti uguali è libera dalla necessità antecedente distinta per sua natura dalla stessa scelta. Negli uomini la necessità di scegliere tra atti uguali non è libera dalla necessità antecedente, poiché sorge da un altro principio, al quale deve essere imputata⁵⁸.

Quanto alla uguaglianza morale tra diversi atti liberi opposti, Pérez sostiene che certamente l'atto di creare il mondo, dal punto di vista fisico (*physice*), possiede una superiorità maggiore rispetto all'atto per il quale Dio non crea il mondo. Quest'ultimo atto, infatti, non ha alcun effetto. Pérez, dunque, riconosce che l'atto creatore prevede un incremento ontologico, ma un incremento nella perfezione complessiva⁵⁹.

In altri termini, Pérez riconosce che dal punto di vista quantitativo l'aggregato formato da Dio e dalle creature è maggiore rispetto a Dio. Tuttavia, Dio è meglio,

veritas est veritas cuiusdam legis aeternae, cuius enim est nisi legis aut certe quasi legis habere vim, ut aliquid sit faciendum aut non sit faciendum inducendo debitum proprium naturae rationalis? Confirmatur responsio, quicumque paccat, considerat et sentit se esse obligatum debito inducto ab illa veritate ad reliquendum malum et eligendum bonum. Ergo sentit legem aeternam. Lex enim sola ligat hominem, imo nihil aliud est lex, nisi vis illa qua homo ita costringitur, ut si adversetur ipsi, peccet».

⁵⁷ *Ibi*, p. 291b, n. 14: «Illam ipsa necessitatem Deo imputari tanquam ipsi liberam libertate a necessitate antecedente, neque enim Deus illam necessitatem habet aliunde, quam ex sua essentia, idest ex sui amore et amore omnis honesti. Hic amor omnis honesti imputatur Deo secundum se, ut quid liberum libertate a necessitate antecedente. Quatenus autem communicatus actui libero ut esistenti in se imputatur ut liber libertate indifferetiae».

⁵⁸ *Ibidem*: «In humanis non sufficiat libertas ad actus aequales, sicut in Deo, quia in Deo ipsa necessitas eligendi inter actus aequales est libera a necessitate antecedente distincta ex natura rei ab ipsa electione. In humanis necessitas eligendi inter actus aequales non est libera ab hac necessitate et ortum habet ex alio principio, cui debet imputari».

⁵⁹ *Ibi*, disp. 6, cap. 3, p. 292a, n. 17: «Obiicies secundo contra nostram praecipuam assertionem, non posse actum liberum nihil creandi esse aequalis honestatis cum actu producendi hunc mundum et operandi mysterium Incarnationis. Hic enim praestantiorum effectum habet. Respondeo hunc habere praestantiorum effectum physice».

ovvero è più perfetto di quell'aggregato⁶⁰. Dal punto di vista morale (*moraliter loquendo*), non c'è alcuna superiorità di un atto libero sull'altro e nemmeno una maggiore stimabilità dell'uno sull'altro⁶¹. La stima, e quindi la superiorità morale, non deriva dal fatto che qualcuno faccia qualcosa di esterno a lui, ma dall'agire interiormente. Dio non agisce meno bene quando non produce qualcosa esternamente, rispetto a quando lo fa. La vita di Dio è sempre infinitamente perfetta, in qualunque modo Egli agisca, e tale vita è la divinità stessa. Se anche Dio non creasse il mondo, non sarebbe comunque ozioso, poiché continuerebbe a condurre una vita infinita per un'azione infinita, attribuendo a se stesso, per propria virtù, la divinità⁶². Si è già detto che Pérez è solito utilizzare, in senso negativo, espressioni che possono far pensare a un Dio *causa sui*, ma queste vanno interpretate in modo corretto. Pérez intende dire semplicemente che Dio non ha una causa di sé, e nemmeno vi è qualcosa che lo preceda conferendogli l'Essenza divina.

Ora, si potrebbe obiettare che la vita che Dio conduce sia una vita, non libera, ma necessaria. Pérez risponde coerentemente con quanto abbiamo espresso precedentemente riguardo alla libertà divina. Questa, infatti, è libertà dalla necessità antecedente, anche se non è libertà nel senso della libertà di indifferenza che caratterizza Dio nel rapporto con i suoi atti liberi. Soltanto se si considera la vita divina in quanto è comunicata all'atto libero esistente in sé, allora si può dire che nella natura dell'atto libero è inclusa la libertà di indifferenza e la moralità. Soltanto quando si prende in considerazione l'atto libero esistente in sé, allora si attribuisce a Dio, non soltanto la libertà dalla necessità antecedente, ma anche la libertà di indifferenza (*libertas indifferentiae*), come quando, ad esempio, si ipotizzi la situazione nella quale Dio non vuole creare qualche cosa per una terminazione di nolizione esistente in sé. In questo caso è presente, non soltanto la libertà dalla necessità antecedente, ma anche la libertà

⁶⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 4, cap. 2, op. cit., OP II, p. 353a, n. 31: «Sicut aggregatum ex Deo et creatura est quidem maior quidam numerus rerum, quam Deus solus, non tamen est melius, imo Deus secundum se est quid melius».

⁶¹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 6, cap. 3, op. cit., OP I, p. 292a, n. 17: «Ille enim nullum habet, sed non moraliter loquendo et iuxta prudentum aestimationem».

⁶² *Ibidem*: «Itaque Deus quamvis mundum non faceret, non esset otiosus, nam actione infinita vitam ageret infinitam et sibi ipsi virtute propria divinitatem tribueret».

elettiva (*electiva*) o di indifferenza⁶³, che tuttavia non va intesa come una libertà di indifferenza nel senso in cui Ockham ha inteso tale libertà.

Se Dio decidesse di non creare il mondo, non per questo non tenderebbe in alcun bene. Dio, infatti, è buono quanto lo sono Dio e la creatura presi insieme. Quindi, se Dio non creasse alcunché, attraverso un atto di nolizione, otterrebbe il risultato di esistere Egli solo; ma questo non vorrebbe dire un tendere in e un ottenere qualche cosa di meno buono, rispetto alla situazione nella quale Dio voglia creare l'altro da sé⁶⁴.

Chiedersi, quindi, se Dio possa scegliere un atto meno onesto rispetto a un atto più onesto è una domanda mal posta. Non esiste, secondo Pérez, un atto moralmente più onesto di un altro, tra quelli che Dio può compiere. La necessità morale verso il meglio è, dunque, da considerare anche come necessità metafisica, laddove si precisi che la necessità verso il meglio è la necessità che Dio ha verso se stesso.

Questa prima necessità verso il meglio, dev'essere distinta da una seconda necessità verso il meglio, poiché Dio ha anche una qualche necessità *ex suppositione*. Ad esempio, Dio è necessitato, a partire dalla supposizione della produzione dell'universo, a fare ciò che è meglio per l'universo, e non ciò che è meglio quanto alla bontà morale della scelta. A partire da quella supposizione, occorre dire, secondo Pérez, che Dio compie sempre ciò che è più conveniente alla natura e non ciò che è meglio in tutti i casi (*utcumque*). Lo stesso vale per l'ordine soprannaturale. Insomma, Dio fa sempre ciò che le cose esigono⁶⁵.

Dio, dunque – questa la terza asserzione pereziana sulla necessità di Dio verso il meglio –, non ha una necessità metafisica o morale in senso assoluto (*necessitas*

⁶³ *Ibi*, p. 292b, n. 18: «Sed dices, hanc vitam Deum non agere libere, sed necessario. Respondeo agere libere libertate a necessitate antecedente, quamvis eam non agat libere libertate indifferentiae, nisi loquamur de ipsa vita ut communicata actui libero in se esistenti, qua ratione iam includit libertatem indifferentiae et moralitatem. Quare tunc non solum imputatur ipsi Deo quod sit Deus tanquam liber a necessitate antecedente, sed etiam imputatur ipsi, quod illa terminatio nolitionis quidquam creandi, ut in se existens sit Deus tanquam liber libertate indifferentiae et electiva».

⁶⁴ *Ibi*, p. 292b, n. 19: «Obiicies tertio, non posse Deum intendere tantum bonum per actum nihil producendi mundum imo per illum actum videtur intendere bonum. Respondeo, Deum solum esse tantum bonum quantum est Deus et creatura simul. Cum igitur per actum nolendi quidquam creare, hoc Deus assequatur, ut ipse solus existat. Pater per illum actum, non minus bonum intendi et obtineri a Deo, quam per alterum».

⁶⁵ *Ibi*, disp. 6, cap. 5, p. 297a, n. 44: «Deum habere aliquam necessitatem ex suppositione productionis universi ad faciendum id quod est melius respectu universi, non quia sit melius quoad honestatem electionis, neque quia est melius utcumque, sed quia ita est convenientius naturae, ut oppositum sit disconveniens. Eadem ratione dicendum est in ordine supernaturali facere Deum id quod ita est conveniens ordini supernaturali, ut oppositum sit disconveniens. Et in summa semper Deus facit id quod res exigunt».

metaphysica aut moralis absolute) a creare il meglio e nemmeno verso l'Incarnazione o verso la produzione di una qualche ente soprannaturale. Ogni ente, infatti, la cui produzione è necessaria moralmente possiede, prima di esistere, una qualche determinazione ad esistere in ragione della quale è più probabile la sua esistenza rispetto alla sua non esistenza. Ma nessun ente soprannaturale rispetta questa condizione⁶⁶.

Se, infatti, l'esistenza dell'Incarnazione fosse di per sé più probabile rispetto alla sua non esistenza, sarebbe più probabile o rispetto all'intelletto divino o rispetto all'intelletto angelico, o rispetto all'intelletto umano. Non potrebbe esserlo rispetto all'intelletto divino, poiché Dio non può giudicare alcunché come probabile, ma o non giudica o giudica per evidenza metafisica. Nemmeno il secondo caso è plausibile. Si può dire, invece, che qualcosa è probabile per noi. Ogni intelletto creato, infatti, giudica in modo evidente per un'evidenza fisica, come nel caso in cui si giudichi che non vi è alcun ente soprannaturale sotto gli accidenti del pane consacrato o che nessun corpo possa stare in due luoghi contemporaneamente. Non vi sono possibilità per noi di dire che l'esistenza di un ente soprannaturale è più probabile della sua non esistenza. Allo stesso modo, non si può dire nemmeno che l'esistenza dell'ente soprannaturale sia necessaria moralmente. Sarebbe, infatti, più ragionevole dire che la sua non esistenza è necessaria naturalmente, ovvero fisicamente, cioè più che moralmente. L'ente soprannaturale è ciò che risulta naturalmente impossibile e incredibile per le forze della semplice natura⁶⁷.

La quarta asserzione afferma che Dio non ha alcuna necessità verso un universo creato che sia ottimo, poiché, come si è detto precedentemente non ha, ad esempio,

⁶⁶ *Ibi*, p. 297b, n. 45: «Dico tertio Deus nullam habet necessitatem metaphysicam aut moralem absolute, et sine ulla facta suppositione ad Incarnationem aut ad productionem alicuius entis supernaturalis. [...] Omne ens cuius productio est necessaria moraliter, habet antequam existat aliquam determinationem ad existendum, ratione cuius probabilius est extitutum, quam non extitutum sed nullum ens supernaturale est huiusmodi».

⁶⁷ *Ibidem*: «Si existentia Incarnationis secundum se esset probabilior, quam non existentia vel esset probabilior respectu intellectus divini vel respectu intellectus angelici et humani. Non primum, quia intellectus divinus nihil potest probabiliter iudicare, sed vel non iudicat vel iudicat evidenter metaphysice. Potest quidem dicere aliquid esse probabile nobis, non tamen sibi esse probabile. Sed neque secundum dici potest. Intellectus enim humanus et quilibet creatus potius evidenter evidentia physica iudicat nullum ens supernaturale existere, sicut evidenter iudicamus, sub quibuslibet eccidentibus panis later substantiam panis et nullum corpus esse in duobus locis. Nulla ergo ratione dici potest existentiam entis supernaturalis esse secundum se nobis rprobabiliorem, quam non existentiam. Ergo neque dici potest esse necessariam moraliter. Potius enim eius non existentia est necessaria naturaliter, idest plusquam moraliter, cum existentia sit naturaliter impossibilis et viribus naturae incredibilis».

alcuna necessità verso l'esistenza dell'unione ipostatica, ovvero verso l'Incarnazione che è evidentemente l'evento centrale della creazione⁶⁸.

Nella quinta asserzione Pérez sostiene che, quanto all'esercizio, Dio non ha alcuna necessità, anche morale, verso la produzione di un qualche universo. Una tale necessità potrebbe comportere la presenza di due elementi: 1) di una ragione che giudica che la scelta di produrre l'universo è migliore e 2) di un debito, per il quale diciamo che la produzione dell'universo è dovuta a Dio o alle creature. Il primo elemento è già stato rifiutato ampiamente da Pérez; ma anche il secondo risulta insostenibile. Dio, infatti, non manca di nulla, e dunque non si può dire che la produzione del mondo sia qualcosa che Dio debba a se stesso. Diversamente, la non produzione dell'universo dovrebbe essere considerata un male, e quindi qualcosa di assolutamente impossibile⁶⁹. D'altra parte, non si può dire nemmeno che la produzione dell'universo sia un debito verso le creature, infatti, prima di essere prodotte, non esistono e quindi ad esse nessuno deve alcunché. Se le creature non fossero prodotte, ad esse non verrebbe fatta alcuna violenza, poiché non sarebbero sottoponibili ad alcuna necessità. Come dice Dionigi Pseudo-Areopagita, alla creature non accadrebbe alcun male, se non fossero prodotte. Infatti, ogni male suppone un soggetto esistente, al quale sia dovuto il bene opposto⁷⁰.

Si può concedere che Dio abbia un'inclinazione verso la produzione di tipo affettivo (*inclinatio afficiens*), poiché la produzione del mondo è un bene amabile per propria natura. Dio è inclinato ad essa come verso un certo bene determinato. La non produzione, invece, non è un bene amabile di per sé, ma è piuttosto come una fuga dal male o da un difetto, poiché il mondo è sempre qualcosa di difettoso, in quanto contiene quanto meno la possibilità del peccato (*peccabilitas*) che si dà nelle creature razionali. Non si può parlare, tuttavia, di un'inclinazione determinante, per la quale Dio sia determinato verso la creazione del mondo, poiché questo comporterebbe il venir meno della libertà divina. L'amore porta Dio a prendersi cura delle creature, anche delle più

⁶⁸ *Ibi*, p. 298a, n. 47: «dico quarto Deus nullam habet necessitatem ad optimum universum creatum. Colligitur evidenter ex praecedenti assertione, quia nulam habet necessitatem ad unionem hypostaticam».

⁶⁹ *Ibi*, p. 298a, n. 48: «Dico quinto Deus quoad exercitium nullam habet necessitatem, etiam moralem ad productionem ullius universi. Patet assertio, quia hanc necessitatem solum posset afferre, vel ratio iudicans electionem productionem universi esse meliorem, vel debitum quo intelligamus productionem deberi ipsi Deo aut creaturis. Primum iam est refutatum, neque secundum dici potest, quia cum Deus nulla re indigeat, non potest dici sibi debere productionem mundi [...]. Sequeretur enim Deo esse malam non productionem, ac proinde penitus impossibilem».

⁷⁰ *Ibidem*: «Multo autem minus dici potest, creaturis deberi earum productionem, nam antequam producantur, non existunt. Ergo si non producantur nulla eis violentia sit, neque illis, ut recte Dionysius, ullum malum accidit. Nam omne malum supponit subiectum existens, cui debeatur oppositum bonum».

indegne di un re, come la mosca o il verme. È qualcosa di stupefacente, che compensa, precisa Pérez, il carattere regale dell'Essenza divina, che di per sé inclinerebbe Dio verso la non produzione del mondo⁷¹.

La sesta asserzione afferma che Dio ha una necessità per lo meno morale, quanto alla specificazione verso l'ottimo naturalmente possibile (*optimum naturaliter possibile*) rispetto all'universo. Ciò significa che Dio non può produrre qualche cosa, senza produrre un qualche universo di sostanze naturali che siano possibili in senso naturale e ottime. Se Dio negasse, per mezzo di un miracolo, una costituzione ottima dell'universo naturalmente possibile ad esso, non lo farebbe senza che questa negazione fosse in qualche modo compensata⁷².

Infine, la settima asserzione prevede che Dio, per lo meno quanto alla specificazione, abbia una qualche necessità verso la produzione di una totalità perfetta e completa e a sé sufficiente delle sostanze. Per totalità sufficiente e completa (*universitas sufficiens et completa*) si intende quella che non necessita di un'altra sostanza, la cui mancanza sarebbe un male per l'intero universo. Al mondo, spiega Pérez, è dovuto ciò che è dovuto. Da qui, si inferisce che Dio ha una necessità secondo specificazione (*necessitas quoad specificationem*) a produrre le creature razionali, poiché il mondo ne

⁷¹ *Ibidem*: «Sed dices Deus habet maiorem inclinationem ad productionem mundi, quam ad non productionem, nam per productionem communicat suam bonitatem, ergo habet aliquam necessitatem ad productionem. Distinguo antecedens, habet maiorem inclinationem afficientem, concedo; determinantem, nego. Dico habere maiorem inclinationem afficientem, quia productio mundi est bonum per se amabile. At Deus ad illam inclinatur tanquam ad tale bonum. Non productio mundi est bonum per se amabile, sed tanquam fuga mali, aut defectuum». Il mondo contiene sempre una certa indegnità che la maestà (*maiestas*) divina tenederebbe a fuggire, ma non la sua bontà. L'indegnità della creatura razionale alla quale la maestà divina non è consentanea è la sua peccabilità: *ibi*, p. 293a, n. 21: «creaturas habere defectus et de se non esse dignas, quibus Deus communicetur et hoc ipsum esse honestum obiectum, maiestatem divinam non demitti ad communicationem cum creatura. Nam ex eo quod existat creatura fit, ut non omnia existentia de quibus Deus curam gerat, sint omnino perfecta et sine defectu. Cum tamen ex eo quod nulla creatura existat sequatur nihil esse in rerum natura, quod non sit Deus et summe perfectum. Quare potius videtur prudentia inclinari, ut iudicet melius esse Deum nihil creare, ut ita servetur decorum Dei, cum non videatur admodum divinae maiestati dignum curam gerere formicae et vermiculi, non enim potest negari esse admiratione et stupore dignum quod Deus gerat curam muscam, imo et hominis et angeli. Quid enim hi sunt Deo comparati? [...] Quare hoc ipsum est a nobis solvendum, quomodo Deus honeste agat creando mundum, cum id videatur divinae maiestati contrarium? Respondeo fieri compensationem, propter bonitatem divinam, tanta est enim bonitas Dei, quanta maiestas. Maiestas petit ut nihil producat; bonitas ut producat. Cum ergo sint pares aequae bene Deus agat producendo et non producendo»; *ibi*, p. 293b, n. 21: «vilitas enim et indignitas creaturae rationalis consistit in eius peccabilitate praecipue, caeterarum autem rerum vilitas in eo quod serviant naturae peccabili».

⁷² *Ibi*, p. 298a, n. 49: «Dico sexto Deus habet necessitatem saltem moralem quoad specificationem ad optimum naturaliter possibile respectu universi, hoc est Deus non potest producere quidquam, quin producat aliquod universum substantiarum naturalium, cui tribuat optima ei naturaliter possibilis. Quod si per miraculum illi Deus neget optimam constitutionem naturalem ei possibilem, id non faciet sine compensatione».

ha bisogno. Lo stesso si dica per il fatto che Dio ha una necessità secondo specificazione a creare delle creature razionali che siano il “fine verso il quale” (*fine cui*) dell’universo. Dove vi sono delle creature razionali, infatti, le altre creature servono le prime⁷³.

Si inferisce, infine, un’altra conclusione. Le natura razionali di questo universo sono gli angeli e gli uomini. Quindi, il fine di questo universo è la repubblica composta dagli angeli e dagli uomini; e Dio è tenuto a fare tutto il meglio possibile in senso naturale per la natura angelica e per la natura umana. Tutte le cose sono disposte da Dio in modo più conveniente a questo scopo⁷⁴.

La dottrina pereziana della necessità di Dio verso l’ottimo non prevede che Dio sia necessitato a creare l’ottimo in senso assoluto, nel senso che non possa fare qualcosa di meglio, creando altre nature razionali – nel caso queste siano possibili – e diverse da quelle esistenti. Lo scopo vero di queste creature è che nell’universo non vi sia alcun vizio e che la costituzione del mondo, la disposizione delle nature razionali, che sono create di fatto e che costituiscono una perfetta repubblica, sia ottima, di modo che non ve ne sia una migliore possibile dal punto di vista naturale. Ogni perturbazione di questo ordine è un male e guasta l’armonia dell’universo⁷⁵.

Dopo questa lunga premessa è possibile introdurre la questione delle questioni, almeno considerando la fama di cui essa godrà da Leibniz in poi: questa costituzione del

⁷³ *Ibi*, p. 298b, n. 50: «Dico septimo Deu saltem quoad specificationem habet necessitatem quandam producendi universitatem substantiarum perfectam, et completam, sibi que sufficientem. Voco autem universitatem sufficientem et completam eam, quae non indiget alia substantia, cuius privatio esset mala respectu univiersi conditi. Assertio videtur esse manifesta, quia mundo debetur id quod debetur. Hinc infertur, Deum habere necessitatem quoad specificationem producendi creaturas rationales. [...] Infertur etiam, Deum habere necessitatem quandam quoad specificationem constituendi creaturas rationales tanquam finem *cui* universi. Ubi enim sunt naturae rationales, illis coeterae serviunt». La necessità, in questo contesto, viene detta “secondo specificazione” perché è una necessità che riguarda Dio in una specifica circostanza: quella in cui il mondo è stato creato e Dio non sarebbe Dio se non agisse per rendere all’universo creato ciò che gli è dovuto.

⁷⁴ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 6, cap. 5, op. cit., p. 298b, n. 51: «unde ulterius infertur, quia naturae rationales huius universi sunt angeli et homines, finem huius universi esse rempublicam compositam ex angelis et hominibus, Deumque proinde teneri ad faciendum id, quod est optimum naturaliter possibile respectu angelicae et humanae naturae, debuissetque ita omnia disponere, ut utriusque naturae essent convenientissima».

⁷⁵ *Ibidem*: «Non enim mens Patrum fuit, ut contendebat Didacus Ruiz, asserere Deum habere necessitatem ad faciendum optimum, ita ut non posset aliud melius fieri creando alias naturas rationales, si forte illae sunt possibles cum diversitate specifica ab existentibus. Sed eorum scopus fuit, nullum esse in hoc universo vitium et constitutionem mundi, dispositionemque naturarum rationalium, quae de facto sunt conditae, et perfectam rempublicam constituunt, esse optimam, qua nulla naturaliter possibilis est melior. Unde evidenter inferebant, si aliqua mutatio fieret, eo ipso fore deteriorem [...]. Idem ergo dico de mundo optime esse temperatum in ordine ad naturas rationales conditas. Quare vel livissima mutatione facta, necesse est illius corrumpi optimam harmoniam».

mondo e delle sostanze, che esistono *de facto* è ottima in senso assoluto tra quelle naturalmente possibili? Pérez ne parla come di una *quaestionem arduam quidem et nimis difficilem, sed scitu quidem dignissimam*. Ad essa è possibile rispondere parzialmente soltanto attraverso delle congetture. Si tratta di una questione difficilmente accessibile e che – Pérez confessa – *meum ingenium superat*⁷⁶.

Per completare la questione bisogna ammettere il presupposto per il quale non esistono altre sostanze. Si potrebbe, infatti, obiettare che Dio poteva creare un universo composto da sostanze che esistono *de facto* e da altri angeli superiori, che non sono *de facto*, che fossere creati da Dio e più perfetti di quelli creati *de facto*. In quel caso non soltanto tutto quell'universo sarebbe migliore dell'universo che esiste in atto, ma questo stesso universo di sostanze, esistente *de facto*, sarebbe parte di quell'universo migliore e si troverebbe in una condizione migliore⁷⁷.

Secondo Pérez, se si realizzasse un'ipotesi del genere, sarebbe probabile che questo universo, esistente *de facto*, non si troverebbe in una condizione migliore, ma peggiore. Si pensi – questo l'esempio pereziano – alla somma della Repubblica dei Veneti e ad altri popoli con quella repubblica diano vita ad una monarchia unitaria, nella quale il dominio non spetti alla stessa Repubblica dei Veneti. In questo caso, esisterebbe una qualche repubblica o un regno migliore di quello veneto, ma la Repubblica di Venezia non si troverebbe in una condizione migliore, ma piuttosto peggiore. Infatti, sarebbe costretta a servire quella monarchia e il bene di quella, tralasciando il proprio bene. Allo stesso modo, se si verificasse l'ipotesi di partenza, gli angeli che esistono *de facto* dovrebbero abbandonare il dominio facendo venir meno quella società; e gli angeli aggiunti in quella configurazione ipotetica non avrebbero un legame e una relazione con gli uomini come quella attuale⁷⁸.

⁷⁶ *Ibi*, p. 299a, n. 52: «Coeterum observari oportet, hic posse moveri quaestionem arduam quidem et nimis difficilem, sed scitu quidem dignissimam, cui nobis sufficiat facere satis per coniecturas. Nam res videtur nimium recondita et quae omnino meum ingenium superat. [...] Est autem quaestio. Utrum haec constitutio mundi et substantiarum quae de facto existunt, sit optima absolute inter naturaliter ipsi possibiles».

⁷⁷ *Ibidem*: «An solum ex suppositione, quod non existant aliae substantiae. Posset enim aliquis contendere potuisse Deum creare universum compositum ex substantiis, quae de facto existunt et aliis superioribus angelis, qui de facto non sunt a Deo creati et essent perfectiores creati de facto et in eo eventu non solum totum illud universum fore melius, quam quod actu existit, sed etiam hoc ipsum universum substantiarum, quod de facto existit et tunc esset pars illius praestantioris universi, melius se habiturum».

⁷⁸ *Ibi*, p. 299a, n. 53: «Respondeo tamen mihi probabile esse hoc universum quod de facto existit non se habiturum fuisse tunc melius, sed deterius. Sicut si ex republicam Venetorum et aliis fieret integra monarchia, in qua non imperaret ipsa respublica quaedam, seu regnum praestantius veneto, sed tamen ipsa veneta respublica non se haberet melius, sed fortasse deterius; cogeretur enim servire illi monarchiae

Ciò significa che, secondo il nostro autore, in quella configurazione ipotetica, l'universo che esiste *de facto*, non sarebbe perfetto e assoluto da tutti i punti di vista, poiché gli mancherebbe la perfezione che sarebbe garantita soltanto dalla presenza di altre sostanze. L'universo che esiste *de facto* non sarebbe più la miglior disposizione possibile in senso naturale, ovvero non sarebbe più perfettamente sufficiente. Questo esito andrebbe contro l'autorità dei Padri e contro l'opinione comune dei filosofi (*philosophantium*)⁷⁹. Il parametro per rispondere al problema della possibilità per Dio di creare un mondo migliore rispetto a quello attualmente esistente, è precisamente il mondo attuale. Immaginare ipotesi alternativo costringerebbe a ridurre il rango del mondo attuale mettendone in crisi la perfezione e completezza.

Dio, in quanto autore della natura, ha creato quelle creature necessarie alla costituzione di un universo a sé sufficiente. Se vi fossero meno creature di quelle esistenti, l'universo risulterebbe difettoso. Dove c'è la sufficienza non occorre operare alcunché. L'operare divino, quindi, agisce per rimuovere una qualche mancanza. In questo senso, una parte del nostro universo non sarebbe mai potuta diventare universo per conto proprio, come una parte dell'uomo, non può essere considerata uomo⁸⁰.

L'uomo è un microcosmo (*microcosmus*), cioè un mondo minore. L'universo e l'uomo conservano tra loro una qualche analogia e proporzione, in ragione della quale l'uomo, per propria natura, può in qualche modo misurare l'universo. Come una parte dell'uomo non può essere l'uomo perfetto, così una parte dell'universo non può essere l'universo perfetto⁸¹.

et bono illius, neglecto proprio, cum tamen modo sibi sufficiat, neque servire cogatur. Idem suspicor tunc fuisse eventurum, quia angeli qui de facto existunt, amitterent imperium, et illi alii cum hominibus non haberent tantam societatem et cognationem».

⁷⁹ *Ibidem*: «Et hanc mihi persuadeo suspicionem esse veram, quia alioqui universum, quod de facto existit, non esset perfectum et omnibus numeris absolutum, cum indigeret ad suam perfectionem meliorem et ad meliorem dispositionem naturaliter sibi possibilem aliis substantiis, quae nunc non existunt. Quare sibi non esset perfecte sufficiens, quod videtur esse contra mentem Patrum [...] et contra communem recte philosophantium sensum».

⁸⁰ *Ibi*, p. 299b, n. 54: «Deum ut authorem naturae non creasse, nisi eas creaturas, quae necessariae sunt ad constitutionem universi sibi sufficientis, quae enim ratio nos cogit asserere alias condidisse? Deinde reperimus rationem saltem congruentiae, quare operatio divina sistere debuerit in angelo, sine quo mutilum esset universum et quo condito iam esset sibi sufficiens. Experimento enim deprehendimus, semper authorem naturae operari attendendo ad aliquam rationem ingentiae, et ubi datur sufficientia, nihil ultra agere. Sicgnum ergo est ita esse conditum universum. Pars igitur huius universi non potuit esse universum, sicut neque pars hominis potuit esse homo, nisi forte mutilus aut mancus».

⁸¹ *Ibidem*: «Praesertim cum satis receptum sit, hominem esse microcosmum, id est mundum minorem, servant enim mundus et homo quamdam analogiam et proportionem, ratione cuius homo ex se potest quodammodo metiri universum. Sicut pars hominis non potuit esse homo perfectus, sed mancus aut mutilus, ita neque pars universi potuit esse universum perfectum».

Le parti di questo universo sono relate tra loro secondo una meravigliosa connessione (*mirabilis connexio*) che si perderebbe se fossero separate dal tutto. Se, poi, l'universo che esiste *de facto* fosse parte di un altro universo si troverebbe in una condizione peggiore, come già si è detto. Qualsiasi altro universo, dunque, è un tutto rispetto a questo universo esistente o qualcosa di simile. Non è possibile, dunque, alcun universo al di là di questo, nel quale tutte le parti si rapportino tra loro in modo ottimo. Soltanto questo universo in sé e nelle sue parti si trova in una situazione ottima⁸².

Dio deve produrre tutte le parti dell'universo che produsse *de facto*, non certamente in assoluto, ma per un debito condizionato, ovvero per un debito considerato rispetto al fine che Egli si è liberamente prefissato; ma tale fine è l'universo stesso che per propria natura si trova in una condizione ottima in sé e nelle sue parti. Tutte le parti sostanziali di questo mondo, poi, sono necessarie per perseguire tale fine⁸³. Non si tratta, dunque, di affermare che Dio debba produrre l'ottimo in assoluto, ma piuttosto l'ottimo relativamente all'universo esistente *de facto*. Dio si era prefisso un fine che è lo stesso universo creato e in quella cornice si iscrive il debito che Dio deve "saldare", non facendo mancare mai ciò che è dovuto all'universo esistente *de facto*. Sembra di capire che Pérez voglia affermare una necessità di Dio verso il meglio, come necessità di Dio a rimanere fedele a ciò che ha creato.

I Padri della Chiesa erano soliti dire che Dio opera sempre ciò che è più razionale. Ma questo termine "razionale" non deve essere inteso come un riferimento al fatto che Dio fa la scelta più onesta, ovvero più buona moralmente. Quel termine, piuttosto, dev'essere inteso nel senso di ciò che è più conforme alla ragione umana, la quale è abituata a collegare ciò che viene prima con ciò che viene dopo⁸⁴, e alla quale il disegno

⁸² *Ibi*, p. 299b, n. 55: «Quod autem hoc universum solum optime se habeat in se et in suis partibus, probatur. Nam credibile est hoc universum esse sicut hominem perfectum, in quo optime se haberent eius partes, quae separatae a toto deterius se haberent. Ergo partes huius universi deterius se haberent. Ergo partes huius universi deterius se haberent sine toto universo, propter quamdam illarum omnium mirabilem connexionem. Praeterea ipsum universum, quod de facto existit, deterius se haberet, si esset pars alterius universi, ut iam diximus. At quodlibet aliud universum est totum respectu huius aut similis. Nullum igitur est universum possibile praeter hoc, in quo eius omnes partes optime se haberent. Unice igitur hoc universum optime se habet in se et in suis partibus».

⁸³ *Ibi*, p. 300a, n. 57: «Debit enim Deus producere partes universi omnes, quas produxit de facto, non quidem absoluto; sed conditionato debito, quale est omne quod consideratur respectu finis libere intenti. Finis autem authoris naturae libere ab ipso intentus fuit universum ex natura sua optime se habens in se et in suis partibus, ad quem finem necessariae sunt omnes partes substantiales huius mundi».

⁸⁴ *Ibi*, p. 300a, n. 58: «Dicimus enim eos solum dixisse, Deum semper operari, quod est rationabilius, si hoc nomine intelligamus non id quod facit honestiorem electionem divinam, sed quod facit magis conformem rationi humanae colligenti posteriora ex prioribus».

si svela nel tempo collegando i diversi avvenimenti passati, presenti e futuri. D'altra parte, che Dio operi sempre cose ottime che sono tali prima della scelta libera di Dio è qualcosa che può essere sostenuto a patto che con il nome "ottimo" si intenda ciò che è ottimo in sé e nelle sue parti, secondo ciò che si è detto prima⁸⁵.

3.2. *L'ottimismo metafisico: alcune indicazioni dal De Incarnatione*

Il tema della necessità verso il meglio si intreccia con diverse questioni teologiche legate a una eventuale necessità, per l'universo, dell'Incarnazione divina. Noi non entreremo in questo dibattito particolarmente intricato. Ci limiteremo a far emergere da alcuni luoghi testuali del *De Incarnatione Verbi divini* quegli elementi che ci aiutano a far luce sulla libertà del Creatore.

Pérez sostiene, in linea peraltro con Tommaso d'Aquino, che Dio abbia diritto ad essere lodato come potrebbe esserlo un benefattore liberale (*benefactor liberalis*). Dio, infatti, produce e ci fa del bene, pur potendo non compiere nulla e pur potendo non fare del bene a nessuna creatura. Inoltre, Egli poteva anche tralasciare quelle cose che scelse tra un numero infinito, senza fare ad esse del bene. La cosa scelta per essere beneficata, in tanto in quanto è scelta, non tra migliaia, ma tra infinite cose, deve ringraziare infinitamente, specialmente per il fatto che Dio le fa del bene con un amore eterno e infinito. Il fatto che Dio continui a stare ugualmente bene sia nel caso in cui conferisca dei benefici alla creazione sia nel caso in cui non conferisca alcun beneficio, non diminuisce, ma piuttosto aumenta la lode verso la Sua liberalità. Questo, infatti, prova che Dio è libero, senza interesse e senza alcuna utilità per sé. L'uomo, invece, non può essere liberale in questo modo, ovvero senza che da un grande esercizio della liberalità non ne derivi un guadagno. È questo il motivo per il quale la nostra liberalità è assolutamente incomparabile con la liberalità divina⁸⁶.

⁸⁵ *Ibi*, p. 300b, n. 58: «Dicimus etiam operari semper optima, quae sunt talia ante liberam Dei electionem, si nomine optimi intelligamus id, quod est optimum in se et in sui partibus modo explicato».

⁸⁶ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 4, cap. 2, op. cit., OP II, p. 350a, n. 13: «Prima laudabilitas est laudabilitas benefactoris liberalis. Hanc habere Deum quando nobis benefacit est perspicuum quia potuit nihil producere et nulli creaturae benefacere et quando eligit inter infinitas quibus potuerat illa relicta benefacere. Quare electa ad beneficium tanquam electa non solum ex millibus, sed ex infinitis, infinitas gratias agere debet praesertim cum Deus benefaciat cum infinito et aeterno amore. Quod autem Deus aequè bene se habeat, sive conferat beneficia creationis, sive nullum beneficium conferat, non minuit, sed potius auget liberalitatis laudem. Hoc enim probat Deum esse liberum nullo lucro et nulla

D'altra parte, il gesuita navarrino distingue anche una lodabilità (*laudabilitas*) diversa da quella appena descritta che è assunta a partire dall'elezione dell'oggetto migliore, una volta posto nell'essere l'oggetto eleggibile. Questa lode sembra mancare a Dio, quando Egli non produce alcunché e quando sceglie di produrre un mondo meno buono rispetto a un mondo più buono che potrebbe comunque produrre. Tuttavia, precisa Pérez, si deve notare che l'Essenza divina è un qualche oggetto primo che è per propria natura migliore di qualunque oggetto creato, e di suo non possiede un'opposizione verso una qualche creatura che sia identificata con la stessa Essenza divina né può avere una negazione di opposizione verso una qualche creatura. Come a dire che la natura divina non è preordinata verso l'opposizione o verso la negazione di opposizione nei riguardi di una certa creatura. Se la sapienza divina detta che si deve produrre soltanto questo mondo, a quel punto la bontà divina acquisisce un'opposizione con tutto il resto e una connessione con questo mondo. Sia l'opposizione verso i mondi non creati sia la connessione con il mondo creato si identificano in modo sapientissimo con la stessa Essenza divina. Se, invece, la sapienza divina detta che niente è da produrre *ad extra*, a quel punto l'Essenza divina è opposta a tutte le creature. In questa opposizione tra Dio e le creature non si ravvisa nient'altro, se non il fatto che tale opposizione è costituita in modo sapiente, senza alcun errore e senza ignoranza. Questo dettame della sapienza divina è identico realmente e virtualmente con la scelta divina, mentre in noi il dettame della retta ragione si distingue dalla scelta e la precede⁸⁷. Di nuovo troviamo una dottrina già incontrata precedentemente. Sia che Dio non produca alcunché sia che produca qualcosa *ad extra*, abbandonando le altre creature, sceglie sempre il bene migliore rispetto al suo opposto. Se, infatti, Dio non producesse

utilitate sibi propositis, cum nos numquam possimus esse liberales in alios, quin ipsum liberalitatis exercitium magnum afferat nobis lucrum. [...] Atque haec est causa quare nostra liberalitas sit imperfecta et non comparabilis cum divina».

⁸⁷ *Ibi*, p. 350a-b, n. 14: «Secunda laudabilitas sumitur ex electione obiecti melioris obiecto posito elegibili. Hac laude primo aspectu videtur carere Deus, quando nihil producit et quando eligit producere mundum minus bonum quam esset alius, quem posset producere. Sed tamen notandum est pro responsione divinam essentiam esse obiectum quoddam primum ex se melius quolibet obiecto creato, sed secundum se neque habere oppositionem cum creatura identificata cum ipsa divina essentia, neque negationem oppositionis. Si enim divina sapientia dictet producendum esse hunc solum mundum, acquirit divina bonitas oppositionem cum reliquis et connexionem cum hoc utramque identificatam sapientissime cum ipsa divina essentia. Si autem dictet divina sapientia nihil esse producendum ad extra, fit essentia divina opposita omnibus creaturis. In hac autem oppositione ut recte intelligatur constituta, nihil attenditur aliud nisi quod sapientissime constituatur et sine ullo errore et sine ignorantia. Hoc dictamen divinae sapientiae est non solum realiter, sed virtualiter identificatum cum divina electione, cum tamen in nobis dictamen rectae rationis distinguatur ab electione, eamque praecedat».

alcunché, sceglierebbe se stesso come bene opposto a tutte le creature. In effetti, Dio è infinitamente migliore di tutte le creature. Se, invece, Dio scegliesse sé come opposto agli altri mondi e come non opposto a questo mondo, ma connesso con esso, si potrebbe dire allo stesso modo che Dio ha scelto il bene migliore rispetto al bene opposto. Infatti, i mondi che Dio ha lasciato per creare questo mondo non sono ugualmente buoni come Dio considerato nella sua connessione con questo mondo⁸⁸.

Dio è sempre migliore di qualunque mondo possibile, ed è anche più perfetto dell'aggregato formato da Dio e da qualunque mondo possibile. Qualunque cosa Dio scelga, sceglierà sempre il meglio. Se Dio scegliesse di non creare non preferirebbe se stesso come opposto al mondo rispetto a se stesso come connesso con il mondo, ma preferirebbe soltanto se stesso come opposto al mondo. Preferire l'uno all'altro realmente significa far sì che uno esista realmente piuttosto che l'altro o anche amare uno di più dell'altro. Dio, scegliendo sé come opposto al mondo, ovvero scegliendo la terminazione che impedisce ogni produzione *ad extra*, non fa sì che la terminazione opposta, identificata con Dio e connessa col mondo non esista realmente, ma fa soltanto in modo che tale terminazione non esista in senso denominativo. Su questo modo di esprimersi abbiamo già detto ampiamente. Pérez ricorda che le denominazioni libere divine intrinseche a Dio non possono differire tra loro realmente. La loro essenza è, infatti, Dio stesso⁸⁹.

Si potrebbe dire che le scelte che Dio non compie non cadono in una qualche latenza, ma permangono in virtù della loro essenza che è la stessa Essenza divina. A questo proposito, non si può dire che Dio ami di più la bontà o la perfezione di una terminazione rispetto all'altra, poiché quella perfezione è la stessa Essenza divina identificata con entrambe le terminazioni. Dio ama sempre ugualmente questa perfezione, cioè la ama in modo infinito. Tutta la preferenza divina cade su un oggetto

⁸⁸ *Ibi*, p. 351b, n. 15: «Deum sive nihil producat sive producat aliquid ad extra, relictis aliis creaturis, eligere semper bonum melius suo opposito. Si enim nihil producat, eligit se ut bonum oppositum omnibus creaturis. Constat autem evidenter Deum oppositum creaturis omnibus esse meliorem illis infinite. Si autem eligat se ut oppositum caeteris mundis et huic non oppositum, sed connexum cum ipso, iam dici potest eligere bonum melius opposito bono. Mundi enim reliqui non sunt aequae boni atque ipsa Deus, ut connexus cum hoc solo mundo».

⁸⁹ *Ibi*, p. 351b, n. 17: «Deum non praeferre seipsum ut oppositum mundo sibi ut connexo cum mundo, sed solum se praeferre ut oppositum mundo. Praeferre enim unum alteri realiter est facere ut unum existat realiter potius quam alterum, aut amare unum magis quam alterum. Deus autem eligendo se ut oppositum mundo seu terminationem impeditivam omnis productionis ad extra, non facit ut terminatio opposita identificata cum Deo et connexa cum mundo non existat realiter, sed solum ut non existat denominative. Iam enim saepe diximus denominationes liberas divinas intrinsecas non posse differre realiter».

rispetto a un altro oggetto e non su un atto divino rispetto a un altro atto divino. Dio, infatti, non sceglie di essere denominato da un atto rispetto a un altro atto, e la preferenza cade sull'oggetto di una terminazione, su un atto rispetto a un altro atto. Al contrario, in noi accade che quando scegliamo, non preferiamo soltanto un oggetto a un altro oggetto, ma anche un atto a un altro atto⁹⁰.

Ciò che Pérez distingue è la situazione umana da quella divina. In Dio la preferenza si rivolge soltanto agli oggetti degli atti liberi, ma non agli atti. Questo perché in Dio gli atti coincidono con la stessa Essenza divina e la preferenza può rivolgersi soltanto sull'oggetto sul quale gli atti terminano. In noi, al contrario, l'atto libero si distingue dall'essenza umana. Dunque, al momento della scelta, la preferenza si rivolge, non solo sull'oggetto dell'atto, ma anche sull'atto relativo all'oggetto.

In Dio la retta ragione che dirige la scelta divina in modo efficace e che preferisce un oggetto rispetto a un altro è libera in modo formalissimo ed è insieme identificata, anche in modo virtuale intrinseco, con lo stesso atto di elezione che dirige, non nel genere della causa efficiente, ma per così dire nel genere della causa formale, per un'identità assoluta (*identitas omnimoda*). La ragione che dirige la scelta si dice retta perché è per se stessa, è vera e dedotta in modo corretto, ovvero senza errore, senza ignoranza e a partire dalla conoscenza di una inclinazione naturale. Dio, infatti, a partire dalla conoscenza della sua bontà e della sua inclinazione naturale può formare sapientemente due dettami della ragione ugualmente perfetti. La ragione di ciò che si sta dicendo è la seguente. In Dio si possono ravvisare due tipi di sufficienza. Dio è autosufficiente e possiede una somma maestà, ma è anche sufficiente verso l'altro da sé, per via della sua somma benignità e liberalità, come anche per la sua ineffabile bontà ed essenza grazie alla quale fa del bene e crea. Se si considera la prima sufficienza e la maestà divina si può inferire il dettame che proibisce un progredire ulteriore dell'entrare in comunione da parte di Dio con l'altro da sé; mentre, a partire dal riconoscimento della propria bontà, liberalità e sufficienza verso l'altro da sé, Dio deduce il dettame che ordina un ulteriore progredire della comunione di sé con l'altro da sé. Questi dettami

⁹⁰ *Ibidem*: «Neque Deus bonitatem et perfectionem unius terminationis amat magis quam perfectionem terminationis alterius, quia perfectio illa est ipsa divina essentia identificata cum utraque terminatione. Et hanc perfectionem aequae semper amat, scilicet infinite. Itaque tota praelatio est unius obiecti ad aliud obiectum, non autem unius actus divini ad alium actum. Quod autem eligat potius denominari ab uno actu, quam ab altero, praelatio quidem est obiecti unius terminationis; non est autem praelatio actus ad actum [...]. In nobis quando eligimus, non solum obiectum obiecto praeferimus, sed actum actui».

sono costituiti in modo corretto e sono dotati di una tale nobiltà da potersi identificare con la stessa sapienza divina, che è la prima regola della bontà⁹¹.

Si tratta di quella dottrina della compensazione che era stata teorizzata nel *De voluntate Dei*. Se stiamo alla maestà e all'autosufficienza di Dio, dovremmo aspettarci che egli decida razionalmente di non creare il mondo; ma se guardiamo alla sua bontà, liberalità e capacità di essere sufficiente, supplendo all'insufficienza strutturale delle creature, ci possiamo senz'altro aspettare che Dio crei il mondo. In entrambi i casi, si tratta di due dettami veri che Dio porta in sé e che si identificano con la sua somma sapienza. Comunque vadano le cose, Dio agisce sempre facendo il meglio.

Dio sceglie sempre qualcosa di conforme alla propria ragione che dirige la scelta, e rifiuta qualcosa di difforme alla propria ragione. Quando Dio sceglie di non produrre alcunché, la produzione del mondo risulta difforme rispetto alla retta ragione divina, e quando, invece, Dio sceglie di produrre soltanto questo mondo e questa totalità di cose create, la totalità opposta a questa totalità risulta difforme dalla sua retta ragione e la stessa totalità prodotta è, invece, conforme alla ragione divina⁹².

La condizione divina è di una necessità che coincide con la scelta. La perfezione dell'atto libero, come si è detto in precedenza, coincide con l'essenza di Dio, la quale non proviene da altro, ma da se stessa. Non vi è, dunque, alcuna necessità che preceda Dio e lo determini alla scelta, ma Dio è a se stesso necessità di essere (*sibi est essendi*

⁹¹ *Ibi*, p. 351a-b, n. 21: «In Deo ipso ratio recta dirigens electionem divinam efficaciter et praeferens unum obiectum alteri est formalissime libera et identificata penitus, etiam virtualiter intrinsece, cum ipsa electione quam dirigit non in genere causae efficientis, sed quasi in genere causae formalis per identitatem omnimodam. [...] Ratio autem dirigens electionem dicitur recta per seipsam, quatenus est vera et recte deducta sine errore et ignorantia, ex cognitione naturalis inclinationis. Iam eutem diximus Deum ex cognitione suae bonitatis et naturalis inclinationis posse sapienter formare duo dictamina rationis aequae perfectae. Nam Deus ex una parte est sibi sufficiens et summae maiestati. Ex alia parte est sufficiens aliis et summae benignitatis et liberalitatis idque per indicibilem suam bonitatem et essentia. Ergo ex additione suae sufficientiae et maiestatis potuit inferre dictamen prohibens ulteriorem progressionem communionis sui et ex agnitione suae benignitatis et liberalitatis et sufficientiae ad alios potuit deducere dictamen ordinans ulteriorem sui communionem, quae dictamina per seipsa sunt recte constituta et tantae nobilitatis, ut identificentur cum ipsa divina sapientia, quae est prima regula bonitatis et morum».

⁹² *Ibi*, p. 351b, n. 21: «Fit omnem electionem divinam eligere aliquid rationi divinae dirigenti conformius, quam oppositum et reicere aliquid rationi difforme. Quando enim Deus eligit nihil producere, productio mundi est rationi rectae divinae difformis. Quando autem eligit producere hunc solum mundum et hanc universitatem rerum creaturarum, universitas alia opposita huic universitati, est suae rationi divinae conformis».

necessitas). Avviene in Dio qualcosa di meraviglioso: la sua perfezione è necessaria e assolutamente indefettibile, pur identificandosi realmente con la scelta (*electio*)⁹³.

A questo proposito, Pérez ha escluso categoricamente che Dio abbia una qualche necessità verso l'Incarnazione. Non ha una necessità metafisica e nemmeno una necessità fisica verso l'Incarnazione⁹⁴. Inoltre, è escluso che Dio abbia un qualche necessità morale verso l'Incarnazione. La necessità morale, precisa Pérez, ha a che fare con ciò che è dotato di una potenza verso gli opposti, ma è inclinato maggiormente verso uno dei due. Si pensi, ad esempio, al caso della madre, la quale ha una necessità morale di amare il figlio, poiché solitamente ama il figlio, mentre avviene raramente che non lo ami⁹⁵.

Pérez spiega che non è possibile che sia verificata la seguente proposizione: “Prima che Dio scelga qualcosa da fare”. È evidente che nessun intelletto creato può formare una tale proposizione, poiché quando l'intelletto creato formula quella proposizione qualcosa è già stato fatto da Dio; ma nemmeno Dio può formare una proposizione condizionale nella quale Egli stesso sia considerato come ipotesi. Ciò che si considera come ipotesi è ciò che si considera come qualcosa che può essere e non essere, o nella realtà o nel pensiero di colui che pensa o di colui che forma la proposizione⁹⁶; ma Dio non è qualcosa che può essere o non essere, in virtù della sua necessità essenziale. In questo senso, Dio non è necessitato in alcun modo a creare qualcosa piuttosto che qualcos'altro, poiché l'atto libero non aggiunge alcuna perfezione all'Essenza divina, come già sappiamo. Ciò non significa che Dio sia indifferente o libero rispetto al fatto

⁹³ *Ibi*, p. 351b, n. 22: «diximus enim saepe perfectionem actuum liberorum Dei esse ipsam essentiam divinam, quae non est ab alio, sed a se, ac proinde nulla necessitas ipsam praecedit, sed ipsa sibi est essendi necessitas. Hoc enim est admirabile in Deo, quod eius perfectio sit necessaria et penitus indefectibilis et tamen sit identificata realiter cum electione».

⁹⁴ *Ibi*, disp. 4, cap. 3, p. 355a, n. 1: «Dico primo Deum secundum se nullam habere metaphysicam necessitatem ad Incarnationem existentiam. [...]»; *Ibi*, p. 355a, n. 5: «Dico secundo: Deus non habet necessitatem physicam ad existentiam Incarnationis. [...] Deus potest libere producere mundum et nihil producere, idque propria virtute et a nullo alio emendicata».

⁹⁵ *Ibi*, p. 355a, n. 5: «Deus secundum se nullam habet necessitatem moralem ad productionem ullius creaturae, ac proinde neque ad Incarnationem. Probo assertionem, quia necessitas moralis consideratur in his, quae habent potentiam ad oppositum, ita tamen inclinatum ad unam partem, ut fundent propensionem conditionalem qualitatum, si hoc existit, existet alterum aut saltem fere semper existet. Veluti quando dicimus matrem necessario diligere moraliter filium, quia scilicet scimus raro eventurum., ut aliqua sit mater, quae filium non diligat».

⁹⁶ *Ibi*, p. 355a-b, n. 5: «De Deo secundum se prius quam decernat aliquid facere non potest verificari propositio. Nullus enim intellectus creatus potest formare hanc propositionem antequam quidquam faciat Deus, ut per se notum. Quando enim intellectus creatus propositionem format, iam est aliquid a Deo factum; sed neque Deus potest formare propositionem conditionalem, in qua Deus ipse consideretur ut hypothesis, quod enim consideratur ut hypothesis, consideratur tanquam potens esse et non esse, vel in re ipsa vel in opinione cogitantis et formantis propositionem».

che una certa formalità o terminazione libera esista o non esista. Certamente, l'atto libero non aggiunge un'ulteriore perfezione all'Essenza divina, ma ciò non comporta l'indifferenza di Dio verso atti liberi opposti. Questa indifferenza non può sussistere perché ogni predicato intrinseco a Dio è eterno ed esiste realmente e necessariamente. Dio è libero e indifferente rispetto al fatto che una qualche terminazione divina necessariamente esistente lo denomini come opposto o come connesso alla creatura⁹⁷.

Dio è la forma denominante di tutte le cose, ma che non può essere denominata da alcuno. La libertà o indifferenza divina consiste nel fatto che la terminazione libera non possa denominare Dio come volente o non volente la creatura, poiché in questo consiste rispettivamente l'essere connesso e il non essere connesso con la creatura. La libertà di indifferenza divina dev'essere interpretata in questo modo, come un'indipendenza assoluta dalla relazione con le creature attualmente esistenti e non come una assoluta indifferenza rispetto ai suoi atti liberi, poiché questi sono intrinseci a Dio e la loro essenza è la stessa Essenza divina. Se Dio fosse indifferente rispetto ai suoi atti liberi sarebbe indifferente innanzitutto verso se stesso.

Il tema della creazione libera e, quindi, della libertà divina si intreccia con un'altra questione che abbiamo già toccato, ma che ora è necessario sviluppare. Si tratta dell'impossibilità per Dio di creare gli oggetti impossibile, ovvero la chimera.

Vi è un'opinione – che Pérez ha continuato a discutere lungo tutta la sua carriera – che concepisce come difetto l'incapacità di Dio a creare la chimera. Se per assurdo, così suona l'argomentazione, Dio, dopo una donazione negasse la cosa donata, quella negazione sarebbe un'ingiuria e non ci sarebbe da meravigliarsi, poiché, come Dio non è potente a fare qualcosa di impossibile, così non è signore della cosa impossibile, ma soltanto di ciò che è possibile. In altri termini, Dio non può volere utilizzare la cosa come signore nel caso in cui la cosa sia impossibile, poiché altrimenti sarebbe una volontà stolta. Ora, la carenza di dominio su qualcosa denota o proviene da un difetto⁹⁸.

⁹⁷ *Ibi*, disp. 5, cap. 3, p. 361a, n. 6: «Actus liber Dei [...] non addit supra necessariam perfectionem aliam distinctam virtualiter intrinsece ab entitate et perfectione Dei necessaria. Deus enim non est indifferens, neque liber, ut aliqua formalitas aut terminatio intrinseca ipsius existat aut non existat. Omne enim praedicatum intrinsecum Dei est aeternum et realiter existit et necessario, sed solum est liber ut aliqua terminatio divina necessario quidem existens, denominet, aut non denominet Deum connexum aut oppositum creaturae».

⁹⁸ *Ibi*, disp. 6, cap. 4, p. 406a, nn. 31-32: «Si per impossibile Deus post factam donationem rem donatam negaret, eam negationem futuram fuisse iniuriam, neque id est mirum, quia sicut Deus non est potens facere res pro casu impossibili, ita neque est dominus rei pro casu impossibili, sed pro solo possibili,

Questo difetto, come Pérez ha da sempre sostenuto, non proviene da una mancanza di Dio, ma è qualcosa di intrinseco all'oggetto impossibile. La causa di questa necessità di una spiegazione piuttosto sottile⁹⁹. Vi sono due verità riguardo ai termini correlativi che devono essere tenute presenti. Nel correlativo più noto per noi è implicata una vera imperfezione, ovvero un difetto, cui consegue una qualche attribuzione nell'altro correlativo, non del tutto, ma in qualche modo simile all'attribuzione con cui si aggettiva il primo correlativo. Nell'altro correlativo, ovvero in quello meno noto a noi, non è implicato certamente un vero difetto, ovvero una vera imperfezione, ma soltanto un'imperfezione apparente, a causa di quella somiglianza di attribuzione di cui si diceva poc'anzi. In questo senso, si dice che il correlativo che non possiede un'imperfezione vera ha il predicato o l'attribuzione dell'altro, non per un suo difetto, ma per un difetto del suo correlativo; e la natura di quest'ultimo è la ragione per la quale ha quel predicato¹⁰⁰.

Il tutto viene spiegato meglio con due esempi. Il primo è quello della chimera. Questa non può esistere per un suo difetto evidente che esclusa da essa ogni vera potenza di essere (*potentia essendi*). A partire dal fatto che la chimera è in se ripugnante – per via dei termini che la compongono – e, dunque, non può essere, giungiamo alla conoscenza di Dio e di colui che non può fare la chimera. La chimera e Dio, come correlativi, hanno attribuzioni in qualche modo simili. Infatti, attribuiamo a entrambi il “non potere”, ma innanzitutto lo diciamo della chimera, il cui non è riferito al suo essere. A Dio, invece, attribuiamo il “non potere” soltanto in seconda battuta e lo attribuiamo al fare la chimera. Come insegna l'esperienza, suggerisce Pérez, appena parliamo della chimera subentra una qualche immagine e apparenza di difetto in Dio. Invece, Dio non può fare la chimera, non per un suo difetto, ma per un difetto della chimera stessa. Nel “non potere” della chimera, la negazione è della vera potenza di essere, mentre in Dio riguarda il non poter fare la chimera; ma quest'ultima non è una

idest, non potest velle uti re ut dominus, in casu impossibili, esset enim stulta voluntas. Dices, in Deo carentiam domini rei denotare aut provenire ex defectu».

⁹⁹ *Ibi*, p. 406a, n. 32: «Respondeo provenire ex defectu obiecti impossibilis, non autem ex defectu Dei. Cuius rei explicandae causa, est enim valde subtilis».

¹⁰⁰ *Ibi*, p. 406a, n. 33: «notandum est esse quasdam veritates importantes duo correlativa in quorum altero nobis prius noto importatur perfectio vera aut defectus derivans in alterum aliquam appellationem, non ex toto, sed aliquo modo similem suae. In altero importatur non quidem defectus verus aut imperfectio, sed apparens, propter illam appellationis similitudinem. Et tunc dicitur correlativum non dicens imperfectionem vera, habere aliud praedicatum seu appellationem, non ex defectu suo, sed alterius, cuius naturam esse talem, est ratio quare alterum habeat illud praedicatum».

negazione di una vera potenza, ma una negazione della potenza chimerica¹⁰¹. Sono temi che abbiamo già affrontato, ma che ora vengono messi in parallelo con la questione della necessità di Dio e della contingenza del mondo.

Infatti, un ulteriore esempio, simile a quello dell'impossibilità della chimera in rapporto all'impossibilità che Dio la crei, è tratto da Tommaso d'Aquino e riguarda la contingenza delle creature. Nel caso in cui ci si chieda se Dio voglia le creature in modo contingente, cioè non necessario, per una contingenza puramente denominativa, si deve rispondere nel modo seguente. Dio non vuole in modo contingente a causa di un suo difetto, o di un difetto dell'atto libero divino, o di qualcosa che va a costituire l'atto libero. Tutto ciò che costituisce o integra o completa formalmente la volizione libera di Dio è del tutto intrinseco a Dio, necessario *in essendo* e identificato con Dio. In questo modo, non vi è nulla di creato che costituisca formalmente la volizione divina come una parte, né certamente come una parte di Dio. La causa del difetto risiede nell'oggetto contingente, nel quale approdano tutte le terminazioni intrinseche di Dio che non sono necessarie *in denominando*, ovvero sono contingenti in un senso puramente denominativo¹⁰².

Questa è la ragione a priori, secondo il modo di intendere umano, con un fondamento nella realtà. Dio vuole in modo contingente e ha una relazione necessaria verso certi oggetti, poiché questi sono contingenti ed escludono da sé la necessità di essere, che non esclude la contingenza puramente denominativa. L'espressione "puramente denominativa" che si applica alla volontà contingente di Dio è un'aggiunta

¹⁰¹ *Ibi*, p. 406a, n. 34: «Exemplis rem declarabo. Chimaera est non potens esse, quia est defectus evidens in chimaera, excludens ab ipsa omnem veram potentiam essendi. Ex eo autem quod chimaera repugnat ex suis terminis, et ex se habeat illum defectum, ratione cuius potest non esse, venimus in cognitionem Dei et non potentis facere chimaeram. Itaque chimaera et Deus habent appellationes quodammodo similes, de utroque enim dicimus, non posse; sed de chimaera prius. Et illud *non posse*, referimus ad *esse*; de Deo posterius, et hoc *non posse* divinum referimus ad facere chimaeram. Et nescio qua ratione, ut experientia docet, statim fit quaedam imaginatio, et apparentia defectus divini, ex eo quod de Deo dicatur, Deum non posse facere chimaeram, quia provenit non ex defectu Dei, sed ex defectu chimaerae. In hoc enim *non posse* est negatio verae potentiae essendi. In Deo eutem non posse facere chimaeram, non est negatio verae potentiae, sed negatio potentiae chimaericae».

¹⁰² *Ibi*, p. 406a-b, n. 35: «Secundum exemplum et quidem pulcherrimum inventum a Sancto Thoma suppeditat nostra et Divi Thomae de actibus liberis divinis doctrina. Si enim a me quaeras Deus contingenter seu non necessario, contingentia videlicet pure denominativa, velit creaturas, respondeo cum Sancto Thoma, id non provenire ex defectu Dei, neque ex defectu actus liberi divini, neque ex defectu alicuius formaliter constitutivi actus liberi divini. Eadem est ratio de scientia libera et media. Omnia enim quae contituunt seu integrant, seu complent formaliter volitionem liberam Dei, sunt Deo penitus intrinseca et necessaria in essendo et identificata cum Deo, ita ut nihil creatum formaliter constituat volitionem ut pars, ne aliqua quidem, qualis Dei pars hominis est humanitas [...] non, inquam, id provenit ex defectu Dei, sed provenit ex defectu obiecti contingentis, ad quod [...] terminantur omnes terminationes Deo intrinsecae, non necessariae in denominando et contingenter pure denominativae».

che distrae (*additum distrahens*) dalla natura della vera contingenza che per sua natura esclude la necessità di essere. A questo proposito, il fatto che gli oggetti siano veramente e realmente contingenti e che possiedano la negazione della necessità di essere è la ragione a priori per la quale l'atto libero divino possiede quella contingenza, ossia quella non necessità puramente denominativa¹⁰³.

Questo tipo di contingenza prende il nome dalla contingenza vera e propria. Da quest'ultima attribuzione appare una qualche somiglianza tra la contingenza vera e quella difettosa. Tutto ciò proviene dall'oggetto contingente e non dal difetto di Dio o dell'atto libero. Certo, nell'atto libero divino vi è la scienza, la contingenza e la non necessità relativamente all'esistenza (*in existendo*), ma non relativamente a qualcosa di contingente nell'essere (*in essendo*) e identico a Dio, poiché non vi è alcunché di contingente nell'essere di Dio¹⁰⁴.

La distinzione tra ciò che è *in essendo* e ciò che è soltanto *in existendo* è una distinzione che abbiamo già incontrato riguardo alla presenza delle cose in Dio. In questo contesto essa serve a Pérez per sostenere che l'atto libero si può dire in qualche modo contingente soltanto nel momento in cui abbia portato i suoi effetti all'esistenza. A quel punto, può essere detto contingente con riferimento all'esistenza di quel contingente che è stato posto nell'esistenza, sebbene, nell'essere, l'atto libero continui a identificarsi con la stessa Essenza divina. Mentre per le creature si può parlare di una contingenza vera e propria, per Dio e per i suoi atti liberi si parlerà di una contingenza puramente denominativa, poiché in questo caso Dio denomina, ovvero costituisce qualcosa nell'essere contingente, ma non per questo egli possiede un essere contingente.

¹⁰³ *Ibi*, p. 406b, n. 35: «Quare haec est optima ratio a priori, secundum modum nostrum intelligendi cum fundamento in re. Ideo Deus contingenter vult et habet habitudinem necessariam ad certa obiecta, quia haec sunt contingentia et excludunt a se necessitatem essendi, quam non excludit illa contingentia pure denominativa. Nam particula *pure denominativa* est additum distrahens a ratione contingentiae verae, excludentis necessitatem essendi. Itaque obiecta esse contingentia vere et realiter et habere negationem necessitatis essendi, est ratio a priori, quare actus liber divinus habeat illam suam contingentiam et non necessitatem pure denominativam».

¹⁰⁴ *Ibidem*: «Haec autem contingentia pure denominativa actus liberi divini, cognoscitur et appellatur a nobis hoco modo ex contingentia vera obiecti et ex hac appellatione apparet quaedam similitudo inter contingentiam veram et defectuosam, atque inter illam contingentiam divini actus et haec primo aspectu videtur defectuosa, sed non est, quia totum hoc provenit ex defectu obiecti contingentis, at non ex defectu Dei, aut actus alicuius formaliter constitutivi ipsius. Et in hoc sensu est vera illa propositio. In actu libero divino est scientia, contingentia et non necessitas (quod ide est) eo modo, quo habetur ratio existentiae, non autem ratione alicuius intrinseci contingentis in essendo, quia nihil Deo intrinsecum est contingens in essendo».

Si potrebbe fare notare che la contingenza attribuita a Dio come speculare alla contingenza propria della creatura, sia piuttosto da intendere come libertà.

In effetti, il correlativo del contingente è propriamente il libero. Contingente è, innanzitutto, ciò che è posto da una libertà. È ciò che si era detto a suo tempo affrontando il tema delle categorie modali nella metafisica pereziana.

PARTE SESTA
Sull'esistenza di Dio

1. Le prove dell'esistenza di Dio

Le prove dell'esistenza di Dio occupano un posto di rilievo nella metafisica pereziana. Si potrebbe dire che esse costituiscano il luogo di convergenza di molte delle dottrine che abbiamo approfondito nelle pagine precedenti e che non possano essere pienamente intese senza un lungo percorso attraverso i testi del gesuita navarrino, nei quali gnoseologia, metafisica e logica vengono a delineare un quadro organico il cui apice è l'affermazione dell'impossibilità della non esistenza dell'Assoluto.

Questa ultima parte del presente lavoro ha dei limiti che devono essere dichiarati. Ci soffermeremo, infatti, prevalentemente, ma non esclusivamente, sul trattato *De Deo uno*, risalente agli ultimi anni dell'insegnamento e della vita di Antonio Pérez. Faremo riferimento prevalentemente alla versione manoscritta, che risulta, come spesso accade, più affidabile dell'edizione a stampa. Il lavoro che sarà necessario fare in futuro è un vaglio accurato del manoscritto *De existentia et attributis divinis*, contenente un corso tenuto a Salamanca nel 1640¹, nel quale si trovano le radici del celebre *argumentum Perezii*.

Inoltre, non affronteremo la ricostruzione e discussione di tutte le argomentazioni pereziane per l'esistenza di Dio, ma insisteremo soltanto su alcune di queste che ci sembrano particolarmente utili a mettere in evidenza la svolta agostiniana della metafisica pereziana, ma anche l'originalità di quest'ultima in tema di teologia naturale. L'interesse prevalente di queste pagine è l'indagine sulle diverse versioni dell'argomento ontologico che Pérez ha dato in alcuni suoi scritti².

1.1. Dio e i primi principi: tra Agostino e la tradizione aristotelica

Nel presentare la terza via di Tommaso d'Aquino, Pérez introduce alcune riflessioni riguardanti la *Deitas* e il principio di non contraddizione. La terza via viene riassunta in

¹ Si tratta nel manoscritto BUS Ms. 781-II.

² Il tema dell'argomento ontologico nella scolastica moderna è stato approfondito in un articolo ormai piuttosto datato R. CEÑAL, *El argumento ontológico de la existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII*, in *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, pp. 245-325. Alcune pagine dell'articolo sono dedicate anche all'argomento di Pérez contenuto nel *De Deo uno*.

modo piuttosto schematico e, per la verità, ben poco fedele. Nella terza via, spiega Pérez, San Tommaso prova che esiste qualche ente necessario (*ens necessarium*) e lo fa a partire dal fatto che alcune cose esistono in modo contingente. Questo significa che esiste essenzialmente una qualche contingenza, cioè che esiste la possibilità che entrambi gli estremi della contraddizione si realizzino, anche se non insieme e a patto che nessuno dei due implichi contraddizione³. Si tratta di quella contingenza ontologica⁴ che Tommaso segnalava proprio all'inizio della terza via con l'espressione *possibilia esse et non esse*⁵. Non si tratta di una contingenza in senso metafisico, quindi. I due modi di intendere la contingenza sono già stati segnalati a suo tempo e sono entrambi presenti nelle opere di Pérez. La contingenza in senso metafisico è sinonimo di libertà, mentre la contingenza che compare come punto di partenza della terza via è soltanto un poter essere o non essere che appartiene a una constatazione di tipo fenomenologico e non il risultato di un'inferenza metafisica.

Se non che – annota Pérez in modo piuttosto originale – la possibilità dell'esistenza e della non esistenza di qualcosa non è a sua volta contingente, ma è piuttosto necessaria. «Infatti – continua il gesuita –, [tale possibilità] esiste in ogni caso, sia che esista una parte della contraddizione, sia [che esista la parte] opposta; in qualunque modo ciò accada, quindi, quella possibilità esiste in modo necessario, e dunque esiste qualche ente necessario»⁶.

Come si può notare immediatamente, l'andamento della terza via tommasiana è completamente stravolto. Il ricorso all'impossibilità di un regresso all'infinito nella serie delle *causae essendi* non è nemmeno introdotto, mentre l'insistenza di Pérez si

³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 6, ms. cit., f. 69 (OP I, p. 14a, n. 70): «Tertio probat S. Thomas existere aliquod ens necessarium, id probat, quia existunt aliqua contingenter, ergo existit a parte rei ipsa contingentia, idest, possibilitas utriusque contradictionis, quarum neutra implicat contradictionem, haec contingentia seu possibilitas non est contingens».

⁴ La figura della contingenza *ontologica* indica semplicemente la compossibilità a realizzarsi di situazioni opposte. Diversa dalla contingenza ontologica è la contingenza propriamente *metafisica* che prevede, innanzitutto, la dimostrazione dell'esistenza di un Dio creatore libero. Quest'ultimo tipo di contingenza è quella che Tommaso dimostra nella terza via come implicazione dell'esistenza di un ente necessario incausato. Dovrebbe essere, infatti, sufficientemente noto che le cinque vie tommasiane giungendo all'affermazione di Dio come trascendente l'esperienza giungono insieme a mostrare la contingenza metafisica del mondo.

⁵ THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I^a, q. 2, a. 3, p. 31b: «Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse».

⁶ ANTONIO PÉREZ, *De Deo uno*, disp. 1, cap. 6, ms. cit., f. 69 (OP I, p. 14a, n. 70): «Nam existit in omni casu, sive existat una pars contradictionis, sive opposita, quocumque modo id accidit, ergo necessario existit illa possibilitas, ac proinde existit aliquod ens necessarium».

appunta sulla necessità espressa dalla compostibilità dei contraddittori. Si tratta di una considerazione propriamente trascendentale, dunque, intrascendibile e per questo effettivamente necessaria, ma di una necessità non fondata sul principio di non contraddizione, bensì su *elenchos*. Infatti, il trascendentale può essere descritto anche come la compostibilità di A e del suo complemento semantico non-A. Tale compostibilità satura tutto il campo dell'essere, senza costituire una situazione autocontraddittoria, poiché questa potrebbe verificarsi soltanto nell'ipotesi (assurda) che la situazione A e la situazione non-A si realizzassero insieme attualmente. La necessità cui Pérez si riferisce è, almeno in prima battuta, la necessità propria del principio del terzo escluso (d'ora in poi, PTE) che è soltanto un'altra faccia del PDNC. Non dandosi situazioni intermedie tra A e non-A, è chiaro che la compostibilità di A e di non-A, pur essendo un modo per esprimere la contingenza ontologica, risulta essere anche una necessità. Sia che si realizzi A sia che si realizzi non-A, rimane necessariamente vera la compostibilità di A e di non-A. Ma tale verità necessaria rimarrebbe semplicemente formale e priva di utilità speculativa senza un referente concreto o reale: quello che almeno da 1640 Pérez ha iniziato a chiamare *verificativum*⁷. In effetti, secondo Pérez, nell'ambito di ciò che è necessario, esistenza e sussistenza *sunt idem*⁸.

La stessa persuasione si potrebbe esprimere dicendo che nell'eternità l'essere e il poter essere sono identici, per lo meno secondo l'essenza di entrambi. La possibilità, conclude Pérez, è evidentemente indefettibile (*evidenter indefectibilis*)⁹. È la riflessione che il nostro autore sviluppa facendo interagire PDNC e PTE, nel modo seguente.

Se il PDNC dice che “è impossibile che lo stesso sia e insieme non sia”, allora “è necessario che qualsiasi cosa sia o (*aut*) non sia” (PTE). Si vede immediatamente come Pérez consideri equivalenti i due principî fino alla convertibilità, e a ragione. D'altra

⁷ ANTONIO PÉREZ S.J., *De existentia et attributis divinis*, disp. 1, cap. 8, BUS Ms. 781-II, 13v: «Verificativum propositionum sempiternae et immutabilis veritatis esse Deum. Verificativum propositionis appello illud obiectum cui propositio tanquam sibi coexistenti conformatur ut in existendo non dissimilis ipsi, a qua conformitate dicitur vera. V.g. propositio de futuro est vera, quia coexistit futurationi affirmatae, seu quia existat propositio existente futuratione quam affirmat. [...] Similiter ergo propositiones sempiternae veritatis verificari <sic> debent ab aliquo statu et esse actuali sempiterno et invariabili, respiciunt enim veritatem obiectivam immutabilem. V.g. haec propositio: *homo est animal rationale*, verificatur a quadam connexione sempiterna hominis cum animali rationali».

⁸ Lo si capisce bene in questo passo: ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 6, ms. cit., f. 70 (OP I, p. 14a-b, n. 70): «Necessarium non esse impossibile neque contingens, hoc enim vel a quolibet summulista supponit ergo necessario existit».

⁹ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Incarnatione*, disp. 3, cap. 2, op. cit., p. 345b, n. 12: «In aeternis idem est esse et posse esse, saltem secundum essentiam utriusque [...]. Est autem possibilitas evidenter indefectibilis».

parte, queste sono formulazioni diverse del medesimo principio, del quale non si dà una ragione a priori e al quale devono essere ricondotte tutte le altre ragioni (*rationes*). *Ratio* è un termine sufficientemente generico per indicare ipotetiche essenze, dimostrazioni per assurdo, sillogismi, ragionamenti *latu sensu*, ma anche cause. Ora, aggiunge Pérez, se una tale impossibilità (quella sancita dal PDNC) e una tale necessità (quella sancita dal PTE) non hanno anteriormente una ragione a priori, esse esistono necessariamente come tutto ciò che non ha una ragione a priori prima di sé. Le formulazioni proposizionali del PTE e del PDNC, devono implicare l'esistenza di un ente necessario che le verifichi (*verificans*) eternamente. Di più, questo verificativo (*verificativum*) non può che essere uno solo, poiché l'unità precede sempre la molteplicità. È, infatti, quella a generare questa, non viceversa¹⁰. Si può dire che per Pérez i primi principî non siano un complesso, ma un implesso – nel senso di una reciproca implicazione –, stando in un rapporto di convertibilità reciproca, che è segno di tutto ciò che appartiene al piano trascendentale, e potendo essere introdotti separatamente.

Se non che, come ormai sappiamo, la necessità e l'impossibilità, evocate rispettivamente dal PTE e da PDNC, essendo convertibili, devono godere di unità e semplicità anche in senso virtuale intrinseco, perché altrimenti ci troveremmo di fronte a unità distinte e separabili con la nostra ragione in modo oggettivo. Questa necessità (e impossibilità), conclude Pérez, è la stessa *Deitas*, la quale include formalmente tutta la perfezione assoluta di Dio, ossia tutta la Sua perfezione assolutamente semplice: la sapienza divina necessaria e insieme l'amore necessario, oltre all'immensità¹¹.

Per comprendere questa prova converrà tornare con la mente a quelle nove proposizioni, presenti nel *De voluntate Dei*, mediante le quali Pérez ha inteso dimostrare l'unicità assoluta della possibilità, sancendone la necessità e l'identità con la *Deitas*. Il

¹⁰ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 6, ms. cit., f. 70 (OP I, p. 14b, n. 71): «Impossibile est idem simul esse et non esse; et necesse est quodlibet esse, aut non esse, et huius rei nulla est ratio a priori, imo est primum principium ad quod reducuntur omnes rationes: existit haec impossibilitas, et necessitas tanquam nullam habens rationem a priori existit: ergo aliquod ens necessarium: non enim potest non esse ens necessarium talis impossibilitas, et necessitas verificans praedictas propositiones, sed hoc verificativum non esse multiplex, aut compositum, sed simplex, probatur evidenter, quia omnis multitudo existens habet pro ratione a priori ipsam unitatem: ideo enim existit multitudo, quia existit unitas, non e contra».

¹¹ *Ibidem*: «Probatur evidenter hanc necessitatem et impossibilitatem esse unum simplex etiam virtualiter; quia alioquin haberet pro ratione a priori universaliter et ratione nostra praescendente obiective ipsas unitates simplices virtualiter intrinsece distinctas: haec itaque necessitas est ipsa essentia Dei. Unde ulterius probatur includere formaliter omnem perfectionem absolutam Dei, seu omnem perfectionem simpliciter simplicem v.g. Sapientiam Divinam; non dico liberam, sed necessariam, et similiter amorem, immensitatem».

gesuita navarrino aveva premesso a quelle proposizioni l'argomentazione agostiniana *ex veritatibus aeternis*, mediante la quale il vescovo di Ippona aveva cercato di mostrare la necessità dell'esistenza di Dio, ovvero di quella Verità che è condizione e realizzazione concreta di ogni vero¹². Pérez aveva presentato l'argomento agostiniano come *egregium et brevissimum ad probandam existentiam Dei, summa eius perfectionem et unitatem*. Sono le proposizioni che enunciano verità sempiterne che dimostrano l'esistenza di una qualche necessità eterna. È, infatti, sempre necessario che il tre e il quattro diano come risultato il sette, ma anche che qualunque ente sia o (*vel*) non sia. Quindi: esiste una verità sempiterna. Lo stesso vale per la natura della possibilità delle cose possibili riguardo alla quale è sempre evidente che essa esiste sempre e in modo necessario¹³. Da questa ripresa dell'argomentazione agostiniana, Pérez inferiva anche la perfezione somma della possibilità delle creature. Questa, infatti, non include alcuna imperfezione. Si tratta, infatti, di una perfezione necessaria e come tale le ripugna il fatto di avere un qualche difetto. Si tratterà, allora, di una perfezione che in quanto necessaria non manca di alcuna perfezione assolutamente semplice. Diversamente la perfezione necessaria avrebbe un qualche difetto, poiché mancare di una qualche perfezione assolutamente semplice è un difetto. Inoltre, essere unico e non avere pari secondo l'essenza, come accade alla perfezione necessaria, è una perfezione assolutamente semplice. In questo modo l'essenza della perfezione necessaria è unica e unica è la necessità in quanto tale¹⁴.

È notevole che Pérez aggiunga alla lista delle verità eterne, che egli chiama in modo impreciso "sempiterne", il PTE, sancendo così che la necessità del principio è la stessa necessità del Principio. Il fulcro del ragionamento pereziano che sostiene l'argomentazione del *De Deo uno* e la ripresa della prova *ex veritatibus aeternis* del *De*

¹² AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De libero arbitrio libri tres*, Lib. II, cap. 8, Migne PL 32, coll. 1219-1310

¹³ ANTONIO PÉREZ S.J., *De voluntate Dei*, disp. 2, cap. 2, op. cit., OP I, p. 231a, n. 41: «Ex his obiter discas egregium et brevissimum argumentum ad probandam existentiam Dei, summam eius perfectionem et unitatem. Nam in primis propositiones sempiternae veritatis, ut acute et passim observavit Augustinus, demonstrant existere necessitatem quamdam aeternam. Semper enim necesse est tria et quattuor esse septem, semper est necesse quodlibet esse vel non esse: ergo existit sempiterna veritas. Et eadem est ratio de possibilitate rerum possibilium, de qua est evidens semper ac necessario existere».

¹⁴ *Ibi*, p. 231a-b, n. 41: «Sed etiam ultra infertur hanc necessitatem nullam includere imperfectionem, quia iam demonstravimus perfectionem necessariam repugnare ex suo conceptu imperfectioni. Quia vero ut saepe diximus carere aliqua perfectione simpliciter simplici est imperfectio, patet perfectionem necessario existentem includere omnem perfectionem simpliciter simplicem. At esse unicum et non habere parem est perfectio simpliciter simplex. Non habere, inquam, parem secundum essentiam, ad quam spectat esse rationem excludendi imperfectionem. Ergo essentia perfectionis necessariae est unica tantum».

voluntate Dei è lo stesso. La necessità è unica. La necessità dei primi principi, e più in generale delle verità eterne, è soltanto astratta e falsa, se slegata dalla sua concretizzazione somma che è la *Deitas*. Nell'ambito del necessario e dell'eterno ogni necessità è soltanto unica. Laddove noi vediamo un pluralità di necessità, in realtà è presente lo stesso ente necessario che si svela secondo volti diversi.

È, in fondo, l'evidenza metafisica – ciò il cui opposto implica contraddizione –, dalla quale peraltro è partito il nostro cammino, a costituire una manifestazione astratta di Dio, che potremmo chiamare divina. Non si tratta di una conclusione frettolosa, ma piuttosto di una consapevolezza presente nei testi di Pérez, il più chiaro dei quali è, non a caso, il trattato *De divina gratia auxiliante* nel quale il gesuita navarrino affronta il tema della possibile connessione tra ordine naturale e ordine soprannaturale e difende la dottrina della connessione essenziale tra Dio e i possibili.

In questo contesto, Pérez ripropone la tesi secondo la quale Dio è connesso essenzialmente con il PDNC. Del resto, già nel corso sulla *Fisica*, il gesuita aveva affermato esplicitamente che il PDNC è essenziale a Dio e innato per l'intelletto umano. Nel contesto del *De divina gratia auxiliante*, la questione viene ripresa dando l'occasione per inferire l'esistenza dell'essere necessario a partire dall'evidenza metafisica.

Ogni ente, spiega Pérez, è tale che in esso si può vedere la verità del PDNC: “è impossibile che allo stesso inerisca lo stesso secondo lo stesso e insieme non inerisca”. Ora, non vi è alcunché che possa essere visto in qualcosa, senza la virtù della relazione e della connessione essenziale con il PDNC. Quindi: ogni ente ha una connessione essenziale e una relazione con quel principio metafisico (*principium metaphysicum*) e, quindi, esclude essenzialmente l'opposto di quel principio¹⁵.

In ogni cosa si vede il PDNC, secondo l'indicazione pereziana. Ogni cosa, potremmo dire, è se stessa, con le sue caratteristiche ed è diversa dal suo opposto. La premessa minore del sillogismo è dimostrata dicendo che vedere un ente significa vedere una verità nella quale alberga la verità del PDNC. Se non che, vedere qualche

¹⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De gratia*, disp. 3, cap. 1, op. cit., OP II, p. 79b, n. 9: «Ens omne est tale in quo potest videri haec veritas: impossibile est eidem ipsi idem ipsum secundum idem ipsum inesse simul et non inesse. At nihil potest videri in aliquo, nisi virtus relationis et connexionis essentialis cum illo. Ergo omne ens habet essentialem connexionem et respectum cum illo principio metaphysico, ac proinde essentialiter excludit oppositum illius principii».

verità in un'altra verità presa di per sé significa la prima come termine di un rapporto e di una connessione che è inclusa nell'essenza stessa della cosa¹⁶.

La premessa maggiore, invece, si prova notando che il PDNC (“è impossibile che lo stesso sia e insieme non sia”) può essere visto all’opera in tutti i sensibili e, dunque, almeno questi hanno una connessione con quel principio; ma lo stesso vale per la natura degli intelligibili, e per ogni individuo e specie: vista questa rosa, ad esempio, subito l’intelletto giudica che la rosa essenzialmente e necessariamente è una rosa¹⁷, ovvero giudica dell’identità con sé della rosa. Dire che la rosa è necessariamente una rosa significa dire che l’opposto è impossibile, non per una impossibilità qualsiasi, ma per una impossibilità che consiste nell’implicazione di contraddizione, secondo la quale colui che intende la rosa vede che essa non può essere insieme una rosa e non essere una rosa. Analogamente, elevando trascendentalmente l’esempio della rosa, non vi è alcunché che possa essere e insieme non essere. La rosa manifesta, dunque, una relazione essenziale verso l’impossibilità enunciata dal PDNC, a tal punto che, se si interrogasse colui che vede la rosa, chiedendogli perché la rosa non possa essere non-rosa, subito risponderebbe, senza avere inteso alcunché precedentemente, che è impossibile che lo stesso sia e non sia¹⁸. Non si dà una ragione a priori dell’apparire, se non nella forma che è propria dell’apparire stesso, ossia il PDNC. Da qui – ed ecco il punto nodale dell’argomentazione pereziana – si inferisce evidentemente che tutte le cose dipendono da quel primo principio metafisico che enuncia l’impossibilità che ciò che è sia insieme il proprio opposto¹⁹.

In secondo luogo, si inferisce che questa impossibilità dei contraddittori, che esiste sempre incontenabilmente e della quale non vi è nulla di più necessario; che non può essere dimostrata a priori; che è incausata, in realtà non è nient’altro che l’Essenza

¹⁶ *Ibidem*: «Minor probatur, quia videre aliquam veritatem in aliqua veritate secundum se sumpta, est videre illam ut terminum habitudinis et connexionis inclusae in essentia ipsius».

¹⁷ *Ibidem*: «Maiorem itaque probo: hanc propositionem *impossibile est idem simul esse et non esse*; videmus et colligimus omne homines in sensibilibus, quae sensibilia pauca sunt comparatione eorum, quae illud principium complectitur, ergo ut minimum sensibilia habent eam connexionem, ratione cuius illud principium in ipsi videri potest. At eadem videtur esse ratio de intelligibilibus, imo et unico individuo aut specie. Visa enim hac rosa, v.g. statim intellectus iudicat, rosa essentialiter et necessario est rosa».

¹⁸ *Ibidem*: «dicere autem rosam necessario esse rosam est dicere oppositum esse impossibile non qualibet impossibilitate, sed illa quae consistit in implicatione contradictionis, secundum quam videt intelligens rosam, sicut rosa non potest esse rosa simul, et non esse rosa. Ita similiter nihil posse esse simul esse et non esse. Rosa ergo manifestam et essentialem habitudinem habet ad eam impossibilitatem. Quod si interrogaretur videns rosam, cur rosa non possit esse non rosa, statim respondebit quamvis nihil aliud antea intellexerit, quia impossibile est idem simul esse et non esse».

¹⁹ *Ibidem*: «Unde evidenter infertur ab hac impossibilitate tanquam a primo principio pendere omnia».

divina. Soltanto questa, infatti, è sommamente necessaria ed è la ragione di tutte le cose. È chiaro infatti che, una volta posta la simultaneità di qualsiasi coppia di opposti per contraddizione, è tolta in modo formalissimo l'impossibilità dei contraddittori²⁰. Come a dire che, nel momento in cui si ponesse per ipotesi la simultaneità di due opposti tra loro contraddittori, verrebbe meno l'impossibilità che due contraddittori siano simultaneamente. Verrebbero, dunque, a mancare tutte le differenze tra gli enti e, come dice Aristotele, «se relativamente ad un medesimo soggetto sono vere, ad un tempo, tutte le affermazioni contraddittorie, è evidente che tutte quante le cose si ridurranno a una sola»²¹.

Questo argomento è confermato da un'ulteriore argomentazione. L'essenza dell'atto di conoscenza di colui che afferma in atto il PDNC è l'evidenza e la verità, ovvero di una connessione essenziale con l'esistenza dell'oggetto del PDNC. Inoltre, l'essenza della possibilità di tale atto di conoscenza consiste nell'essere connessa essenzialmente con la possibilità della verità del PDNC, cioè con l'esistenza della verità stessa. Nell'ambito dell'eternità e di ciò che è necessario non differiscono il potere e l'essere²². Il PDNC è la forma dell'apparire di qualunque cosa, senza la quale non vi sarebbe nemmeno apparire. Pensare è pensare il determinato, poiché non appena appare qualcosa subito appare anche ciò che si oppone al contenuto che appare. Il pensiero è costantemente aperto sull'orizzonte trascendentale e pensare è pensare sempre qualcosa in relazione all'orizzonte, diversamente niente sarebbe pensabile.

Ora, appartiene all'essenza della natura razionale creata il fatto di poter avere la conoscenza del PDNC, poiché questa è presente in quella natura. Ogni natura non razionale, invece, non possiede questa conoscenza, ma la sua essenza è quella di essere ordinata alla natura razionale come a un fine, prestando l'occasione alla natura razionale per generare o confermare l'assenso verso il PDNC. Questo significa che dal primo

²⁰ *Ibidem*: «Unde ulterius recte infertur, hanc impossibilitatem contradictorium quae profecto semper existit et qua nihil est magis necessarium et quae demonstrari a priori non potest, nullamque sui causam habet, revera nihil aliud esse, quam divinam essentiam secundum se. Haec enim sola est summe necessaria e quae est ratio omnium. Est autem perspicuum tolli formalissime impossibilitatem contradictorium posita simultate quorumlibet oppositorum contradictorie».

²¹ ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV, 1007b18-20.

²² ANTONIO PÉREZ S.J., *De gratia*, disp. 3, cap. 1, op. cit., pp. 79b-80a, n. 10: «Confirmatur hoc argumentum, quia de essentia cognitionis affirmantis actu illud principium metaphysicum, est evidentia et veritas, ac proinde essentialis connexio cum existentia obiecti illius principii et de essentia possibilitatis talis cognitionis est connecti essentialiter cum possibilitate veritatis talis principii, id est cum existentia veritatis eiusdem. In aeternis enim et necessariis non differunt posse et esse».

all'ultimo tutti gli enti creati sono connessi essenzialmente con la verità del PDNC, cioè con l'impossibilità che i contraddittori si realizzino insieme nello stesso soggetto²³.

Ogni conoscente creato che dia il proprio assenso al PDNC si trova al cospetto dell'evidenza e della verità, il che significa che a quel punto il pensiero creato instaura una connessione essenziale con quell'impossibilità della simultaneità dei contraddittori che è l'oggetto del PDNC. Anche quando l'atto del conoscere, mediante il quale si conosce il PDNC, sia soltanto possibile, la sua natura è di possedere una connessione essenziale con la possibilità della verità del PDNC, cioè con l'esistenza della verità stessa. La possibilità, come si è detto, è indefettibile, cioè eterna e necessaria. Per questo Pérez ripete che nell'ambito dell'eterno e del necessario il potere e l'essere sono lo stesso. La natura razionale ha in sé il PDNC, secondo quell'innatezza di cui Pérez ha iniziato a parlare fin dal corso sulla *Fisica*. L'innatezza è qui da intendere nel senso di una caratteristica fondamentale che costituisce il pensiero come tale. L'esperienza offre l'occasione affinché l'assenso al principio sia generato e confermato. Il PDNC connette tutti gli enti creati, in virtù della sua eterna verità, allo stesso modo in cui Dio è l'essenza mediatrice che permette la connessione di tutti i possibili tra loro, precisamente per il fatto che la verità del PDNC è Dio stesso.

Quanto alla natura razionale increata le cose stanno in modo diverso. Infatti, all'essenza di Dio appartiene un atto di conoscenza che afferma essere impossibile che lo stesso sia e insieme non sia, altrimenti a Dio non ripugnerebbe il possedere un atto di conoscenza opposta, che si identifichi con esso, attraverso il quale o negherebbe il PDNC o per lo meno negherebbe di rapportarsi con l'affermazione del PDNC. Ora, l'atto di conoscenza che nega il PDNC è una chimera, ovvero un impossibile, altrimenti potrebbe esistere di fatto. Ciò che non è essenzialmente una chimera, può esistere di fatto ma, come dimostra Aristotele in *Metafisica* Γ, la negazione del PDNC è una chimera e a Dio ripugna l'identificarsi con ciò che di fatto è una chimera. Questa ripugnanza è superiore a quella che deriva dall'identificazione di Dio con una mosca o con una formica o con un falsario, sebbene anche tali identificazioni siano delle chimere. Quindi, mentre si può dire che Dio sia identificato con gli atti di conoscenza

²³ *Ibi*, p. 80a, n. 10: «At de essentia naturae rationalis creatae est posse habere talem cognitionem, cum naturaliter insit, et de essentia cuiuslibet naturae non rationalis est ordinari ad naturam rationalem tanquam ad finem, imo et praebere occasionem generandi aut confirmandi assensum illius principii, ergo de primo ad ultimum omnia creata connectuntur essentialiter cum veritate illius principii, id est cum impossibilitate simultatis contradictoriae».

opposti riguardo ai contingenti, non si può concedere che Egli sia indifferente a quegli atti di conoscenza opposti che non riguardano i contingenti, ovvero nei quali uno dei due opposti è una chimera²⁴.

Anche il *De divina gratia auxiliante* è presente un modo di argomentare analogo a quello delle prime due prove viste in precedenza. Qui il punto di partenza è l'esperienza che è sempre esperienza della determinatezza. Ciò che è determinato è identico a sé e si oppone a tutto il resto. Questa evidenza accompagna ogni atto di conoscenza sia che esso si rivolga ai sensibili sia che si rivolga agli intelligibili. Si tratta di una necessità dalla quale dipendono tutte le cose; diversamente tutte le cose sarebbero assurdamente una sola cosa. La svolta dell'argomentazione che porta alla conclusione consiste come sempre nel concepire la necessità di un qualche principio come il Necessario stesso, la verità di un qualche principio come la Verità stessa.

Sarebbe fuorviante parlare di ontologismo per la filosofia pereziana, poiché Pérez non ha mai sostenuto che l'intelletto umano, al cospetto dell'evidenza metafisica, veda Dio. Certamente, però, si può senz'altro dire che, secondo Pérez, il sapere necessario del necessario è un punto di accesso privilegiato allo strato teologico dell'essere, come già Agostino aveva in qualche modo sostenuto.

È la necessità ciò che mette le cose al riparo del divenire. Tutto ciò che è partecipa, ovvero è connesso essenzialmente con la Verità eterna, dalla quale dipende. Essere connesso a Dio, poi, significa essere intenzionalmente presente a Lui, come si è mostrato ampiamente nelle pagine precedenti, senza possibilità che le cose possano cadere irrimediabilmente nel nulla assoluto.

1.2. *Le due versioni dell'argumentum Perezii*

²⁴ *Ibidem*: «Sed de natura increata rem ita ostendemus, quia de essentia Dei est habere cognitionem affirmantem impossibile esse idem esse simul et non esse, alioqui Deo ex se non repugnaret habere oppositam cognitionem identificatam secum, qua vel negaret illud principium vel saltem negaret se habere affirmationem talis principii, At opposita cognitio de facto essentialiter est chimaera, alioqui posset de facto existere, Quod enim de facto non est essentialiter chimaera potest de facto existere. Adde Aristoteles lib. 4, *Metaphysicae* demonstrare negationem eius principii esse chimaeram, at Deo essentialiter repugnat esse idem cum eo quod de facto est chimaera. Multo enim magis aperte id repugnat Deo, quam esse id quod de facto est musca aut formica aut mendax. Non enim alia ratione repugnat Deo esse muscam aut formicam, nisi quia existentia identitatis Dei cum musca et formica et mentiente est chimaera. Itaque quamvis Deus ex se sit indifferens ad identificandas oppositas cognitiones circa contingentia, cum neutra illarum sit chimaera, at non est concedendum esse ex se indifferentem ad cognitiones oppositas circa non contingentia, quia altera illarum est chimaera essentialiter».

Veniamo ora all'argomento che più ha reso celebre la figura di Antonio Pérez in età moderna. Si tratta di quell'argomento che ritroviamo in due diverse versioni nel *De Deo uno* e che risale all'ultima fase dell'elaborazione metafisica del gesuita navarrino.

Si tratta di una prova che ha l'ambizione di fare a meno dell'apporto dell'esperienza e, partendo da una definizione di Dio, intende raggiungere l'affermazione della sua esistenza.

Pérez nega, infatti, che l'esistenza di Dio, sotto qualunque nome questi venga inteso, sia evidente o per sé nota. Il nome che più si addice a Dio è l'essere uno nell'essenza e trino nelle Persone. Tuttavia, Dio non è per sé noto in questa vita e non è nemmeno dimostrabile nella sua unità e trinità attraverso gli strumenti della ragione naturale²⁵. Si dovrà allora ripiegare su un nome di Dio che possa rendere evidente per mezzo di una dimostrazione a partire dagli effetti o per mezzo di una dimostrazione apagogica (*reductio ad impossibilem*) che Dio esiste. Di certo Pérez nega che Dio sia dimostrabile attraverso un'argomentazione a priori. Una tale dimostrazione sarebbe possibile soltanto nel caso in cui Dio avesse una causa che lo preceda, e quindi un principio antecedente²⁶.

Ciò che è per sé noto, cioè evidente al nostro intelletto, è ciò che è immediatamente visto in sé; ciò che non può essere negato una volta che siano presentati i termini della proposizione; e ciò che è affermato per un'affermazione che non si inferisca discorsivamente a partire da un'altra affermazione. Tale evidenza si dovrà, invece, fondare soltanto sull'apprensione di termini semplici²⁷. L'esistenza di Dio non si può ritenere per sé nota in nessuno di questi sensi.

²⁵ ANTONIO PÉREZ S.J., *De Deo uno*, disp. 1, cap. 1, ms. cit, f. 1 (OP I, p. 1a, n. 1): «Certum est non esse per se notum nobis Deum sub quolibet nomine significatum existere, nomen enim quoddam Dei est *esse unum in essentia, et Trinum in Personis*²⁵. Certum autem est id neque esse nobis per se notum in hac vita, neque posse demonstrari ratione naturali; deinde etiam potest sub aliquo nomine Dei ipsius existentia demonstrari ratione naturali».

²⁶ *Ibi*, f. 2 (OP I, p. 1a, n. 1): «Ex his sit quaestionem propositam hoc quaerere utrum sit aliquod nomen, sub quo sit evidens per demonstrationem Deum existere, sive demonstratio sit ab effectu, sive reductionem ad impossibilem. Nam a priori certum est non posse demonstrari Dei existentiam; nam dum haec ipsa demonstratur hoc ipsum demonstratur existere aliquid nullam habens causam priorem, ac proinde neque demonstrationis a priori principium».

²⁷ *Ibi*, ff. 2-3 (OP I, p. 1a-b, n. 1): «Nam a priori certum est non posse demonstrari Dei existentiam; nam dum haec ipsa demonstratur hoc ipsum demonstratur existere aliquid nullam habens causam priorem, ac proinde neque demonstrationis a priori principium. Est autem per se notum nobis id, quod vel immediate videtur in se vel id quod non potest negari propositis terminis, sed potest affirmari affirmatione, quae non inferatur per illationem discursiva ex alia affirmatione sed solum fiat ex simpliciter terminorum apprehensione».

Sulla scorta del magistero di Dionigi Pseudo-Areopagita, Pérez ricorda anche che i nomi divini possono essere negativi o affermativi, tutti riconducibili a due classe principali che rispondono a due definizioni fondamentali per il prosieguo del nostro discorso. La prima definizione afferma che “Dio è ciò in cui non vi è alcun difetto o anche ciò che non ha alcunché dal nulla in quanto nulla”. Questa definizione contiene tutti quei termini negativi che si attribuiscono a Dio per indicare la mancanza assoluta di qualunque difetto, escludendo così qualunque tipo di prossimità al nulla. La seconda definizione, invece, sostiene che “Dio è ciò in cui è presente l’insieme (*cumulus*) di tutte le perfezioni assolutamente semplici”. Questa definizione contiene generalmente tutti i modi affermativi di nominare Dio²⁸, come ad esempio: prima causa efficiente; ente necessario; ente ottimo e massimo che è causa di ogni bontà e perfezione; e, infine, supremo governatore del mondo²⁹.

Di tali nomi, precisa Pérez, si può mostrare facilmente la reciproca convertibilità. Per questo, una volta provato che Dio esiste, secondo il significato veicolato da uno dei nomi citati, si può ritenere di aver esibito la dimostrazione dell’esistenza di Dio. Lo stesso San Tommaso, precisa Pérez, non dimostra l’esistenza di Dio sotto una qualche definizione generale, simile a quelle esposte sopra, ma tenendo presenti i nomi appena esemplificati, i quali dicono una natura più peculiare o che esprimono in modo più determinato le due definizioni generali³⁰.

Pérez parte dalla prima definizione generale di Dio (ente mancante di ogni difetto), mentre successivamente si passa alla seconda definizione (ente che possiede l’insieme

²⁸ *Ibi*, f. 3 (OP I, p. 1b, n. 2): «Est deinde advertendum esse plurima Dei nomina, quorum alia sunt negativa, alia affirmativa iuxta doctrina D. Dionysii liber *De divinis nominibus*, et²⁸ quia haec sunt innumerabilia reducemus per compendium utramque classem ad duo nomina generaliter comprehendentia omnium utriusque classis significationem. Primum itaque nomen sit *Deus est id, in quo nullus est defectus, seu quod nihil habet de nihilo prout nihilo*. Hoc nomen continet generaliter significationem omnium negativorum Dei per hac enim semper excluditur aliquis defectus, et propinquitas ad nihilum. Secundum nomen est *Deus est, in quo est cumulus omnium perfectionum simpliciter simplicium*. Hoc nomen continet generaliter significationem omnium nonimun affirmativorum Dei».

²⁹ *Ibi*, ff. 3-4 (OP I, p. 1b, n. 3): «Praeter dicta nomina generalia sunt alia nomina valde illis propinqua, ut nomen *primi otoris, primae causae efficientis, entis necessarii et entis optimi, ac maximi, quod est causa omnibus in esse bonitate, et perfectione, et supremi gubernatoris mundi*».

³⁰ *Ibi*, f. 4 (OP I, p. 1b, n. 3): «Quae nomina iam pro iisdem cum primis usurpantur quia facile probatur illorum convertibilitas, aut supponitur a plerisque probata. Unde si probetur existere Deum ut significatur aliquo ex his nominibus, censetur facta esse demonstratio de existentia Dei. Ideo S. Thomas demonstravit Dei existentiam non sub illis nominibus generalibus a nobis expositis, sed in significatione horum quinque nominum, quae dicunt aliqua magis peculiarem rationem aut illas generales magis exprimunt».

di tutte le perfezioni assolutamente semplici)³¹. All'interno di queste definizioni generali si situano diverse prove che tendono a mostrare l'esistenza di Dio, sotto una certa proprietà divina più determinata. Tuttavia, occorre preliminarmente definire il significato di alcuni termini, come "ente reale", "essenza", "entità", "difetto" e "perfezione". In particolare, ci soffermiamo sugli ultimi due, perché il significato degli altri termini è già stato abbondantemente approfondito.

Il difetto consiste nel non pervenire al grado sommo o all'ottimo detto in senso assoluto (*optimus absolute*). Si può parlare anche di un difetto in un certo genere quando la qualcosa si trova in qualche genere definito, ma non riesce a giungere all'ottimo di quel genere. È chiaro, quindi, che il difetto è ciò che è meglio non possedere. La radice di ogni difetto è il poter non esistere realmente (*potentia ad non existendum realiter*), ovvero la negazione della necessità di esistere realmente in senso assoluto. Un segno evidente di difetto è la disprezzabilità dell'esistenza reale della cosa a partire da un giudizio vero³².

Al contrario del difetto, la perfezione può essere definita in molti modi. Qui Pérez ne parla come dell'ultima ragione costitutiva dell'essenza oppure dell'entità di qualche ente esistente in atto e avente l'essere buono, ovvero l'essere stimabile. Insomma, la perfezione è la natura del bene desiderabile per sé o dilettevole, non per una qualche utilità o perché ne segue qualcosa d'altro. Come il diletto è l'ultimo atto nell'ordine degli atti intenzionali, così la dilettevolezza (*dilectabilitas*) è l'ultimo atto in qualsiasi ente, nella realtà o nella nostra ragione. Segno evidente di perfezione è la stimabilità dell'oggetto che inclina la volontà, una volta che si trovi in presenza del soggetto della perfezione. Infatti, è impossibile che la "perfezione" non denomini qualcosa come "perfetto". Una volta cessata la denominazione da parte della perfezione segue un difetto³³, per il quale, in definitiva, l'ente diminuisce la propria bontà intrinseca, ed è

³¹ *Ibidem*: «Nos primam demonstrationem faciemus in significatione nominis carentis omni defectu. Secunda in significatione habentis omnem perfectionem simpliciter simplicem».

³² *Ibi*, ff. 37-38 (OP I, p. 7a, n. 32): «Defectus est non pervenisse ad summum seu ad id ut sit idem cum optimo absolute dicto. Defectus autem in certo genere est rem esse in aliquo genere definito, et intra illud non pervenisse ad optimum illius generis. Unde est intelligibile, quod ita se habet ut aliquid carens ipso sit melius quolibet habente ipsum. Radix omnis defectus est potentia ad non existendum realiter seu negatio necessitatis simpliciter ad existendum realiter. Signum evidens defectus est evidens contemptibilitas ex iudicio vero existentiae realis ipsius, et proponibilitas».

³³ *Ibi*, f. 38 (OP I, p. 7a-b, n. 32): «Perfectio multis modis definiri potest, nunc dicimus perfectionem esse ultimam rationem constitutivam vel essentiae, vel entitatis cuiusque entis actu existens, aut habentis esse bonum aestimabile et in summa est ratio boni per se appetibilis, et delectabilis non mere propter utilitatem aut quia sequitur aliud: sicut enim delectatio est ultimus actus in ordine actuum intentionalium, ita

quindi meno ente. L'ordine trascendentale comporta, infatti, che laddove creasce la quantità trascendentale di essere cresca anche la quantità trascendentale di bene, e quindi la perfezione.

La perfezione nel suo senso più proprio (*ratio perfectionis*) prescinde da ogni difetto. L'allontanamento in senso assoluto (*defectio simpliciter*) è la perfezione necessaria affinché sia espulso il difetto da una certa natura³⁴. L'allontanamento in parola è da intendere come allontanamento dal *nihil* sia esso relativo o assoluto. Come si è visto in precedenza, Dio è ciò che dista assolutamente dal nulla e ogni presenza di un qualche nulla relativo nell'ente è un difetto.

La perfezione assolutamente semplice è qui definita, invece, come ciò che, se negato in qualunque soggetto della negazione, permette di inferire attraverso una conseguenza corretta un difetto che rende l'ente disprezzabile e tralasciabile. Se, invece, la perfezione assolutamente semplice viene affermata di qualunque soggetto, tale affermazione permette di inferire attraverso una conseguenza corretta una preminenza di quell'ente quanto a una maggiore stimabilità e preferibilità. Questo significa l'essere meglio o "in tutto il genere" (*ex toto genere*), ovvero "universalmente" (*universaliter*), oppure, per lo meno, "in genere" (*ex genere*)³⁵.

Pérez ricorda la definizione di Anselmo sulla quale ci siamo già soffermati a suo tempo: la perfezione assolutamente semplice è quella che è migliore rispetto al proprio opposto contraddittorio (*in quodlibet ente est melior ipsa quam non ipsa*). Quando, ad esempio, qualunque ente contenuto sotto la sapienza o qualunque sapiente è meglio di qualunque non-sapiente, allora si dice che la perfezione "sapienza" è migliore in tutto il genere o universalmente. In questo caso la perfezione è identificabile con la natura propria di Dio. Quando, al contrario, manca questa universalità, vi è qualcosa che è contenuto sotto una certa perfezione, ma non è migliore sotto tutti gli aspetti, poiché

delectabilitas est ultimum, sive re, sive ratione nostra in quolibet ente. Signum evidens perfectionis est aestimabilitas praeponderativa apud illud, cum quo est idem, seu apud illud quod perficitur per ipsum. Impossibile enim est perfectionem non denominare: cessante enim denominatione perfectionis, necesse est sequi aliquem defectum».

³⁴ *Ibi*, f. 38 (OP I, p. 7b, n. 32): «Perfectio praescindens ab imperfectione est ratio perfectionis, de qua non potest ultra affirmari defectus. Defectio simpliciter est perfectio, quae est necessaria ad expulsionem defectus».

³⁵ *Ibi*, f. 39 (OP I, p. 7b, n. 32): «Omnis perfectio simpliciter simplex hanc habet proprietatem ut negata in quolibet subiecto negationis inferat per bonam consequentiam defectum contemptibilitatem et postponibilitatem affirmata in quolibet subiecto affirmationis inferat perfectionem praeminentiam aestimabilitatem maiorem, et praeferibilitatem, et hoc quod est esse melius, vel ex toto genere, vel universaliter, et saltem ex genere».

non è migliore di qualche ente non contenuto sotto quella perfezione. Allora si parla di perfezione assolutamente semplice nel genere. Pérez esemplifica questo caso confrontando la materia prima con la natura umana. La prima è incorruttibile, ma è comunque meno perfetta della natura umana che pure è corruttibile³⁶.

In questo ultimo caso la perfezione assolutamente semplice è sempre una ragione comune a Dio e alla creatura o all'essenza increata e all'essenza creata. In particolare, la definizione anselmiana (*est melior ipsa quam non ipsa*) deve essere intesa nel senso della perfezione assolutamente semplice in tutto il genere o universalmente, poiché è questo il senso pieno di quella definizione di perfezione. I nomi astratti, infatti, come è il caso del termine "perfezione" devono essere intesi sempre nella loro ragione propria³⁷. Il secondo modo di intendere la perfezione assolutamente semplice è di tipo nominalistico e riguardo ad esso la posizione pereziana è già stata chiarita.

Ora, la perfezione *in actu exercito* deve includere l'esistenza. La ragione è che alla natura della perfezione appartiene la dilettevolezza o anche l'essere fondamento del diletto. La perfezione è definita da Pérez come l'essere attuale reale totale (*est esse attuale reale totale*) o non parziale, nel quale non vi è alcuna mancanza³⁸. Del resto, si era già argomentato che la dilettevolezza è l'ultimo atto di ogni ente che a questo punto viene fatta esplicitamente convergere con l'esistenza attuale. Ente, infatti, è, secondo la già nota dottrina pereziana ciò che è oggetto non solo di un pensiero, ma anche di una volontà.

La perfezione consiste nella realtà dell'ente, e dunque appartiene a ciò che esiste *in actu exercito*. Soltanto ciò che esiste attualmente e realmente può essere fonte di diletto.

³⁶ *Ibi*, ff. 39-40 (OP I, p. 7b, n. 32): «Ideo Anselmus definivit perfectionem simpliciter simplicem, dicendo est perfectio quae in quolibet ente est melior ipsa quam non ipsa, quando perfectio simpliciter simplex est sicut infinita sapientia. V.g. qua fit ut quodlibet contentum sub ipsa, seu quodlibet sapiens sit melius quodlibet non sapiente, tunc perfectio est melior ex toto genere seu universaliter, in hoc casu perfectio est ratio propria Dei. Quando vero non quodlibet contentum, sed aliquod est melius quolibet non contento sub ipsa perfectione, ut vero naturae corruptibilis (quae non est universaliter melior quam natura corruptibilis; nam materia prima quae est natura incorruptibilis non est melior natura humana, quae est corruptibilis, sed aliqua natura incorruptibilis est melior qualibet corruptibilis) tunc dicitur melior ex genere».

³⁷ *Ibi*, f. 40 (OP I, p. 7b, n. 32): «In hoc casu perfectio simpliciter simplex semper est ratio communis Deo, et creaturae, seu essentiae creatae et increatae. Illud autem *ipsa quam non ipsam*, intelligendum est de prima ratione distinctionis, quia definitiones, nominum abstractorum quale est nomen perfectio regulariter intelliguntur de propria ratione».

³⁸ *Ibi*, f. 40 (OP I, p. 7b, n. 33): «Nota perfectionem sumpta in actu exercito includere existentiam, et ratio est, quia de ratione perfectionis est delectabilitas, seu esse fundamentum delectationis. Hinc domus cuius pars existit, et pars restat faciendam imperfecta et inchoata non per hoc perfecta dicitur, sed tunc dicitur perfecta quando tota existit actu, et ratio est quia perfectio est esse attuale reale totale, seu non parziale, cui nihil sui esse desit in ea ratione, in qua res dicitur perfecta».

La perfezione, come si può notare, è strettamente legata all'affettività dell'Io. L'esistenza *in actu exercito* è una perfezione, poiché ciò che si relazione intenzionalmente con l'ente attualmente esistente sperimenta il diletto, cioè trova soddisfazione nella sua dimensione affettiva. La natura della perfezione viene così sottratta al successivo dibattito di sapore razionalistico che coinvolgerà Leibniz, e poi Kant. La perfezione è, innanzitutto, correlato di una volontà. Soltanto laddove vi è possibilità di sperimentare diletto vi è qualche cosa di perfetto, ma la volontà può provare diletto soltanto al cospetto di qualche cosa che esiste attualmente; diversamente, come già sappiamo, sperimenterebbe soltanto una mancanza da colmare il cui corrispettivo soggettivo è la volontà come desiderio. Se anche l'esistenza attuale della cosa fosse soltanto una "posizione", secondo la dottrina kantiana, ci si dovrebbe chiedere se la cosa posta sia o meno fonte di diletto per l'Io. Se la risposta fosse positiva si dovrebbe ammettere che quella "posizione" è perfezione e che, dunque, l'esistenza di qualcosa è perfezione.

Viene introdotta così la distinzione tra ente ed ente perfetto. Sappiamo già che l'ente è soltanto ciò che è conosciuto da un intelletto, ma l'ente è anche identificato con ciò che fonda la negazione inclusa nell'unità, in ragione della quale non vi è alcunché che possa essere tolto dall'unità o dall'ente-uno (*unum ens*), così che l'ente è tale poiché rimane sempre se stesso nella sua identità. Risulta, infatti, impossibile diminuire l'unità³⁹.

Al contrario, l'ente perfetto fonda la negazione in ragione della quale non è possibile aggiungere alcun essere reale, ovvero non è possibile alcun aumento della ragione di ente e di bene, così che la perfezione per la quale l'ente si dice perfetto possa aumentare in quella determinata natura⁴⁰.

Infatti, bisogna tener conto dei diversi modi nei quali l'essere si dice. Un conto è l'essere che la cosa possiede in quanto esiste nel suo principio essenziale, o intrinseco o efficiente; un altro conto è l'essere per il quale la cosa esiste grazie alla propria entità; e infine vi è l'essere per il quale la cosa si trova nel proprio fine, dal quale può dipendere,

³⁹ *Ibi*, ff. 40-41 (OP I, p. 7b, n. 33): «Hoc enim differunt ens, et perfectum ens; ens pro ut ens fundat negationem inclusa in unitate, ratione cuius nihil detrahi potest unitati, seu uni enti, ita ut maneat idem ens, nam impossibile est unitatem diminuere».

⁴⁰ *Ibi*, f. 41 (OP I, p. 8a, n. 33): «Perfectum autem ens fundat negationem ratione cuius nihil potest addi esse realis, seu augmentis rationem entis, et boni per quod perfectum possit fieri maius, et maius in ea ratione, qua dicitur perfectum».

per lo meno, come da una causa finale. A questo proposito si consideri che l'Essenza divina è assolutamente perfetta perché è semplice anche in senso virtuale intrinseco e non ha alcun principio di sé distinto da se stessa – sia esso reale o virtuale –, ma piuttosto è essa stessa principio e fine di ogni bontà e di ogni distinzione reale e di ogni perfezione assolutamente semplice. È, quindi, chiaro che essa è una e perfetta in grado sommo, oltre ad essere un'essenza infinita. La somma unità, la somma perfezione e la grandezza infinita dell'Essenza divina sono segnalate dal fatto che ad essa non è possibile togliere alcunché, nemmeno per un atto conoscitivo umano di precisione oggettiva, e non è nemmeno possibile aggiungere alcunché. Ebbene, conclude Pérez, di tale essenza occorre provare l'esistenza e la somma verità⁴¹.

È a partire da queste premesse che si può comprendere le argomentazioni pereziane per provare l'esistenza di Dio. Non si tratta di chiedersi semplicemente se l'esistenza sia una perfezione, e dopo aver risposto affermativamente, concludere che Dio necessariamente esiste, altrimenti mancherebbe di una qualche perfezione. Al contrario, per Pérez, la perfezione o è *in actu exercito* o non è, poiché è essa stessa esistenza attuale, reale e totale della cosa. La perfezione è, in fondo, un altro nome del trascendentale *bonum*, laddove l'ente è un altro nome del trascendentale *verum e unum*. Se non che, come già sappiamo, i trascendentali convergono tutti in ciò che non può essere in alcun modo negato, perché è archetipo della permanenza originaria dell'essere: l'Io divino, innanzitutto, ma anche l'Io umano e l'Io angelico.

Conviene ricordare che Pérez ha rifiutato esplicitamente l'attribuzione del titolo di argomento a priori per la propria prova dell'esistenza di Dio, per lo meno se si intende la prova a priori come un'argomentazione che prevede l'affermazione di qualcosa che preceda realmente o virtualmente il *probandum*, dando l'impressione che vi sia una causa che precede Dio e dalla quale ricavare la sua esistenza.

⁴¹ *Ibi*, ff. 41-42 (OP I, p. 8a, n. 35): «Quia vero esse aliud est cum res existit in suo principio essentiali, sive intrinseco, sive efficiente, aliud quo existit per suam entitatem, aliud, quo est in suo fine a quo potest pendere saltem in genere causae finalis. Cum divina essentia sit simplex etiam virtualiter intrinsece, et non habeat ullum principium sui distinctum, sive realiter, sive virtualiter, sed potius ista est principium; et finis omnis bonitatis, et distinctionis realis, et perfectionis simpliciter simplicis patet esse summe unam, et summe perfectam, et infinitam essentiam; quia esse ipsius est ne cogitatione quidem praescendente obiective quidquam tolli potest neque eti quidquam addi, et hoc est esse summe unam, et esse summe perfectam, ac proinde magnam essentiam, ideo est infinita essentialiter. Talem essentiam existere, in qua est nullus defectus et est infinite perfecta debemus probare existere et esse summe vera».

Le argomentazioni pereziane si dividono secondo le due definizioni di Dio precedentemente ricordate. Ognuno dei due insiemi di argomentazioni ha un comune punto di partenza in un sillogismo, le cui premesse a loro volta vengono dimostrate. Ciò che accomuna il primo insieme di dimostrazioni è la definizione di Dio come “ciò che manca di ogni difetto” e il seguente sillogismo:

P_{maggiore}: Essere chimera non è un bene;

P_{minore}: Mancare di ogni difetto è un bene; quidi: mancare di ogni difetto non è essere chimera⁴².

La P_{maggiore} si prova considerando che l'essere chimera consiste nell'essere falso e nel non essere desiderabile per un giudizio vero. Volere una chimera è qualcosa che non può accadere, poiché in quel caso il desiderio sarebbe frustrato, ovvero sarebbe desiderio di nulla⁴³. La chimera è l'indesiderabile, dunque, non può essere un bene.

La P_{minore} si dimostra a partire dalla definizione di difetto vista precedentemente: è un difetto ciò la cui mancanza ha come conseguenza un ente migliore rispetto a quello che possiede il difetto. Poiché l'essere chimera non è un bene, ciò che manca di ogni difetto non è una chimera e questo stesso che non è una chimera è qualcosa di possibile, altrimenti sarebbe una chimera⁴⁴.

Conclusionione: tale possibile esiste necessariamente e realmente, altrimenti sarebbe qualcosa che può esistere o non esistere realmente, ma la radice di ogni difetto – come si era detto in precedenza – è esattamente la potenza verso la non esistenza, che esclude la possibilità che l'ente difettoso possa pervenire al grado ottimo, esponendo, oltretutto, l'ente difettoso al nulla di sé. L'essere condotto verso il nulla (*duci pro nihilo*) è sintomo del fatto che l'ente difettoso può essere oggetto di disprezzo da parte di una volontà, laddove, invece, la dilettevolezza è il marchio, innanzitutto, di ciò che è

⁴² *Ibi*, disp. 1, cap. 3, f. 42 (OP I, p. 8a, n. 36): Demonstratio prima de existentia Dei significati nomine carentis omni defectu - Argumentor primo. Nullum bonum est esse chimaeram, sed carere omni defectu bonum est, ergo carere omni defectu non est esse chimaera, maior est per se nota. De ratione nomini chimaerae est esse naturaliter falsa et non volibilem ex iudicio vero, et quia velle illam non potest accidere cur volitio frustretur, est autem stultum velle frustra

⁴³ *Ibidem*: «Maior est per se nota. De ratione nomini chimaerae est esse naturaliter falsa et non volibilem ex iudicio vero, et quia velle illam non potest accidere cur volitio frustretur, est autem stultum velle frustra».

⁴⁴ *Ibidem*: «Minor etiam est evidens, et confirmatur ex definitione defectus, ex qua dicimus sequi hanc proprietatem, quia defectus habeat oppositum et aliquid contentum sub opposito sit melius quolibet habente defectus; at habere aliquem defectum est defectus, et oppositum habentis aliquem defectum est carere omni defectu, seu nullus habens defectu, ergo aliquid carens omni defectu est melius quolibet habente defectum si melius, ergo bonum».

mancante di ogni difetto. Quest'ultimo non può non essere reale, altrimenti mancherebbe della dilettevolezza propria del perfetto. Quindi, l'ente che manca di ogni difetto è Dio e Dio esiste necessariamente⁴⁵.

Fin qui l'*argumentum Perezii* nella sua essenzialità. Si tratta argomentazione che ha forma sillogistica, ma le cui premesse sono dimostrate apagogicamente. La chimere non è un bene perché volere l'indesiderabile, significa non volere; mancare di ogni difetto è un bene perché non avere un difetto è una condizione migliore, quindi più bene, rispetto all'averne. La conclusione alla necessità di quel possibile che non possiede alcun difetto è ricavata dal fatto che negare una tale esistenza necessario significherebbe introdurre il poter non essere in quel possibile, contraddicendone la natura.

Sembra che si possa rimproverare all'argomentazione pereziana la scorrettezza dell'inferenza dalla mancanza di ogni difetto alla bontà di ciò che manca di ogni difetto. Non è chiaro, infatti, in quale modo si possa dire che ciò che manca di ogni difetto è anche buono. Pérez risponde in un modo che esprime tutto il carattere agostiniano della propria metafisica. Il difetto offende l'animo, lo allontana e lo fa muovere verso altro, affinché costruisca il bene perfetto.

La nostra anima possiede un qualche insaziabilità, e visto un qualsiasi difetto, subito si muove a cercare un bene maggiore. Quindi, vista la natura del difetto *in communi*, subito [l'animo] si muove verso l'opposto, cioè verso il non-difetto. E a causa di questo movimento è noto o diventa per sé noto che la negazione di ogni difetto o il fondamento di questa negazione è bene. Oppure, mi chiedo, perché l'animo si inquieta subito quando vede un qualche difetto? Proprio perché sente un dispiacere (*meritus displicentiae*) che appartiene all'essenza di ogni difetto. Quindi, quando conosciamo la natura del difetto *in communi* ci inquietiamo, poiché sentiamo un dispiacere o certamente non un piacere tale che troviamo quiete in ques'ultimo. Niente di ciò che manca può pervenire all'ottimo, ma quella inquietudine è il moto fuggitivo di qualcuno o, per così dire, fuggitivo verso l'opposto, come verso il centro della nostra inclinazione e verso il rimedio della nostra fame e sete. Quindi, l'opposto del possedere un difetto non può essere altro che l'esclusione di ogni difetto⁴⁶.

⁴⁵ *Ibi*, ff. 42-43 (OP I, p. 8a-b, n. 36): «Cum ergo esse chimaera non sit bonum, carere omni defectu non est esse chimaeram, sed hoc ipsum est non esse impossibile, ergo carens omni defectu est possibile sed tale possibile necessario existit realiter alioquin erit potens non existere realiter aut non existens realiter, sed non existere realiter est defectus, quia est non pervenisse ad optimum, et esse ita possibile ut possit non existere realiter est etiam defectus, ut est per se notum et quia omne potens non existere realiter, potest esse nihil fiat ergo id quod est possibile et sit nihil ergo potest duci pro nihilo: at posse duci pro nihilo est esse contemptibile; contemptibilitas autem est proprietas solius habentis defectum ergo necessario existit id, quod caret omni defectus est enim ut iam ostensum possibile non potest non esse reale, sed hoc est esse Deum ergo Deus necessario existit».

⁴⁶ *Ibi*, ff. 46-47 (OP I, p. 9a-b, n. 42): «Defectus offendit animum; et quasi repellit, et facit alio moveri, ut muniat bonum perfectum, habet nostra anima quandam infinitam insatiabilitatem, et quolibet defectu viso

L'ente esistente realmente è perfetto soltanto quando può proporsi come termine intenzionale del desiderio. Il massimo della perfezione, ovvero ciò che manca di ogni difetto, non potrà essere altro che ciò che sazia la fame e la sete dell'animo umano, ovvero che satura l'orizzonte del desiderio che a questo punto possiamo intendere come infinito. L'ente esistente realmente che manca di ogni difetto deve necessariamente esistere perché è ciò che il desiderio umano costantemente richiede in un moto incessante di ricerca di ciò lo acquieti. È sufficiente, per Pérez, provare che questo oggetto beatificante è possibile, affinché la sua esistenza reale sia necessariamente affermata, poiché la necessità dell'esistenza del possibile rimuove quel difetto originario che consiste nella possibilità di non esistere, ciò che renderebbe l'inclinazione del nostro desiderio assurda.

Da sottolineare è anche quel carattere del desiderio che lo rende speculare all'intelligenza. Come l'intelligenza, non appena apprende qualcosa, ha immediatamente presente anche l'opposto contraddittorio di quel qualcosa, così il desiderio non appena si trova di fronte all'ente difettoso si muove alla ricerca di ciò che è migliore e privo di difetto. Entrambe le facoltà hanno dunque costantemente di fronte a loro un orizzonte infinito, ovvero un orizzonte trascendentale, e non potrebbe essere diversamente. Il luogo del trascendentale è, infatti, l'Io stesso.

L'ateo, secondo Pérez, è colui che ritiene che il rimedio ai nostri mali e il rifugio per coloro che fuggono dal difetto sia una chimera. Se, infatti, l'ente carente di ogni difetto fosse un impossibile, ovvero una chimera, il non-bene sarebbe il centro della nostra inclinazione e la chimera sarebbe il rimedio dei nostri mali. L'ateo che risponde in questo modo si dirige verso un porto infelice, cioè verso la chimera. La sua stoltezza consiste nell'eleggere la chimera a sommo bene e desidera che Dio, il Sommo bene non esista⁴⁷.

tanquam stimulo, statim movetur ad quaerendum maius bonum ergo visa ratione defectus in communi, statim animus movetur ad oppositum, id est ad non defectum, et propter hanc motionem est notum, aut fere per se notum negationem omnis defectus, seu fundamentum huius negationis esse bonum, aut rogo ego cur animus inquietetur statim atque videt aliquem defectum? Sane quia sentit meritum displicentiae, quod est de essentia omnis defectus, ergo quando cognoscimus rationem defectus in communi inquietabimur quia sentiemus meritum displicendi, aut certe non ita placendi, ut in eo ultimo quiescamus nullum enim deficiens pervenit ad optimum at illa inquietudo motus aliquis est fugitivus, seu quasi fugitivus ad opposita, tanquam ad centrum nostrae inclinationis et remedium nostrae famis et sitis, ergo oppositum habentis defectum non potest esse nisi exclusio omnis defectus».

⁴⁷ *Ibi*, f. 47 (OP I, p. 9b, n. 42): «Ergo si ens non est bonum, si est chimericum, non bonum est centrum nostrae inclinationis, et chimera est remedium nostrorum malorum et refugium fugientibus a defectu. Atheista, qui hoc modo respondet ad infelicem portum appulit, scilicet ad chimaera est enim stultus et

La conferma dell'inferenza che giunge dalla mancanza di ogni difetto alla bontà di ciò che manca di ogni difetto è dovuta anche all'ordine trascendentale, come in qualche modo è già stato anticipato. Dio è l'ente reale per antonomasia, poiché si allontana massimamente dalla chimera. Egli è il Sommo vero, il Sommo bene, il Sommo stimabile, è principio di distinzione, in quanto Somma unità, e principio che muove formalmente ogni potenza intenzionale. Tutte caratteristiche a cui la chimera si oppone massimamente e che vanno, invece, a costituire la nozione di ente reale. In Dio le potenze intenzionali si muovono per un atto di conoscenza ottimo e per un atto di affetto ottimo. Se Dio non esistesse, prosegue il gesuita, non esisterebbe alcun bene ed esisterebbe soltanto un difetto contenente in sé ogni difetto, mancherebbe ogni verità, e quindi seguirebbe un disordine di tutte le chimere (*chaos omnium chimaerarum*)⁴⁸.

Il non essere una chimera significa in definitiva il distare al grado massimo dalla chimera e il non-falso è il distare dalla falsità massima. Il non-falso è il sommamente vero. Allo stesso modo, distare dal Sommo ente e dalla Somma verità è una falsità massima e una chimera, ovvero è la somma mancanza di verità. Quindi, distare al grado massimo dalla chimera significa essere l'Essere sommo⁴⁹.

L'altra versione dell'*argumentus Perezii* è quella che parte da Dio come ente nel quale esiste la somma di tutte le perfezioni. Sotto questa definizione sono incluse

eligit chimaera pro summo bono et mavult non existere Deum, qui est summum bonum, quae stultitia nulla potest esse maior».

⁴⁸ *Ibi*, ff. 48-49 (OP I, p. 9b, n. 43): «Secundo idem confirmatur evidenter nam quod quid maxime oppositum maxime et pessime chimaerae, maxime est ens, et maxime bonum, sed chi-<f. 48>maera maxima et prima est habere omnem defectus seu cogitari, ut habens omnes defectus ac proinde omnem rationem chimaericam quia quaelibet ratio chimaerica affert aliquem defectus veritatis; hac itaque chimaera maxima est illa, quae maxime ab unitate recedit, et a veritate et a vera bonitate, et aestimabilitate, et a rationem principij distinctionis motivi formalis potentiae intentionalis: et in summa, hoc est, recedere maxime ab ente reali. Igitur eo erit aliquid magis ens id est magis unum, magis vero, magis bonum, magis principium distinctionis, et magis motivum, potentiae intentionalis et magis existens a bono, quo magis intelligitur distare ab hac chimaera ex propria ratione at ab intelligibili, ut habente omnem defectum, id est ab hac chimaera maxima, et pessima nihil magis intelligitur distare, quam intelligibile, quod intelligitur nullum habere defectum: omne enim et nullus in omni genere maxime distant, ergo carens omni defectu, seu tale intelligibile erit maximum ens, maxime aestimabile, maxime principium, seu principalissimum, maxime motivum optima cognitionis, et optimi affectus, et maxime existens a bono; dicere vero hoc summe distans a summa chimaera, esse chimaera est hac ipsa chimaera, quam finimus, haec quidem secundum unitatem ita est, nam hoc ipsum est Deus non existere, ad quod sequitur nullum bonum existere defectum continentem in se omnem defectum, et deficere omnem veritatem, ac proinde sequi chaos omnium chimaerarum».

⁴⁹ *Ibi*, f. 49 (OP I, p. 9b-10a, n. 43): «Itaque Deus ideo probatur esse non chimaeram quia non est chimaera maxime distare a maxime chimaera, et non est falsum distare a maxima falsitate id est non falsum esse summe verum; sic maxime distare a summo ente et a summa veritate, est falsitas maxima et chimaera seu summus veritatis defectus, ergo maxime distare a summa chimaera est esse summum ens».

diverse argomentazioni che trovano in un sillogismo il loro punto di partenza comune. A parte la prima argomentazione sillogistica che è completa in se stessa, le altre sono piuttosto argomentazioni parziali che presuppongono ciò che è stato precedentemente dimostrato.

La prima argomentazione si sviluppa nel modo seguente.

P_{maggiore}: non è un difetto che qualcosa non pervenga all'essere chimera⁵⁰.

P_{minore}: è un difetto che qualcosa non pervenga all'essere ottimo che possiede tutte le perfezioni assolutamente semplici⁵¹.

Conclusion: Quindi, possedere tutte le perfezioni assolutamente semplici non è una chimera⁵², e dalla possibilità si deduce facilmente l'esistenza necessaria del possibile per le motivazioni espresse precedentemente nella conclusione della prima argomentazione.

Secondo Pérez, sia la premessa maggiore sia la premessa minore sono per sé note. Infatti, una perfezione assolutamente semplice che manchi di qualcosa è immediatamente un difetto. Tutta la forza dell'argomentazione sta nel fatto che nemmeno una figura mitologica come Momo potrebbe criticare qualcuno per il fatto che non è una chimera e, invece, criticiamo e diminuiamo le lodi verso qualcuno o qualcosa per il fatto che è ottimo, poiché non possiede la somma di tutte le perfezioni assolutamente semplici⁵³.

Seguono a questo argomento una serie di prove che dovrebbero confermare la prima argomentazione. Non tutte le argomentazioni ci sembrano significative. Accade spesso, nei testi della scolastica gesuitica che le argomentazioni a favore di una certa tesi si moltiplichino a dismisura: si tratta di una necessità pedagogica, tipica dell'insegnamento dei collegi della Compagnia, che mirava ad abituare gli studenti alla ricerca dell'argomentazione più stringente e alla difesa delle proprie tesi.

⁵⁰ *Ibi*, f. 51 (OPI, p. 10b, n. 47): «Non est defectus non pervenisse aliquid ad hoc, ut sit chimaera».

⁵¹ *Ibidem*: «Sed defectus non pervenisse ad hoc ut sit optimum habens praedictas perfectiones».

⁵² *Ibidem*: «Ergo habere illas non est chimaera».

⁵³ *Ibidem*: «Maior est per se nota, et minor quoque. Nam si vel una perfectio simpliciter simplex deficiat alicui eo ipso habet defectum. Vis tota huius argumenti consistit in eo quod ne Momus quidem repraehendere poterit aliquem ex eo quod non sit chimaera et tamen repraehendimus aut minuius laudes ex eo, quod non sit optimum habens praedictum cumulum». Momo è una figura della mitologia greca conosciuto per la sua indole molto critica verso tutti gli dèi dell'Olimpo. Pérez utilizza questo riferimento per dire che nemmeno al più critico di tutti potrebbe venire in mente di sminuire qualcuno per il fatto che non è impossibile.

Una conferma dell'argomento precedentemente ricostruito viene dal fatto che, non appena si forma in noi la nozione dell'ottimo in senso assoluto, subito è eccitata naturalmente la nostra forza spirituale estimativa (*vis spiritualis aestimativa*) e in qualche modo l'animo si dilata e si dispone all'inclinazione naturale. Il dettame della ragione o sinderesi indica evidentemente che quell'ottimo deve essere amato ed è da ricercare⁵⁴.

Si tratta di una argomentazione che è di ordine psicologico, ma che non deve sorprendere. Pérez ci ha abituato all'utilizzo di argomentazioni che non possono essere dette metafisiche in senso stretto, ma piuttosto legate a una metafisica delle facoltà umane. Del resto, la dottrina dell'Io come analogato principale della sostanza e luogo di convergenza dei trascendentali è lì a dimostrare che anche la psicologia entra a pieno titolo tra quelle discipline che potremmo dire "metafisiche", in linea con un uso moderno che diverrà piuttosto frequente nei decenni successivi e soprattutto nel XVIII secolo.

Una seconda argomentazione consiste, nelle parole di Pérez, in un modo di argomentare meraviglioso (*modus argumentandi mirabilis*) che è possibile ricostruire come segue, partendo da un dilemma e conducendo la dimostrazione in forma apagogica.

(1) O si dà un qualche singolo ottimo tra tutti gli esistenti o (2) non si dà. Da entrambi i corni del dilemma segue che si dà un qualche esistente ottimo.

(1a) Se l'ottimo si dà, allora sarà meglio di qualsiasi altro possibile non esistente, altrimenti sarebbe possibile un qualche possibile migliore dell'ottimo esistente.

(1b) Quindi, immediatamente bisognerebbe ammettere l'esistenza della causa produttiva del possibile migliore dell'ottimo esistente, ma non esistente. Infatti, l'esistere in atto nella propria causa attiva è essenziale per ogni ente reale possibile e non esistente in atto.

(1c) Dunque, se quell'ente reale possibile non esistente in atto non avesse una causa attiva esistente in atto, non sarebbe possibile.

⁵⁴ *Ibi*, f. 52 (OP I, p. 10b, n. 49): «Confirmatur etiam hoc argumentum quia formata in nobis notione optimi absolute naturaliter statim excitatur in nobis vis spiritualis aestimativa et quodammodo animus dilatatur et afficitur inclinatione naturali. Dictamen autem rationis, seu synderesis indicat evidenter illud esse amandum, et quaerendum».

(1d) Ma l'essere nella causa attiva significa essere nella causa che contiene eminentemente e in modo adeguato tutta la perfezione e la bontà dell'effetto, come ciò che è meglio dello stesso effetto.

(1e) Quindi, non quell'ente reale possibile, ma questa causa esistente sarà migliore dello stesso ente possibile non esistente, ma migliore dell'ottimo esistente in atto da cui la dimostrazione era partita.

(1f) Dunque, l'ottimo degli esistenti in atto sarà anche l'ottimo dei possibili⁵⁵.

Se, invece, si prendesse per vera l'ipotesi contraria, cioè la non esistenza in atto di un ottimo degli esistenti, anche così si potrebbe inferire l'esistenza in atto di tale ottimo. L'argomentazione procede come segue.

(2a) Se un ottimo degli esistenti non esistesse, ne seguirebbe evidentemente che i singolari più singolari di questo universo sarebbero difettosi e imperfetti.

(2b) Quindi, tutto l'universo nel suo complesso sarebbe meglio dei singoli.

(2c) Dunque, l'universo sarebbe l'ottimo degli esistenti in atto, e quindi lo sarebbe anche dei possibili. Infatti, l'ottimo degli esistenti in atto, come si è dimostrato poc'anzi, è anche l'ottimo dei possibili.

(2d) Tuttavia, in questo universo non vi sarebbe un tale ottimo, a meno che fosse in grado di contenere formalmente i semplici possibili. Infatti, i possibili non esistenti sono nella causa esistente in un modo migliore, rispetto al modo in cui esistono in atto.

(2e) Esiste, quindi, qualche ottimo perfetto, sotto tutti gli aspetti, nel quale è presente la somma di tutte le perfezioni assolutamente semplici, ma in questo non vi può essere tutto l'universo, poiché questo è composto di parti difettose e questo stesso universo è difettoso e imperfetto. Lo stesso si potrebbe dimostrare di qualunque composto di parti imperfette.

(2f) Quindi, o non esiste un tale ottimo o è un qualche singolare, non composto di parti.

⁵⁵ *Ibi*, ff. 52-53 (OP I, p. 10b, n. 51): «Quartum confirmatur modo illo argumentandi, quem vocant mirabile, vel datur singulare quoddam optimum existentium vel non datur; ex utroque sequitur existere optimum. Si datur illud erit melius quolibet possibili non existente, alioqui sit possibile aliud melius; existit ergo nunc causa productiva ipsius melioris, nam de ratione omnis entis realis possibilis, et non existentis actu est existere actu intra sua causa activa ergo si non habet causam activa existentem non est possibile; at esse intra causa activa est esse intra causam, quae continet eminenter adaequate tota perfectionem et bonitatem effectus, tanquam quid melius ipso effectu, ergo non illud possibile, sed haec causa existens erit melior ipso possibili, ergo optimum existentium actu, erit etiam optimum possibilium».

(2g) Avendo escluso precedentemente la prima alternativa posta da (2f), rimane vera la seconda: esiste un singolare ottimo del quale non si può negare che sia un bene e che sia lo stesso Dio, del quale eravamo in cerca⁵⁶.

Il complesso dell'*argumentum mirabilis* di Pérez ha il suo inizio in forma dilemmatica e procede in forma apagogica riducendo all'assurdo tutte le tesi che pongono un ottimo che non sia davvero assoluto. L'argomento non intende dimostrare che esiste un ottimo degli esistenti, in qualunque senso l'esistenza venga presa, sia essa possibile o attuale. Il gesuita navarrino intende mostrare, infatti, che esiste una Prima causa, perfettissima e semplicissima, senza alcuna composizione, e lo fa sfruttando la propria dottrina della possibilità. Ne deriva un'argomentazione articolata di tipo apagogico, all'interno della quale ogni ipotesi falsa viene rimossa mostrandone l'assurdità. Si potrebbe dire che l'*argumentum Perezii* trovi la propria forza soprattutto in questi luoghi testuali nei quali l'argomentazione metafisica si fa più serrata e le dottrine alle quali il gesuita ha lavorato per tutta la vita trovano la loro applicazione più nobile.

Infine, occorre notare che il pensiero pereziano è un pensiero dell'Assoluto o dell'Incondizionato. Ogni frammento dell'universo viene, infatti, ricondotto costantemente all'intero e riceve il proprio senso soltanto al cospetto dell'Assoluto. Non soltanto la mosca o la formica sono connessi essenzialmente con Dio, ma anche ogni singolo pensiero umano non può fare a meno di collocarsi in quell'orizzonte trascendentale che, concretamente inteso, è Dio stesso.

Possiamo aggiungere un'ulteriore prova a conferma della prima argomentazione pereziana. L'essere ottimo è una perfezione assolutamente semplice ed è meglio che esista l'essere ottimo e che esista la somma di tutte le perfezioni assolutamente semplici

⁵⁶ *Ibi*, ff. 53-54 (OP I, pp. 10b-11a, n. 52): «Si autem respondens dicat hoc optimum singulare non existere actu et nullum dari inter existentia actu optimum singulare inter ipsa, ex hoc ipso infero existere actu tale optimum; nam si non existit sequitur evidenter singula singularia huius Universi esse defectuosa et imperfecta ac proinde totum ipsum universum esse melius singulis ergo universum est optimum existentium actu, ac proinde esset possibilium; iam enim demonstratum est optimum existentium in actu esse optimum possibilium nec in hoc universo esse tale optimum, quin contineat formaliter simplices possibiles; nam possibiles non existentes sunt intra causam existentem meliori modo: existit ergo aliquid optimum undequaque perfectum et in quo sit cumulus omnium perfectionum simpliciter simplicium; sed in hoc non potest esse totum universum quia hoc componitur ex partibus defectuosis et hoc ipsum est defectus, et imperfectum et de quolibet composito ex partibus imperfectis idem demonstrabitur ergo vel non existit tale optimum vel est quoddam singulare, at existit tale optimum ergo tale singulare optimum de quo non potest negari esse bonum, et ipsum Deum, quem querimus».

unite in un solo ente, piuttosto che tale ente non esista. Quindi, un tale ente è buono ed è possibile⁵⁷. Ora, di questo ente ottimo e possibile occorre provare l'esistenza necessaria.

Preliminarmente, Pérez enuncia e difende due proprietà fondamentali delle perfezioni assolutamente semplici. La prima è che nessuna perfezione assolutamente semplice è universalmente opposta a un'altra perfezione assolutamente semplice. Infatti, la congiunzione di due perfezioni assolutamente semplici è sempre una perfezione assolutamente semplice. La negazione di questa proprietà implica contraddizione. Si prendano due perfezioni assolutamente semplici come la bontà e la sapienza e si ipotizzi la loro universale opposizione reciproca, di modo che nessuna bontà sia anche sapienza e viceversa. Ora, poiché la sapienza è una perfezione assolutamente semplice sarà meglio possederla del non possederla e, quindi, qualche individuo sapiente sarà migliore dell'individuo non sapiente. Ma ciò che si è concesso è che nessuno buono sia sapiente, quindi l'individuo sapiente, che chiamiamo A, è meglio di qualsiasi individuo buono. Inoltre, poiché la bontà è a sua volta una perfezione assolutamente semplice ed è stato concesso che nessun sapiente sia buono, vi sarà un qualche individuo buono, chiamiamolo B, che sarà meglio di tutti gli individui sapienti, uno dei quali era lo stesso A. Quindi, A sarà meglio di B e B sarà meglio di A, il che è assurdo⁵⁸. Risulta, dunque, che non sia possibile mettere in opposizione di contraddizione le perfezioni assolutamente semplici, se non pensandole come non assolutamente semplici, cioè limitate.

La seconda proprietà delle perfezioni assolutamente semplici è che ciascuna di esse esiste dall'eternità, per lo meno in qualche individuo, altrimenti la perfezione assolutamente semplice, ad esempio la sapienza possibile o che avesse inizio nel tempo

⁵⁷ *Ibi*, f. 54 (OP I, p. 11a, n. 53): «Confirmatur, quia esse optimus est perfectio simpliciter simplex, et melius existere illud, et existere cumulum omnium perfectionum simpliciter simplicium unitae in uno quam non existere, ergo est bonum et possibile».

⁵⁸ *Ibi*, f. 54 (OP I, p. 11b, n. 54): «Probatio est ducta a duobus proprietatibus evidentibus perfectionis simpliciter simplicis. Prima proprietas est nullam perfectionem simpliciter simplicem esse universaliter oppositam alteri perfectioni simpliciter simplici primo quia ipsa coniunctio utriusque est perfectio simpliciter simplex, secundo quia est evidenter absurdum. Sint enim duae perfectiones simpliciter simplex v.g. sapientia e bonitas oppositae universaliter inter se, ita ut nulla sapientia sit bonitas et nulla bonitas sit sapientia eadem est de aliis ratio quia ergo sapientia est perfectio simpliciter simplex, erit melior ipsa, quam non ipsa, vel ex toto genere vel saltem ex genere ac proinde aliquod individuum sapientiae erit melius quolibet non sapiente: sed conceditur nullum bonum esse sapientem ergo illud individuum quod vocatur A est melius quolibet bono, quia vero bonitas est perfectio simpliciter simplex et conceditur nullum sapientem esse bonum, sequetur aliquod individuum bonitatis esse melius quolibet individuo sapientiae quorum unum erat ipsum A ergo idem A, est melius quam B et B erit melius, quam A quod est evidenter absurdum».

e che non esistesse in nessun individuo dall'eternità, sarebbe possibile dall'eternità e, quindi, esistente nella sua causa attiva. La sapienza che inizia o che può iniziare nel tempo non è sapienza dall'eternità, quindi la causa della sapienza non ha la perfezione della sapienza, potendo dare assurdamente la perfezione che non possiede⁵⁹.

Da queste due proprietà deriva la dimostrazione dell'esistenza di un ente eterno, uno e semplice, che possiede tutta la somma delle perfezioni assolutamente semplici. Tale somma, infatti, esiste dall'eternità, altrimenti una qualche perfezione assolutamente semplice e possibile non esisterebbe in nessun individuo, il che è assurdo e contrario alla seconda proprietà delle perfezioni assolutamente semplici⁶⁰.

Bisogna tuttavia dimostrare che quella somma di tutte le perfezioni esiste in un ente semplice, altrimenti la sapienza e l'immortalità, ad esempio, non esisterebbero in un ente semplice; e, dunque, non sarebbe possibile che le perfezioni fossero unite in uno. Se ciò non fosse possibile, quella unità non sarebbe una perfezione assolutamente semplice, e quindi sarebbe possibile una qualche perfezione assolutamente semplice che non esisterebbe dall'eternità, il che è assurdo e contrario alla seconda proprietà delle perfezioni assolutamente semplici. Se si dicesse che quella unità è impossibile, ne seguirebbe evidentemente che la sapienza e l'immortalità – che sono perfezioni in modo manifesto – sarebbero perfezioni assolutamente semplici, ma tra loro opposte universalmente, così che nessuna sapienza sarebbe immortale e nessuna immortalità sarebbe sapiente, il che è assurdo e contrario alla prima proprietà delle perfezioni assolutamente semplici⁶¹.

⁵⁹ *Ibi*, f. 55 (OP I, p. 11a-b, n. 55): «Secunda proprietas est nullam esse perfectionem simpliciter simplicem, quae saltem in aliquo individuo non existerit ab aeterno, alioquin sit quaedam perfectio simpliciter simplex, v.g. sapientia (11b, n. 55) possibilis seu incipiens in tempore, et quae nullo individuo existerit ab aeterno, fuit ergo possibilis ab aeterno et existens intra sua causa activa. Sapientia incipiens aut potens incipere in tempore non fuit sapientia ab aeterno, ergo causa sapientiae non habet perfectionem sapientiae et potest dare perfectionem, quam non habet quod est absurdum».

⁶⁰ *Ibi*, f. 55 (OP I, p. 11b, n. 56): «His suppositis probro evidenter existisse ab aeterno ens unum simplex habens totum cumulum perfectionum simpliciter simplicium; hic enim cumulus existit ab aeterno, alioquin aliqua perfectio simpliciter simplex possibilis in nullo individuo ab aeterno extitisset quod est absurdum contra secunda proprietatem».

⁶¹ *Ibi*, f. 56 (OP I, p. 11b, n. 56): «Nunc ostendo illum cumulum extitisset unite in uno simpliciter, alioquin non extiterit sapientia v.g. et immortalitas in uno ente simpliciter ergo neque est possibile eas perfectiones esse unitae in uno; si enim id non esset possibile, ea unitas esset perfectio simpliciter simplex ac proinde esset possibilis aliqua perfectio simpliciter simplex, quae non extiterit ab aeterno quod est absurdum contra eadem secundam proprietatem. Si autem dicatur eam unitatem esse impossibilem sequitur evidenter sapientiam et immortalitatem quae manifeste sunt perfectiones simpliciter simplices esse inter se oppositas universaliter ita ut nulla sapientia sit immortalis et nulla immortalitas sit sapiens quod est absurdum contra primam proprietatem».

L'unica soluzione, dunque, è quella di ammettere una somma di perfezioni dall'eternità, unite in uno; dove questo uno è necessariamente eterno e non può avere una mancanza. Infatti, questa potenza di mancare è un difetto e un'esclusione di qualche perfezione assolutamente semplice⁶².

Secondo Pérez, questa ultima argomentazione ha il pregio di dimostrare esplicitamente la tesi, ma anche di utilizzare una forma di argomentazione molto corretta, permettendo di dedurre l'esistenza e l'essenza del tutto a partire dalla combinazione di due proprietà, quasi che tali proprietà fossero parti di qualche tutto. Vi è qui, concede Pérez, una somiglianza con l'argomentazione a priori. L'argomento che dalle parti giunge al tutto è, infatti, a priori ed è evidentissimo e quasi matematico⁶³.

La prova dell'esistenza di Dio, che parte dalle due proprietà delle perfezioni assolutamente semplici, non è una prova a priori, ma certamente mantiene con quest'ultima una qualche somiglianza. Pérez del resto ha escluso che si dia possibilità di una prova a priori dell'esistenza di Dio. Ciò nonostante, l'aspirazione fondamentale del sapere umano rimane la prova a priori, come Aristotele aveva segnalato e come è stato da noi ricordato quasi all'inizio di questo lungo percorso.

Le ultime argomentazioni che affrontiamo sono piuttosto originali, ma presuppongono ciò che si è detto in precedenza e, dunque, devono essere lette all'interno di un contesto più ampio rispetto a quello nel quale si trovano. Pérez comincia con il notare che vi sono alcune perfezioni assolutamente semplici la cui natura è tale che, una volta mostrato che esse appartengono a un ente, tutte le altre perfezioni risultano provate dello stesso ente. Si consideri, ad esempio, l'intelletto potente a intuire tutto ciò che è vero e ogni verità. È innegabile che questa sia una perfezione assolutamente semplice, quindi è meglio della sua negazione. È, dunque, buona e possibile. Da questa argomentazione risulta che tale perfezione esiste necessariamente, altrimenti potrebbe non esistere, il che sarebbe un difetto. Poniamo che sia possibile e non esista. Se così fosse, l'intelletto non potrebbe vedere la verità

⁶² *Ibidem*: «Fuit ergo totus ille cumulus ab aeterno unite in uno et hoc unum necessario est aeternum et non potens aliquando deficere; nam haec potentia deficendi est defectus, et exclusio alicuius perfectionis simpliciter simplicis».

⁶³ *Ibidem*: «Hanc demonstrationem diligenter adverte quia non solum rem propositam aperte demonstrat, sed continet egregiam argumentandi formam, et artem deducentem ex combinatione duplicis proprietatis cuiuslibet quasi particulae alicuius totius ipsam totius naturam, et existentiam. Unde habet similitudine cum rationem a priori. Argumentum enim à partibus ad totum est a priori, et evidentissimum, et quasi mathematicum».

della propria non esistenza; ma nessuno può intuire se stesso come non esistente o nel caso della propria non esistenza. Una situazione del genere sarebbe contro l'ipotesi iniziale. Si è supposto, infatti, che un tale intelletto sia capace di intuire ogni verità. È chiaro, quindi, che un tale intelletto dev'essere necessariamente esistente, ma dal fatto che esiste necessariamente non deriva alcun difetto. Ora, il difetto, come si è già detto ripetutamente, è ciò che è muove al dispiacere e può essere ragionevolmente non voluto. È da stolti, precisa Pérez, volere che non esista l'ente necessario, poiché tale non volontà (*noluntas*) è essenzialmente vana e frustrante, come se qualcuno tentasse di evitare che tre e quattro diano come risultato sette. Non avendo alcun difetto quell'intelletto intuitivo di tutte le cose possiederà ogni perfezione assolutamente semplice⁶⁴.

La struttura dell'argomentazione è piuttosto semplice. Pérez sfrutta qui l'impossibilità elenctica appartenente a qualunque intelletto di intuire la propria non esistenza. Si tratta di sfruttare una proprietà fondamentale dell'Io per scopi legati alla teologia naturale.

Infine, l'ultima argomentazione che affrontiamo è la seguente e sfrutta anch'essa, come le altre, una movenza di tipo apagogico, a partire da un dilemma: o Dio, ovvero l'ente sommamente perfetto, esiste o non esiste. Se esiste si ha ciò che ci si era prefissati. Se, invece, si sostiene che Dio non esista, da questa stessa negazione sorge la sua affermazione. Infatti, se Dio non esiste, Egli è impossibile e si dà la necessità della Sua non esistenza. Ora, questa necessità esiste necessariamente, ma poiché esiste necessariamente non ha alcun difetto ed è sommamente perfetta. Quindi, dalla negazione dell'esistenza di Dio si inferisce la sua esistenza⁶⁵.

⁶⁴ *Ibi*, ff. 61-62 (OP I, p. 11b, n. 61): «Hic tamen moneo esse aliquas peculiare perfectiones simpliciter simplices quae ita se habent, ut probata una illarum probantur omnes. De uno ente adhibemus exemplum in hac perfectione intellectus potentis intueri omnem casum verum seu omnem veritatem hanc esse perfectionem simpliciter simplices, nemo nisi insanus potest negare ergo est melior ipsa quam non ipsa ac proinde bona, et possibilis. Probo ex eius proposita ratione existere necessario alioquin posset non existere. Fiat ergo quod est possibile et non existat hanc veritatem non existentiae ipsius talis intellectus videre enim poterit, nemo enim potest intueri se non existente, seu casum non existentiae suae: at hoc est contra hypothesis supponitur enim intellectus intuitivus omnis casus patet ergo esse ens necessario existens talem intellectum, sed eo ipso quod necessario existat nullum habet defectum defectus enim est meritis displicendi et potest esse nolitus non stulte; at stultus est velle ne existat ens necessarium, est enim talis noluntas essentialiter vana, et frustratoria, veluti si quis conaretur, ut tria et quattuor non essent septem. Cum ergo ille intellectus nulla habeat defectum, habebit omnem perfectionem simpliciter simplicem».

⁶⁵ *Ibi*, f. 62 (OP I, pp. 11b-12a, n. 61): «Imo hinc deducitur ratio plane arguta quam sic formo. Vel existit Deus seu ens summe perfectum, vel non existit si existit habet intentus si dicatur non existere ex hoc ipso

Anche la necessità è una di quelle perfezioni assolutamente semplici che una volta attribuite a un ente o a qualche evento portando con sé tutte le altre perfezioni. Ciò che lavora come presupposto non sempre dichiarato, ma largamente praticato da Pérez, è la persuasione dell'impossibilità che l'astratto possa stare senza il suo concreto. Non può esistere l'intellezione perfetta, ma soltanto un intelletto capace di intuire tutte le cose. Solo così la negazione di una tale intellezione è impossibile. Allo stesso modo, non può esistere una necessità astratta senza un ente necessario. Solo così, è possibile dire che la negazione della necessità implica la sua affermazione. Anche la negazione della necessità, infatti, pretende di essere necessaria.

probabo existere, nam si non existit est impossibile et datur necessitas non existentia ipsius. Haec ergo necessitas necessario existit, at quod necessario existit nullum habet defectum et est summe perfectum, ergo ex eo ipso quo dicatur Deum non existere infertur existere».

Conclusioni

Il presente lavoro si è concentrato prevalentemente sulla metafisica pereziana nei suoi nodi teorici fondamentali, senza disdegnare di approfondire alcuni punti della gnoseologia e della logica del gesuita navarrino. Metafisica, gnoseologia, logica e psicologia sono discipline strettamente intrecciate nel pensiero di Pérez. Ognuna di queste fornisce alle altre integrazioni e argomentazioni che aiutano a sostenere le tesi proposte all'interno dei diversi ambiti del sapere. Lo stesso si deve dire della fisica, che si spartisce, insieme alla teologia, lo spazio della metafisica.

Nella prima Parte è stato affrontato il tema dell'intenzionalità e della riflessività degli atti intenzionali. L'atto di conoscenza e l'atto di volontà è principalmente atto di giudizio. L'apparire delle cose è, innanzitutto, giudizio sulle cose che appaiono. La stessa specie intelligibile è intesa da Pérez come un atto di giudizio. Nell'atto del conoscere, conoscente in atto e conosciuto in atto si trovano in un'identità intenzionale che somiglia all'identità propria di Dio con i suoi oggetti. L'atto del conoscere costituisce il proprio oggetto nell'essere conosciuto o *esse apparens*, secondo il vocabolario di Pietro Aureolo che Pérez riprende. In generale, l'atto intenzionale è una forma che sintetizza in sé soggetto e oggetto come dimensioni irrinunciabili dell'atto e come lati entrambi costituiti dall'atto intenzionale stesso.

Ciò che viene messo in luce, in particolare, è la riflessività virtuale che ogni atto di giudizio e, in generale, ogni atto intenzionale porta con sé. Il giudizio sia esso intellettuale o affettivo è sempre accompagnato dall'io ed è formulabile rispettivamente come "io penso che x sia y" o come "io voglio che x sia y". Nell'atto del conoscere e del volere l'anima si confronta con il proprio atto e con il contenuto del proprio atto. L'io si confronta costantemente con il non-io. L'io accompagna tutte le sue apparizioni come loro condizione di possibilità. Questo guadagno teorico è ottenuto a partire dalla dottrina della riflessione virtuale. Il lavoro che abbiamo cercato di svolgere su questa dottrina è storico e teoretico. In primo luogo siamo andati a cercare le fonti pereziane della riflessione virtuale, trovando riscontro nella linea che da Agostino porta ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino fino a Francisco Suárez.

In secondo luogo abbiamo messo in luce che la riflessione virtuale propria degli atti intenzionali umani è il luogo nel quale emerge in maniera più evidente la dottrina pereziana della soggettività, alcuni anni prima del *cogito* cartesiano.

Nella seconda Parte è stata ricostruita la nascita della soggettività pereziana dalla quale scaturirà il tema della *suitas*, centrale per comprendere la fondazione moderna del diritto soggettivo e, in particolare, la filosofia del diritto di Pérez, sulla quale da diversi anni sta lavorando Borja Adsuara, come già segnalato. La tesi fondamentale che viene approfondita nella seconda Parte è l'identificazione dell'Io con la sostanza aristotelica.

Si tratta di una dottrina che è presente *in nuce* negli scritti di Pérez fin dal corso sulla *Fisica*, ma che trova la propria definitiva consacrazione e messa a punto nei corsi successivi e, in particolare, nel *De Incarnatione Verbi divini*. L'identificazione dell'Io con la sostanza aristotelica comporta che l'Io sia l'analogato principale della sostanza e che tutto ciò che non è persona sia un *quasi nihil*, per utilizzare la stessa espressione pereziana. In questa Parte abbiamo ritenuto utile ricostruire un cammino di tipo cronologico che permettesse di apprezzare gli sviluppi della teoria pereziana della sostanza attraverso le opere e i testi più significativi.

L'essere è originariamente persona. Questo è il senso della riflessione pereziana sulla sostanza. In particolare, l'essere è originariamente l'Io divino, la cosiddetta *Deitas*, per utilizzare un termine particolarmente caro al gesuita navarrino. Nella riflessione sull'Io troviamo uno sviluppo notevole di quello che potremmo chiamare “pensiero in quanto tale”: figura cui Pérez allude parlando della “forma dell'intellezione in quanto tale”. Questa è la forma di ogni conoscenza alla quale accede qualunque Io – umano, divino o angelico che sia. Concretamente essa è il principio di non contraddizione o l'evidenza metafisica. L'*esse apparens* di Aureolo viene elevato al rango di principio metafisico, che nella sua istanziazione adeguata è l'Io divino, identità di pensiero ed essere.

L'intelletto è una facoltà che recepisce e scova la contraddizione, ossia che lavora costantemente secondo una relazione intenzionale con un'orizzonte trascendentale, il cui contenuto può essere ritradotto come la compostibilità di A e del suo opposto contraddittorio non-A. Ogni volta che all'intelletto appare una qualche determinazione, un qualche A, esso ha presente immediatamente anche l'opposizione con non-A, per lo

meno come complemento semantico capace di entrare in relazione con A saturando, per lo meno astrattamente, l'orizzonte della ragione. Soltanto, essendo costantemente al cospetto di un orizzonte trascendentale, che è orizzonte assoluto informato dal principio di non contraddizione, è possibile cogliere determinatamente A, qualunque contenuto esso esprima. Il contenuto privilegiato del pensiero è l'Io. Le determinazioni diverse dall'Io appaiono nella loro opposizione con i loro complementi semantici, soltanto perché la prima opposizione è quella tra Io e non-Io. L'Io è, infatti, il punto di fuga prospettico relativamente al quale tutte le cose si danno. Tutte le cose si danno innanzitutto come non-Io.

Nella terza Parte, ci siamo concentrati sulla questione dei trascendentali dell'essere. L'impianto pereziano è sostanzialmente di matrice classica, ma ciò che spicca all'interno della sua dottrina dei trascendentali è, di nuovo, la soggettività. Il luogo di convergenza concreta dei trascendentali è innanzitutto l'Io o sostanza spirituale. L'ente reale, questo l'analogato principale dell'essere, è unità numerica indivisibile che può trovare soltanto nella sostanza spirituale la propria istanziazione adeguata. La trascendentalità, dunque, non è qualcosa di aggiunto estrinsecamente a un Io, ma è piuttosto la sua struttura propria senza la quale non sarebbe se stesso. È di notevole interesse il posto non secondario che viene affidato, in questo quadro, al tema del bene e del desiderio. Secondo Pérez, infatti, affinché vi sia un ente reale è necessario che siano presenti in esso tutti i trascendentali dell'essere, non soltanto la verità o l'unità, ma anche la bontà. Si tratta di un tema tipicamente agostiniano che Pérez onora con particolare insistenza. Così come occorre segnalare la rilettura del principio di identità inteso come l'autoappetizione che caratterizza ogni sostanza, e in particolare ogni sostanza spirituale.

Nella quarta Parte, la più corposa, si è studiata la *Deitas*. In particolare, si è ricostruito il tema della scienza e della volontà necessarie di Dio, oltre al significato della dottrina connessionista, con particolare riguardo alla tradizione di pensiero che precede gli scritti di Pérez. Ciò che emerge è che la connessione essenziale tra Dio e i possibili non è altro che la presenza intenzionale che questi possiedono nell'intelligenza e nella volontà divine. Lo stato quidditativo nel quale tutte le verità proposizionali e

tutte le cose trovano la ragione sufficiente della loro verità è la *Deitas*. La stato quidditativo è una persona che media tra il soggetto e il predicato di tutte le propozioni necessarie, così come è mediatrice dei possibili tra loro e dei possibili con lei stessa.

Nella quinta parte si è affrontato il tema delicato dell'ottimismo metafisico, che pure è già stato affrontato da altri interpreti del pensiero pereziano. Abbiamo inteso parlarne per verificare in quale modo i principî della metafisica pereziana possono emergere nella concretezza di un problema filosofico specifico. In generale, la quinta Parte è stata dedicata all'immutabilità e libertà di Dio, ma a questa si è arrivati attraverso un'analisi della dottrina pereziana del divenire e della causalità. Il divenire aristotelico è reinterpretato da Pérez secondo il paradigma agostiniano e la causalità è spiegata a partire dal mondo spirituale. La prima esperienza che si fa del rapporto di causa ed effetto è, infatti, la produzione intenzionale di qualcosa nell'essere intenzionale. Allo stesso modo, anche il divenire ha come proprio sostrato non qualcosa di esterno al soggetto spirituale, ma piuttosto l'Io stesso. È quello il luogo dove le cose che mutano mutano, precisamente per il fatto che il tempo è inteso alla maniera di Agostino come una *distensio animae* e non alla maniera aristotelica come "ciò in cui accade il mutamento".

Il mutabile necessita di essere posto liberamente dall'Immutabile, questa l'indicazione agostiniana che Pérez riprende fedelmente. Dio non è inclinato verso uno o l'altro atto libero. La sua somma perfezione non lo consente e, d'altra parte, quegli atti liberi sono già inclusi eminentemente nell'Essenza divina. Dio, dunque, sceglierà sempre il meglio, poiché sceglierà sempre qualcosa che dal punto di vista dell'entità coincide con la perfezione di Dio.

Dio rimane libero e immutabile nel suo agire. Rimane libero perché non ha una necessità antecedente che lo spinga ad agire in un senso o in un altro, essendo Egli il Principio assoluto, e rimane immutabile, poiché la creazione non intacca la sua essenza, diversamente Dio non sarebbe se stesso, cioè non sarebbe la perfezione assoluta.

Pérez e i suoi confratelli che hanno sostenuto la presenza in Dio di un qualche tipo di necessità verso il meglio da parte di Dio ci invitano a distinguere i piani all'interno del discorso. In assoluto, se Dio fosse necessitato verso il meglio assoluto, dovrebbe poter necessariamente creare un altro Dio. Cosa evidentemente impossibile. La

necessità verso il meglio riguarda, invece, l'ordine di un mondo che non è detto sia il migliore in assoluto, ma è certamente il migliore *de facto*, il più adatto al perfezionamento e alla costituzione di una società ottima tra le tutte sostanze spirituali esistenti attualmente.

Infine, nella sesta e ultima Parte, abbiamo affrontato il tema delle prove dell'esistenza di Dio con particolare riguardo alle prove ontologiche che abbiamo potuto rintracciare in diverse opere del gesuita navarrino. Ci sembra che tutte siano ispirate all'*unum argumentum*, sebbene Pérez si rifiuti di sostenere che sia possibile una prova a priori dell'esistenza di Dio. Le prove dell'esistenza di Dio danno adito a una delle proposte interpretative che vorremmo suggerire in conclusione.

A nostro avviso occorre intendere la metafisica, soprattutto in quegli snodi nei quali si raccorda con l'antropologia filosofica e la gnoseologia, come un pensiero della trascendenza in quanto pensiero trascendentale. Un orizzonte assoluto è sempre dato al pensare e questo orizzonte non sarebbe esistente se non avesse un referente adeguato nel quale è già da sempre realizzato come sussistente. La questione metafisica fondamentale, allora, non sarà più "se l'Assoluto sia", bensì "chi è l'Assoluto".

Bibliografia

1) Opere di Antonio Pérez (manoscritte e a stampa)

ANTONIO PÉREZ S.J., *Responsiones ad puncta super obscuritate scriptorum suorum*, BUS Ms. 206

_____, *Disputationes in octo libros physicorum Aristotelis*, APUG Curia F.C. 1396rec; ID., *Disputationes in octo libros physicorum Aristotelis* (Collège de San Ambrosio, Valladolid, 1626-1627), cop. Francisco Pérez de Villasilos, Burgos BFT, Ms. s.n.)

_____, *Ad quaestionem 14 primae partis S. Thomae disputationum de scientia Dei*, APUG Curia F.C. 1601rec

_____, *Definitiones et axiomata*, APUG Curia F.C. 170

_____, *Tractatus de Deo trino et uno R. P. Antonii Perez* [(disp. 1. *De Deo uno*; disp. 2. *De visione Dei*; disp. 3. *De scientia Dei*; disp. 4. *De praedestinatione*; disp. 5. *De voluntate Dei*; disp. 6. *De Trinitate*)], Firmi, Romae 1646-1648, CURIA F.C. 542rec

_____, *In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum* [include: I. *De Deo uno et trino* (disp. 1. *De Deo uno*; disp. 2. *De visione Dei*; disp. 3. *De scientia Dei*; disp. 4. *De praedestinatione*; disp. 5. *De voluntate Dei*; disp. 6. *De Trinitate*); II. *De scientia Dei*; III. *De voluntate Dei*; IV. *De providentia Dei*; V. *De praedestinatione*; VI. *De Trinitate*]; Barnabo dal Verme, Roma 1656

_____, *In secundam et tertiam partem D. Thomae tractatus sex* [include: I. *De vitiis et peccatis*; II. *De divina gratia auxiliante*; III. *De iustificatione impii*; IV. *De virtutibus theologicis*; V. *De Incarnatione Verbi divini*; VI. *De perfectionibus Christi*], Laurent Arnaud & Pierre Borde, Lione 1669

2) Altre fonti manoscritte

JUAN DE LUGO, *Disputationes et commentaria in tres libros de anima*, Collegio di San Miguel, Leon 1615), BNE Ms. 6821-I, ff. 1-183v

3) Opere antiche e medievali

ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in primum Sententiarum*, in ID., *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, vol. 25, Vivés, Paris 1893

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*

ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, interprete Ioanne Genesisio Sepulveda, In aedibus Marcelli Silber, alias Franck, Roma 1527

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Monologion*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. F. S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et filios, Edimburgo 1966

_____, *Proslogion*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. F. S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et filios, Edimburgo 1966

ARISTOTELES, *Opera*, ed. Academia Regia Borussica, Berlin, 1831 ss.. (= ed. Bekker)

_____, *Metafisica*, edizione maggiore rinnovata a cura di G. Reale, [3 voll.], Vita e Pensiero, Milano 1995²

_____, *Organon*, trad. it. a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1996

_____, *L'anima*, trad. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001

AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De libero arbitrio libri tres*, Migne PL 32, coll. 1219-1310

_____, *Principia dialecticae*, Migne PL 32, coll. 1410-1420

_____, *Epistula 147*, Migne PL 33, coll. 596-622

_____, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Migne PL 34, coll. 245-486

_____, *De vera religione liber unus*, Migne PL 34, coll. 121-172

_____, *De doctrina christiana libri quattuor*, Migne PL 34, coll. 15-122

_____, *In Iohannis Evangelium tractatus*, Migne PL 35, coll. 1379-1976

_____, *Sermo 117*, Migne PL 38, coll. 1054-1057

_____, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, PL 40, coll. 11-100

_____, *De civitate Dei*, Migne PL 41, coll. 13-804

_____, *De Trinitate*, Migne PL 42, coll. 819-1098

AVERROES LATINUS, *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome*, Apud Iunctas, Venezia 1562

_____, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, lib. III, d. 14, q. un., dub. 2, ed. W. Werbeck-U. Hofmann, J.C.B Mohr, Tubinga 1979

ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, ed. C. Moreschini, G.K. Saur, Monaco-Lipsia 2000

IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, Migne PG 94, coll. 789-1227

DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITICUS, *De divinis nominibus*, I, 3, Migne PG 3, coll. 585B-984A

_____, *Opera omnia quae extant [...] omnia studio et opera Petri Lanssellii S.J.*, Ex Officina Nivelliana sumptibus Sebastiani Cramoisy, Parigi 1615

IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. C. Balić et alii, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950

_____, *Ordinatio*, in *Opera omnia* vol. III, edd. C. Balić et al., Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954

_____, *Ordinatio*, in *Opera omnia*, vol. IV, edd. C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1956

_____, in *Opera omnia*, vol. V, edd. C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1959

_____, *Ordinatio*, in *Opera omnia*, vol. VI, ed. C. Balić et alii, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1963

_____, *Lectura*, in *Opera omnia*, Vol. 16, edd. C. Balić et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1960

_____, *Quaestiones quodlibetales*, q. 1, n. 4, in *Opera omnia*, vol. XXV, Vivès, Parigi 1895

GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014

GREGORIUS NYSSENUS, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, Migne PG 45, coll. 116-136

GUILLELMUS DE OCCAM O.F.M., *Ordinatio*, in *Opera theologica*, edd. S. Brown – G. Gál, t. II, Ex officina typografica Collegii S. Bonaventurae, S. Bonaventure (New York) 1970

_____, *Quaestiones in librum quartum sententiarum (Reportatio)* edd. R. Wood-G. Gál, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y) 1984

_____, *Expositio in libro Porphyrii De praedicabilibus*, in *Opera philosophica*, vol. II, ed. E. A. Moody, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1978

_____, *Quodlibeta septem*, in *Opera theologica*, vol. IX, ed. J. C. Wey, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1980

HONORIUS AUGUSTODUNIENSIS, *Liber de cognitione verae vitae*, PL 40, coll. 1002-1032

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VII*, in *Opera omnia*, vol. XI, ed. G. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1991

MAGISTER PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in quattuor libris distinctae*, lib. I, dist. 17, cap. 1, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1971

NIKOLAUS BONETUS, *Metaphysica*, Venezia 1505

ORIGENES, *De principiis*, Migne PG 11, coll. 115-414

S. PAULUS, *Ad Corinthios prima*

_____, *Epistula Sancti Pauli Apostoli ad Ephesios*

PETRUSAUREOLUS, *Commentaria in primum librum Sententiarum. Pars prima <secunda>*, Constanzo Boccadifuocco da Sarnano, Typographia Vaticana, Roma 1596

PETRUS AUREOLUS, *Scriptum super primum Sententiarum*, I, d. 9, pars 1, ed. provisoria di Russell L. Friedman-O. Nielsen-C. Schabel (<http://www.peterauriol.net/auriol-pdf/SCR-9-1.pdf>)

PETRUS HISPANUS, *Tractatus*, a cura di L. M. DE RIJK, Van Gorcum, Assen 1972

PLATO, *Opera*, ed. J. Burnet Clarendon Press, Oxford 1900 e ss.

_____, *Timeo*, trad. it. a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003

_____, *La Repubblica*, trad. it. G. Lozza, Mondadori, Milano 1990

PLOTINUS, *Opera*, editio maior di R. Schwayzer, Brill, Leiden 1951 e ss.

_____, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000

PROCLUS DIADOCHUS, *The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1963²

PROCLUS LATINUS, *Elementatio theologica a Guillelmo de Morbecca translata*, ed. H. Boese, Leuven University Press, Leuven 1987

THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, in *Opera omnia*, editio leonina, Ex Typographia polyglotta, Roma 1888-1906

_____, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edd. M.-R. Cathala – R.M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1977²

_____, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, editio nova cura Mandonnet (vol. 1-2) et M.-F. Moos (vol. 3-4), P. Lethielleux, Paris 1929-1947.

_____, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia*, t. 22, ed. A. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976

_____, *Expositio libri Peryhermeneias*, in *Opera omnia*, ed. R.-A. GAUTHIER, Commissio Leonina, Roma/Vrin, Paris 1989

_____, *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, in *Opera omnia*, t. 24/2, J. Cos, Commissio leonina-Les éditions du Cerf, Roma-Parigi 2000

_____, *Summa contra Gentiles*, ed. C. Pera – P. Marc – P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1961

_____, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, ed. Pession, Marietti, Torino 1942

4) Opere moderne a stampa

JERONYMUS DE ANGESTO, *Moralia*, apud Iohannem parvum in via Iacobeae sub signo Floris lili, Parisiis 1539

RODRIGO DE ARRIAGA S.J., *Metaphysica*, in ID., *Cursus philosophicus*, Apud Iacobum Quesnel, Parigi 1629

THOMAS DE VIO CAIETANUS, *Commentaria in de Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis*, ed. M.-H. Laurent, Marietti, Torino 1934

CHRISTOPHORUS CLAVIUS S.J., *Euclidis Elementorum libri XV*, Apud Vincentium Accoltum, Roma 1574

RENÉ DESCARTES, *Discours sur le methode*, a cura di Ch. ADAM-P. TANNERY, *Ouvres de Descartes*, Léopold Cerf, Paris 1902

GIROLAMUS FASOLUS S.J., *In primam Partem Summae Sanctae Thomae Commentaria*, Sumptibus Ludivici Prost haeredis Roville, Lione 1622

_____, *In primam partem Summae S. Thomae Commentaria, Sumptibus Ludovici Prost haeredibus Roville, Lione 1623*

PEDRO A FONSECA S.J., *In libro Metaphysicorum Aristotelis stagiritae, Ex officina Iacobi Tornerij, Roma 1589*

JACOBUS GRANADUS S.J., *Commentarii in Summa theologiae Sancti Thomae, [3 tt.], Sumptibus Sebastianus Cramoisy, Mussiponti 1624*

PEDRO HURTADO DE MENDOZA S.J., *Disputationum philosophicarum, Apud Dominicum Bosc, Tolosa, 1618 (prima edizione Disputationes a summulis ad metaphysicam, typ. Juan Godinez de Millis, Valladolid, 1615)*

_____, *Disputationes in universam philosophiam a Summulis ad Metaphysicam, Typis et sumptibus Ioannis Albini, Magonza 1619*

_____, *Universa philosophia (Nova editio), Sumptibus Ludovici Prost Haeredit Roville, Lugduni 1624*

_____, *Disputationes in tribus virtutibus theologicis, Apud Iacintum Taberniel, Salamanca 1631*

SYLVESTER MAURUS S.J., *Quaestiones de praedicamentis, Federico Franzini, Romae 1670*

SYLVESTER MAURUS S.J., *Aristotelis opera quae extant omnia brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata, typ. Angelo Bernardo dal Verme, Roma 1668*

DIEGO RUIZ DE MONTROYA S.J., *Commentarii ac disputationes de scientia Dei, de ideis, de veritate ac de vita Dei, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, Parigi 1629*

_____, *Commentaria in primam partem divi Thomae, De voluntate Dei, sumptibus Iacobi Andreae et Matthaei Prost, Lione 1630*

FRANCISCO DE OVIEDO S.J., *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus in summulas, logicam, physicam, de coelo, de generatione, de anima, et metaphysicam distributus, Lione 1640*

THÉOPHILE RAYNAUD S.J., *Theologia naturalis, sive entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine investigatio, Sumptibus Claudii Landri, Lione 1622*

JUAN DE SALAS S.J., *Disputationum in Primam Secundae Divi Thomae, Ex Officina Gabrielis Graells et Gerardi Dotil, Barcellona 1607*

FRANCISCO SUÁREZ S.J., *De Deo uno et trino*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. D. M. André, Vivès, Parigi 1856

_____, *De anima*, in *Opera omnia*, vol. III, ed. D. M. André, Vivès, Paris 1855

_____, *De voluntario et involuntario*, in *Opera omnia*, vol. IV, ed. D. M. André, Vivès, Paris 1856

_____, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera Omnia*, voll. XXV-XXVI, ed. C. Berton, ed. Paris, Vivès, 1866

_____, *De gratia*, in *Opera omnia*, ed. C. Berton, vol. VIII, Vivès, Paris 1887

JACOBUS ZABARELLA, *De specibus intelligibilibus*, in *De rebus naturalibus libri XXX*, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, Francoforte 1617 (I^a edizione 1590)

MARCUS ANTONIUS ZIMARA, *Theoremata*, Apud Hieronymum Scotum, Venezia 1547 (prima edizione 1523)

Bibliografia secondaria

B. ADSUARA VARELA, *Antonio Pérez y el derecho de autor*, tesi di dottorato, Universidad Complutense de Madrid 1997

_____, *Antonio Pérez S.J. Su tratado sobre la justicia y el derecho*, tesi di dottorato, Universidad Complutense de Madrid 2015

P. G. BIETENHOLZ-T. B. DEUTSCHER (edd.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 voll., University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1985

H. BONITZ, *Index aristotelicus*, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1955²

G. BONTADINI, *Immanenza e trascendenza*, in ID., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1995², vol. I, pp. 214-236

O. BOULNOIS, *Une métaphysique nominaliste est-elle possible? Le cas d'Occam*, «Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen», 38–39 (2002), pp. 187–228

B. BRONS, *Gott und die Seiend. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976

R. CEÑAL, *El argumento ontológico de la existencia de Dios en la escolástica de los siglos XVII y XVIII*, in *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, pp. 245-325

B. CENTRONE, *Introduzione al Libro Iota*, in ID. (ed.), *Il Libro Iota (X) della Metafisica di Aristotele*, Academia Verlag Sankt Augustin 2005

D. CHARLES, “Some Comments on Prof. Enrico Berti’s «Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle»”, in A. BOTTANI *et al.* (a cura di), *Individuals, Essence and Identity: Themes of Analytic Metaphysics*, Springer, Dordrecht 2002, pp. 109-126

B. CILLERAI, *La memoria come “capacitas Dei” secondo Agostino. Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008

W. M. CLARKE-H. B. EVANS-F. G. GOODING III-E. C. KOPFF (eds.), *A Thirteenth Century Manuscript of Honorius of Autun’s De Cognitione Verae Vitae*, Brepols, Turnhout 1972

R. CROSS, *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford University Press, Oxford 2005

J. CRUZ CRUZ, *Preciencia divina y posibilidad (1656)*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006

_____, *Naturaleza y sobranaturaleza (1669)*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006

T. D’ANDREA, *Essence and existence in Aristotle’s Posterior Analytics*, in R. A. HERRERA *et al.* (a cura di), *Saints, Sovereigns, and Scholars: Studies in Honor of Frederick D. Wilhelmsen*, Peter Lang, New York 1993, pp. 15-21

R. DE SCORRAILLE S.J., *François Suárez de la Compagnie de Jésus. D’après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de document nouveaux*, Lethielleux, Paris 1911

A. DE LIBERA, *Augustin et la question du sujet*, in ID., (ed.), *Après la métaphysique: Augustin?* (“Actes du colloque inaugural de l’Institut d’Études Médiévales de l’Institut Catholique de Paris, 25 juin 2010”), Vrin, Paris 2013

D. DEMOSS-D. DEVEREUX, *Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle’s Posterior Analytics II 8-10*, in «Phronesis», 33 (1988), pp. 133-154

J. P. DOYLE, *On the Borders of Being and Knowing. Late Scholastic Theory of Supertranscendental Being*, Leuven University Press, Leuven 2012

R. L. FRIEDMAN, *Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness*, in G. KLIMA (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York 2015, pp. 141-165.

O. GOLDIN, *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 2,1-10*, University Michigan Press, Ann Arbor 1996

A. GÓMEZ-LOBO, *The So-Called Question of Existence in Aristotle An. Post. 2,1-2*, in «Review of Metaphysics», 34 (1980), pp. 71-89

O. GRASSI, *Intenzionalità. La dottrina dell'esse apparens nel XIV secolo*, Marietti, Torino 2005

J. L. HALVERSON, *Peter Aureol on Predestination. A Challenge to the Late Medieval Thought*, Brill, Leiden 1998

D. HERDER, *Universal 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)*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2014

J. HINTIKKA, *On Aristotle's Notion of Existence*, in «Review of Metaphysics», 52 (1999), pp. 779-805

L. HONNEFELDER, *Wilhelm von Ockham. Die Möglichkeit der Metaphysik*, in T. KOBUSCH (a cura di), *Philosophen des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 250–268

S. K. KNEBEL, *Necessitas moralis ad optimum IV. Repertorium zur Optimismusdiskussion im 17. Jh*, *Studia leibnitiana* 25 (1993), pp. 201-208

_____, *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550-1700*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995/1996

_____, *Antonio Pérez (1599-1649) in seinen Beziehungen zur polnischen Jesuitenscholastik*, in «Forum Philosophicum» 3 (1998), pp. 219-223.

_____, *The Renaissance of Statistical Modalities in Early Modern Scholasticism*, in R. L. FRIEDMAN-L. O. NIELSEN (eds.), *Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London* 2003, pp. 231- 251

_____, *The Renaissance of Statistical Modalities in Early Modern Scholasticism*, in R. L. FRIEDMAN-L. O. NIELSEN (eds.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Kluwer, Dordrecht 2003

C. LANGSTON, *Scotus and Ockham on the Univocal Concept of Being*, «Franciscan Studies», 39 (1979), pp. 105–129

J.-L. MARION, *Au Lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, PUF, Paris 2008

F. MONDADORI, *The independence of the Possible According to Scotus*, in O. BOULNOIS-E. KARGER-J.-L. SOLÈRE-G. SONDAG (edd.), *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 313-374

C. MORESCHINI, *Introduzione*, in GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-194.

M. MUGNAI, *Possibile/necessario*, Il Mulino, Bologna 2013

M. MUNITZ, *Existence and Logic*, NY University Press, New York 1974

P. PAGANI, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999

_____, *Tommaso: Libertas differentiae*, in ID., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 59-97

J. E. PELLETTIER, *Ockham on Metaphysics. The Science of Being and God*, Brill, Leiden 2013

J. PÉPIN, *Une curieuse déclaration idéaliste du Genesi ad litteram*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse» 34 (1954), pp. 373-400

_____, *Éléments pour une Histoire de la relation entre intelligence et intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, in «Revue Philosophique de la France à l'Étranger», 146 (1956), pp. 36-64

G. PINI, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002

T. RAMELOW, *Gott, Freiheit, Weltenwahl: der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Pérez S. J. (1599-1649) und G. W. Leibniz (1646-1716)*, Brill, Leiden 1997

M. RENEMANN, *Suárez's Doctrine of Concepts. How Divine and Human Intellection are Intertwined*, in V. M. SALAS-R. L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Boston-Leiden 2014.

T. RINALDI, *Cognitio singularis materialis. De anima*, Levante, Bari 1998

E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa e spazio in sant'Agostino*, Studium, Roma 1979

J. SCHMUTZ, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540-1767*, tesi di dottorato, [3 tt.], Bruxelles-Paris 2003

_____, *Dieu est l'idée: la métaphysique d'Antonio Pérez (1599-1649) entre néo-augustinisme et crypto-spinozisme*, in «Revue thomiste», 103/3 (2003), pp. 495-526

_____, *Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo*, in «Quaestio», 9 (2009), pp. 61-99.

_____, *L'existence de l'ego comme première principe métaphysique avant Descartes*, in O. BOULNOIS (éd.), *Généalogie du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, J. Vrin, Paris 2007

M. F. SCIACCA, *Sant'Agostino (1949)*, in *Opere di Michele Federico Sciacca*, a cura di N. INCARDONA, vol. I.4, L'Epos, Palermo 1991

L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Brill, Leiden 1995

C. VIGNA, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000

J. Á. WEISHEIPL (a cura di), *Alberto Magno e le scienze*, ESD, Bologna 1994

Biblioteche e archivi

APUG = Archivio della Pontificia Università Gregoriana

BFT = Biblioteca della Facoltà teologica di Burgos

BNE = Biblioteca Nacional de España di Madrid

BUS = Biblioteca dell'Università di Salamanca

