

**FRANCISCO SUÁREZ  
DISPUTAZIONI METAFISICHE I-III**

Testo latino a fronte

Introduzione, traduzione,  
note e apparati di Costantino Esposito

In appendice *Le "Disputazioni Metafisiche"  
nella critica contemporanea*

NUOVA EDIZIONE RIVEDUTA E AMPLIATA

 **BOMPIANI**  
TESTI A FRONTE

co tra universali e individuali, il problema delle verità eterne); c) le fonti scolastiche del pensiero di Suárez, soprattutto Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto, sempre nel solco della grande tradizione aristotelica, particolarmente vivace nel contesto rinascimentale; e insieme la considerazione di questo pensiero come una fonte privilegiata dei filosofi moderni. Non senza passare per una verifica critica della classica interpretazione della metafisica suareziana in termini di «essenzialismo», e della più recente ma altrettanto consolidata interpretazione di essa nei termini di un'ontologia «trascendentale».

Proprio per mettere in luce le principali coordinate interpretative al cui interno si è svolta, e ancora si sta svolgendo, una discussione intorno al significato e al ruolo esercitato dalla metafisica suareziana nel suo tempo e nella sua posterità, si è ritenuto opportuno riproporre – come Appendice a questa seconda edizione – un saggio del curatore, già precedentemente apparso in altra sede, sulla presenza delle *Disputationes* nella critica contemporanea. La sua lettura potrà forse aiutare ad orientarsi fra i diversi punti di osservazione di un testo assai complesso e che ha certamente bisogno di essere districato e attraversato con una cognizione precisa della storia dei problemi e della posta in gioco che riemerge ad ogni passo.

Per quanto riguarda la traduzione italiana, per questa seconda edizione il testo è stato interamente rivisto, in diversi casi è stato corretto da errori tipografici e in alcuni altri migliorato. Come si è già detto, la Bibliografia finale è stata integrata con gli studi sulla metafisica suareziana (comprese le traduzioni in diverse lingue di singole *Disputationes*) apparsi dal 1996 ad oggi.

Un ringraziamento particolare va indirizzato al Dr. Marco Lamanna per la preziosa collaborazione nella revisione del testo e in quella del saggio posto in Appendice, nonché per il paziente aggiornamento bibliografico. Per quanto riguarda quest'ultimo sono inoltre debitore ad alcune amichevoli segnalazioni di Jacob Schmutz, dell'Università Paris IV-Sorbonne.

C.E.

Bari, aprile 2007

## INTRODUZIONE

### 1. *Sulla genesi biografica e sistematica dell'opera<sup>1</sup>*

La motivazione personale che ha spinto Suárez a concepire e a scrivere un'opera come le *Disputazioni metafisiche* – pubblicate in prima edizione a Salamanca, nel 1597 – è forse di modo migliore per comprendere, in tutta la sua portata, la decisione filosofica fondamentale che quest'opera ha rappresentato per l'intera storia della metafisica. E dico *intera*, proprio perché le *Disputazioni*, considerate nel loro tema proprio, e nel loro tempo particolare, si presentano come un momento unico di sintesi, o se si preferisce di conclusione, della grande tradizione antico-medievale, e insieme un punto di passaggio decisivo al pensiero post-medievale e «moderno». Questa decisione si presenta all'inizio come il gesto forse più tradizionale nella ricerca e nell'insegnamento di un professore di teologia, per di più di orientamento tomista: mettere a punto i fondamenti filosofici preliminari, che forniscano gli strumenti più adeguati per il lavoro teologico sulle verità della fede.

Nel 1597, Suárez è già un teologo affermato e stimato – non soltanto nella Compagnia di Gesù, cui appartiene – per la sua intensa e proficua attività di insegnamento, svolta in diversi Collegi dell'Ordine in Spagna (Valladolid, Segovia, Avila, Alcalá de Henares), ma soprattutto presso il Collegio Romano, il più importante centro di formazione dei gesuiti, e una delle sedi più influenti della teologia cattolica post-tridentina, dove Suárez si era fermato dal 1580 al 1585. I corsi che egli tiene annualmente sono tutti dedicati a commentare, di volta in volta, parti specifiche della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, come peraltro era consigliato ai teologi dell'Ordine da una solida e collaudata *ratio studiorum*<sup>2</sup>, la quale raccomandava la prospettiva tomista in teologia e quella aristotelica in

filosofia (cioè nel corso tripartito di logica, fisica e metafisica). Non senza assicurare, come tratto distintivo della Compagnia, una certa libertà interpretativa all'interno della più affermata delle tradizioni. Quella tradizione che peraltro accomunava, sia pure con diversi orientamenti e nei diversi Ordini religiosi, tutti i teologi dell'epoca – almeno quelli cattolici, non senza alcuni punti in comune anche con diversi teologi «riformati», se non altro nell'impostazione metafisica, come vedremo in seguito. E non è un caso che, subito dopo Roma, e forse più ancora di Roma, siano proprio le Università e i Collegi maggiori della penisola iberica a costituire la sede della più diffusa, intensa e vivace elaborazione teologica tra la fine del XVI e il XVII secolo, in quello che è stato chiamato, a buon diritto anche per la teologia, il *Siglo de Oro*<sup>3</sup>: basti pensare soltanto a nomi come quelli di Vitoria e di Soto, di Báñez e di Molina, di Zúñiga e di Mas, di Perea e di Vázquez, di Fonseca e dei gesuiti di Coimbra (autori del celebre manuale di filosofia intitolato *Cursus conimbricensis*), tutti impegnati in grande stile nella formazione e nella discussione filosofica, utilizzando per lo più lo strumento tradizionale dei commenti alle opere aristoteliche<sup>4</sup>. In questo lavoro filosofico l'Ordine di Ignazio di Loyola è sempre in prima fila, tanto che si è potuto parlare, come se si trattasse di una vera e propria categoria storiografica, di un «aristotelismo gesuita»<sup>5</sup>, intendendo con ciò non solo una determinata corrente di scuola, ma anche e soprattutto una tradizione unitaria e sistematica, al cui interno possono confluire approcci e soluzioni notevolmente diversificate tra di loro.

Ebbene, a partire dal 1595 Suárez, dietro esplicita richiesta dei superiori e soprattutto degli studenti, inizia la pubblicazione delle sue lezioni, dando alle stampe per primo un volume sui sacramenti. Ed è appunto dopo questo primo impegno di scrittura, lì dove diventa necessario fare i conti con i termini precisi della questione, che Suárez decide di tralasciare per un poco la redazione dei suoi corsi di teologia, per dedicarsi – quasi incidentalmente, è vero, e comunque in maniera assolutamente necessaria – all'esposizione della metafisica. Anzi, com'egli stesso scrive all'inizio delle *Disputazioni*, dando appunto la motivazione (*ratio*) dell'opera, è solo per cause

esterne che egli aveva inaugurato le sue pubblicazioni con un volume dedicato alla terza parte della *Summa* di Tommaso d'Aquino (appunto sui sacramenti), perché invece le ragioni sistematiche avrebbero richiesto di cominciare con la pubblicazione dell'opera metafisica: infatti, era proprio «la teologia divina e soprannaturale [che] ricercava e richiedeva quella umana e naturale», e quindi imponeva al suo autore «di restituire alla dottrina metafisica il luogo e la posizione che le spettano»<sup>6</sup>. Cosa di più consueto della delucidazione dei *praeambula fidei*? Quale più abituale inizio, per un teologo di «scuola», che presentare i concetti fondamentali forniti dall'intelletto umano per comprendere la soprannaturale rivelazione di Dio nell'ordine della natura?

## 2. Teologia, ontologia, metafisica

Eppure qui non ci troviamo solo di fronte a una lineare traiettoria propedeutica, bensì ci troviamo già all'interno di una soluzione circolare, percorribile dunque specularmente in due sensi: a partire dalla teologia, «durante le disputazioni sui misteri divini mi si presentavano quelle dottrine metafisiche, senza la cui conoscenza e intelligenza a mala pena, se non per niente affatto, si possono trattare quei misteri superiori, secondo la dignità che spetta loro»; e a partire dalla filosofia: «in quest'opera io assumo la parte del filosofo, ma proprio per non perdere mai di vista che la filosofia dev'essere cristiana e ministra della divina teologia»<sup>7</sup>. Si tratta di un rapporto in cui i termini sono strettamente implicati l'uno con l'altro, ma nel quale è rintracciabile di volta in volta una specifica asimmetria. Dottrinalmente parlando è la teologia (rivelata) il punto da cui parte e a cui è finalizzata la ricerca filosofica; conoscitivamente parlando, invece, è la ricerca filosofica che rende possibile la determinazione e lo sviluppo della dottrina teologica. Quest'ultima, infatti, pur basandosi su di una illuminazione divina, *si compie* come «un discorso e un ragionamento umano», e questo ragionamento, da parte sua, stabilisce i principi che comprendono in sé *tutte* le cose, incluse quelle divine, assicurando con ciò e sostenendo «tutto il sapere». Ciò che

spetta alla metafisica è richiesto dalla teologia; ciò che spetta alla teologia è determinato, saputo e compiuto mediante la metafisica. Perciò, «mosso da queste ragioni, e dietro richiesta di molti, ho deciso di scrivere dapprima quest'opera [...] secondo il metodo dottrinale più adatto alla comprensione delle cose stesse [...] e che più servisse alla sapienza rivelata»<sup>8</sup>.

È proprio in questo metodo la novità più rilevante, a livello editoriale e sistematico insieme, delle *Disputazioni*, appunto perché esso riflette nella maniera più chiara l'interpretazione peculiare data da Suárez alla «cosa stessa» della metafisica. Anzitutto la forma redazionale: con un gesto semplice – ancora una volta al confine tra un'opportunità contingente (scrivere un trattato agile ed esaustivo) e la necessaria strutturazione della scienza trattata – Suárez inaugura di fatto, nel cuore stesso della filosofia scolastica, la forma moderna del trattato di metafisica<sup>9</sup>. Quello che il lettore si trova davanti non è più l'abituale e fedele commento alla *Metafisica* di Aristotele – per quanto, come si sa, la consuetudine medievale di commentare i testi delle *auctoritates*, primi fra tutti quelli del «Filosofo» e le *Sentenze* di Pietro Lombardo, aveva permesso interpretazioni originali assai differenziate tra loro. E comunque, l'originalità di Suárez sta altrove, anche formalmente: il testo di Aristotele non è certo tralasciato, anzi rimane quello più citato in tutte le *Disputazioni*, ma, sistematicamente parlando, non è più esso a fornire la struttura della scienza in questione, la quale andrà invece concepita e articolata secondo una sintassi sua propria. Tuttavia, il debito secolare con il Filosofo va pagato, e una volta per tutte. Per questo Suárez appronta e allega alle sue *Disputazioni* un «Indice dettagliatissimo della Metafisica di Aristotele», in cui passa rapidamente in rassegna, libro per libro e capitolo per capitolo, il testo del Filosofo, innestando per coi dire ad ogni passaggio aristotelico il rimando a quella tra le sue 54 Disputazioni, in cui il problema presentato dallo Stagirita viene ripreso, rielaborato (attraverso il confronto con i commentatori antichi e moderni), e infine risolto. In tal modo la tradizione, lungi dall'essere superata, è trasformata in un vero e proprio «canone», in una sorta di rubrica dei problemi metafisici fondamentali, e di conseguenza il commento cederà definitivamente il posto alla questione o alla discussione – alla

*Disputazione*, appunto –, la quale ci si presenta così, ben più che una forma letteraria, come un vero e proprio metodo ermeneutico, il cui principio supremo diventa quello del *res ipsa contemplari!*<sup>10</sup>. Per cui tutto si giocherà nella costituzione di questa *res*, vale a dire (metodologicamente) nell'assicurazione del concetto stesso della «realità» dell'ente.

Ma torniamo per un momento alla questione iniziale, vale a dire al fatto che il teologo Suárez assuma a un certo punto «la parte del filosofo», nel convincimento che «non [sia] possibile arrivare ad essere un valente teologo, senza aver prima gettato gli occhi su tutti i solidi fondamenti metafisici», giacché questi ultimi «sono strettamente connessi con le conclusioni e i discorsi teologici che si tralasciasse la scienza e la perfetta conoscenza dei primi, si farebbe necessariamente vacillare oltre misura anche la scienza dei secondi»<sup>11</sup>. Tutta questa motivazione trova espressione nella lunga esplicitazione che egli mette nel titolo originario dell'opera, e cioè *Disputazioni metafisiche, nelle quali viene presentata nel suo ordine l'intera teologia naturale, e vengono altresì discusse accuratamente le questioni pertinenti a tutti i dodici i libri della Metafisica di Aristotele*<sup>12</sup>. Su quest'ultimo «discorso»abbiamo detto. Ciò che invece balza agli occhi immediatamente è l'identificazione proposta qui da Suárez tra metafisica e teologia naturale, sebbene, come si avrà modo di verificare leggendo il testo, sarebbe affrettato concludere che per il nostro Autore Dio costituisca il tema proprio di questa scienza. L'ente infinito *rientrerà*, certamente, nel suo oggetto (anzi sarà chiamato finanche l'oggetto «precipuo» della metafisica), ma a condizione di essere considerato sotto la pura ragione di ente, e cioè all'interno di quello che Suárez chiama «l'oggetto «adeguato» della metafisica, e che si divide fondamentalmente in infinito e finito, in esplicita assonanza con la posizione di Scoto.

Questa ricaduta naturale di Dio entro la ragione assoluta di ente (assoluta in quanto precede, concettualmente parlando, sia il creatore che le creature, permettendo di pensarli entrambi), ciò che, nel titolo, viene significato dall'espressione «nel suo ordine» (*ordinate*)<sup>13</sup>: l'ordine proprio della teologia naturale non è altro che la sua struttura ontologica o, detto più precisamente, il riconduccimento della ragione di ente sommo (*l'ipsius*

*esse subsistens* o la causa universale dell'essere di cui parlava Tommaso d'Aquino) alla ragione di ente in quanto ente. Non è che Dio venga a confondersi con un concetto astratto logicamente, il che sarebbe una conclusione impensabile per un teologo cristiano; piuttosto, è questo concetto di ente, astratto nella sua precisione ultima anche da Dio e dalla sua causalità, che permette di tenere insieme, e di connettere concettualmente, tutto il mondo creato, assieme al suo creatore, che è ciò di cui si occupa la teologia. La metafisica andrà dunque intesa come la scienza che stabilisce l'ordine ontologico interno – cioè naturale – della teologia; ma a sua volta questa (chiamiamola così) «ontologizzazione» della teologia risulterà possibile, non nonostante, ma proprio grazie al fatto di essere realizzata da uno dei teologi dottrinalmente più ortodossi, appunto come una naturalizzazione della verità rivelata, di cui si chiede un fondamento naturale (= concettuale) a priori<sup>14</sup>.

### 3. Il concetto di ente in quanto ente

Quello di ente è dunque il concetto fondamentale di tutta quanta la metafisica, giacché le ragioni di tutte le cose rientrano essenzialmente in esso – nel senso forte del termine, per cui le cose sono riconducibili, nella loro essenza, ad un'unica *ratio* che tutte le connette, comprendendole. Questa tendenza all'unità è una specie di tensione continua che attraversa tutte le *Disputazioni*, e che sottende come principio di fondo, staremmo per dire come una vera e propria ispirazione, ogni passo, ogni discussione, ogni risoluzione di Suárez. Rappresentandone anche il suo rischio maggiore, o se non altro il suo irrisolto problema, se è vero che, per quanto astraente e generalizzante possa essere il procedimento intellettivo che unifica e semplifica la molteplicità dei dati reali, tuttavia esso rimane pur sempre qualcosa di artificiale (*fabricatio universalitatis*, la chiama Suárez in un passo dell'opera<sup>15</sup>), limitandosi ad essere un'operazione per così dire immanente all'orizzonte della sola ragione.

È comunque quest'orizzonte il campo proprio della metafisica, ossia il suo specifico dominio trascendentale, giacché il

concetto di ente è il vero e proprio *transcendens*, nel duplice senso di irriducibile a qualsiasi categoria, e quindi trans-genetico ossia indeterminabile in qualsivoglia contenuto predicativo, se non come possibilità o attitudine a essere qualcosa; e anche nel senso concomitante di essere incluso essenzialmente in ogni ente, che, appunto, può essere qualcosa, vale a dire che almeno sia opposto al niente<sup>16</sup>.

Nella dialettica tra queste due dimensioni del trascendentale ontologico – astrazione e inclusione – si gioca il senso e la portata del concetto suareziano di ente. Da un lato esso è il vertice della separazione operata dall'intelletto, essendo «tagliato nettamente» (*praecisus*) dalla ragione generica, e a maggior diritto da quella specifica, di tutti gli enti determinati. Ma dall'altro lato quello di ente non è appena un concetto vuoto che debba essere riempito da contenuti esterni, e tanto meno una finzione mentale mancante della sua realtà, bensì è una ragione prima (nell'ordine della conoscibilità, anche se non in quello della causalità), che discende a tutti i suoi «inferiori», contraendosi nell'intera molteplicità delle sostanze e degli accidenti.

L'ente in quanto ente, dunque, non coincide con ciò che effettivamente «è», ma neanche con una generalizzazione logica dell'effettivo. Piuttosto, esso si identifica con quel peculiare livello ontologico che precede (e include) sia il piano ontico che quello logico, e che viene designato da Suárez con il termine stesso di «realità». In questo senso si dice reale ciò che *per lo meno* è «atto» ad esistere, assumendo così la condizione minimale di conoscibilità come il fondamento ontologico primario. Il «reale» non sta più a significare l'altro dal possibile – ciò che, essendosi realizzato, è passato appunto dalla possibilità alla realtà –, ma significa esattamente questo «possibile» stesso<sup>17</sup>. E quest'ultimo a sua volta abbandona il significato abituale di semplice eventualità, ma anche quello metafisico di potenza (ciò che per attuarsi necessita di un atto), e si identifica invece con la semplice «attitudine» ad esistere, la dimensione ontologica intrinseca all'ente in quanto ente – in definitiva il suo stesso essere *in quanto* tale. Paradossalmente, è proprio questa possibilità l'indice del carattere letteralmente assoluto dell'ente nella metafisica suareziana: sciolto, cioè, da ogni

altra referenza che non sia immanente alla sua natura e alla sua pensabilità. Motivo per cui l'ontologia di Suárez può ben essere chiamata una *scientia transcendens*<sup>18</sup>, considerando proprio le *Disputazioni* come uno dei punti più chiari di passaggio – continuità e cesura al tempo stesso – dal senso classico a quello moderno del «trascendentale».

#### 4. Essenza, possibilità, realtà

È proprio l'idea di possibilità come realtà, a costituire il nesso che tiene assieme i due fattori della trascendentalità dell'ente<sup>19</sup>. Nel primo senso, quello dell'astrazione, noi abbiamo a che fare con una pura possibilità di ragione, e cioè con un oggetto per così dire immanente all'atto intenzionale dell'intelletto – quello che Suárez chiama, appunto, il «concreto oggettivo» di ente. Nel secondo senso, quello dell'inclusione, abbiamo invece a che fare con una pura possibilità ontologica o essenziale, vale a dire con il concetto che più di ogni altro traduce ed esplicita l'essere-ente proprio di una cosa: il concetto di «essenza reale» (ma, appunto, lo specifico suareziano sta nell'identificazione di questi due sensi del possibile).

Nelle pagine che seguono, specie in quelle della seconda Disputazione, si avrà modo di seguire in tutti i suoi passaggi la teoria suareziana del concetto – concetto formale e concetto oggettivo –, che forse costituisce uno dei luoghi più celebri dell'opera, anche per il fatto di essere stata una fonte diretta della metafisica di Descartes<sup>20</sup>. In questa sede sottolineamo una cosa soltanto: quando Suárez afferma che il concetto oggettivo è «quella cosa o ragione che viene conosciuta e rappresentata – propriamente e immediatamente – per mezzo del concetto formale», cioè mediante un semplice atto mentale, intende dire che alla nozione di ente, quale l'intelletto si forma per il fatto stesso di pensare, corrisponde uno stesso contenuto comune, ossia un medesimo significato universale: insomma, un unico «oggetto» – «un unico contenuto oggettivo, adeguato e immediato, il quale non dice espressamente né la sostanza né l'accidente, né Dio né la creatura, ma tutte queste cose al modo di una sola, vale a dire in quanto sono in qualche modo simili tra di loro e convengono nell'essere»<sup>21</sup>.

Il contenuto di questa oggettività, in cui confluiscono, fino a identificarsi, la pensabilità, la possibilità e la realtà dell'ente, è quello che Suárez – con un termine ben connotato nella linea che va da Avicenna a Duns Scoto – chiama l'«essenza reale»<sup>22</sup>. Già partendo dall'esplicazione grammaticale, il termine *ens* può significare infatti sia il verbo (il participio di *sum*), e cioè qualcosa che dipende, nel tempo, dall'atto per cui esso viene all'esistenza; sia il nome, e cioè non solo «qualcosa che possiede un reale atto d'essere», ma anche qualcosa che «possiede un'essenza reale, cioè non inventata o chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente»<sup>23</sup>. Quest'attitudine ad essere, come già si è accennato, non è la potenzialità dell'essenza o il suo semplice carattere ricettivo rispetto all'atto di esistere, ma la sua stessa semplice entità reale (anche se qui la semplicità, più che essere un dato, è l'esito di un'operazione mentale). Logicamente essa viene fondata e ratificata sul fatto che «non implica in sé alcuna contraddizione», cioè non ripugna ai principi conoscitivi dell'intelletto (primo fra tutti quello per cui È impossibile che una stessa cosa sia e insieme non sia); ma questa sua incontradditorietà non è solo la condizione logico-negativa della sua pensabilità, bensì la stessa condizione intrinseca della sua esistenza<sup>24</sup>. È vero infatti che – in senso fisico – quest'ultima dipende dalla causalità divina, e quindi l'attitudine propria dell'essenza non sarebbe nulla senza essere creata; ma in senso metafisico (= ontologico) l'essenza è principio a se stessa, cioè causa della propria peculiare realtà, in quanto ha in sé il principio per opporsi al nulla – non il *nihil absolutum* da cui crea Dio (appunto *ex nihilo*), ma il *nihil negativum* in cui consiste la mera impossibilità logica. E quando Suárez parla della *deductio ad impossibile*, come del procedimento peculiare di cui l'intelletto si serve per acquisire le verità metafisiche, egli non enuncia solo un criterio epistemologico, ma stabilisce al tempo stesso la modalità originaria del darsi dell'ente nella sua verità propria: modalità «noetica» per eccellenza, dunque, che viene a coincidere con la ratifica a priori del concetto oggettivo (meglio del concetto dell'oggettività dell'ente), o in altri termini con un movimento di auto-possessione dell'essenza.

### 5. La distinzione di essenza ed esistenza

Il carattere assoluto (di questa considerazione) dell'essenza avrà poi, come uno degli esiti più vistosi, e anche più accecamente discussi nella storia della critica, la caduta, o per meglio dire la neutralizzazione della distinzione tra essere (o esistenza) ed essenza. La soluzione che Suárez ha dato all'annosa questione è semplicemente la conseguenza della sua concezione dell'ente<sup>25</sup>. Se infatti quest'ultimo è, fondamentalmente, ciò che possiede un'essenza reale; e se l'essenza è ciò che, per costituzione e per definizione, possiede sempre un essere «reale» (anche solo come attitudine ad esistere), non si vede perché si debba distinguere quello che è ontologicamente unito sin dall'origine. In altri termini, l'atto di essere, quello che in qualche modo tutti i teologi cristiani ammettono come «distinto» dall'essenza creata, riconducendolo direttamente all'azione divina che infonde l'essere, qui non è certo negato nella sua eccedenza propria, ma è concepito, appunto, come «il costitutivo intrinseco e formale di ciò che è costituito da essa»<sup>26</sup>, vale a dire dell'ente stesso. Anzi, nella discussione con i sostenitori della «distinzione reale» (appartenenti soprattutto alla scuola tomista), Suárez ha buon gioco nel rovesciare l'accusa cui si esporebbe la sua tesi, e cioè quella di concepire le cose come indipendenti da Dio: se è vero infatti che egli propone una distinzione che sia «soltanto di ragione» – quindi ancora più radicale della soluzione scotista, secondo cui la distinzione sarebbe invece «formale», cioè tra aspetti diversi della stessa natura dell'ente (e quindi ancora *ex natura rei*) – ciò è dovuto al fatto che solo così si può affermare in maniera ontologicamente convincente il segno creaturale proprio dell'essenza, cioè l'essere di per sé (creata come) esistente, e non come qualcosa che manchi ancora di qualcos'altro, cioè dell'esistenza, per essere.

Una scelta essenzialista, questa, che non va letta come semplice esclusione della dimensione esistenziale dell'essere, ma come una sua ben precisa interpretazione e inclusione: «l'essere dell'esistenza non è altro che quell'essere per cui un'entità si costituisce formalmente e immediatamente al di fuori delle sue cause (*extra causas suas*), cessando di essere

nulla e cominciando ad essere qualcosa»<sup>27</sup>. L'atto d'esistere non significa più, come in Tommaso, il riferimento strutturale e permanente alla causalità divina, ma, tutt'al contrario, lo sciogliersi da essa e l'affermarsi dell'essenza nell'ordine puro dell'ente al suo essere. È il concetto stesso di ente che postula questa (auto)posizione dell'essenza esistente, al punto da richiamare – come è stato osservato – l'identità razionale tra ordine delle idee e ordine delle cose, che di lì a poco avrebbe teorizzato Spinoza; mentre, nei termini che saranno canonizzati da Leibniz, il riconducimento dell'esistenza nell'essenza, sembra permettere la progressiva sostituzione, nell'ambito dell'ontologia, del principio di causalità con il principio di ragion sufficiente. Come spesso accade per molte soluzioni di Suárez, che si giustificano pienamente solo nel tacito e presupposto rapporto circolare di ontologia e teologia, anche qui noi ci troviamo di fronte a una latente aporia, non solo suareziana ma comunque «moderna»: basterà infatti sospendere quel rapporto, per fare dell'essenza non più qualcosa di (creato come) intrinsecamente esistente, e quindi distinguibile dall'esistenza *ratione tantum*, ma qualcosa di fondante l'esistenza stessa come immanente alla ragione. Il che, d'altra parte, può anche indurre, e ha indotto molti, a interrogarsi sulla legittimità dell'impostazione essenzialista già all'interno del rapporto tradizionale di teologia e ontologia<sup>28</sup>.

Sta di fatto che un'impostazione del genere farà sentire sensibilmente il suo influsso – non di rado persino nei termini e nelle formulazioni adoperate – nella Scuola razionalista postcartesiana, a cui essa giunge proprio per il tramite della vasta diffusione che le *Disputazioni* avranno come libro di testo nelle Università della Germania protestante – e a cui fornirà il lessico stesso di un'ontologia essenzialista (pensiamo soltanto al caso paradigmatico di Wolff e alla sua nozione di ente come possibile, e di possibile come incontraddittorio)<sup>29</sup>. Quello che verrà a delinearsi così, all'interno della metafisica, sarà una disciplina prioritaria e preminente rispetto alle altre, magari contenutisticamente più indeterminata (nel senso di più astratta), ma possibilmente a sua volta tutti i contenuti pensabili della realtà. Un'idea, questa di ontologia pura, vale a dire di scienza autonoma da ogni dipendenza teologica, e fondante a sua volta

la teologia come *una* parte speciale del suo sistema assoluto, che costituirà uno dei referenti principali – specie tramite Baumgarten – dello stesso pensiero critico di Kant. In questo senso si può ben dire, assieme a Heidegger, che «Suárez è il pensatore che più fortemente ha influenzato la filosofia dell'età moderna [...] formulando per la prima volta i problemi ontologici nella forma sistematica che nei secoli successivi, fino a Hegel, avrebbe determinato la partizione della metafisica»<sup>30</sup>.

### 6. Unità, univocità, analogia

Il grande problema che il concetto di ente in quanto ente lascia aperto, e che di volta in volta tutte quante le *Disputazioni* riproporranno e cercheranno sempre nuovamente di risolvere, è il problema del rapporto tra il concetto universale di ente e gli enti concretamente determinati che vi partecipano. Se l'ente è un concetto unico – tanto che l'unità non rappresenta solo una sua caratteristica, ma costituisce esattamente il suo contenuto proprio –, come si spiegherà la differenziazione individuale dei singoli enti?

La soluzione scelta da Suárez – anche, e soprattutto questa volta, tomista nella formulazione, ma piuttosto scotista nell'ispirazione di fondo – è quella della predicazione analogica, ma con delle specificazioni decisive, che porteranno, per così dire nel cuore stesso dell'analogia, le ragioni peculiari dell'univocità<sup>31</sup>. Come si è già detto, il concetto unico e unitario di ente non può mai essere ridotto ad un concetto generico, e non tanto per un motivo di «scuola» (la difesa d'ufficio della prospettiva tomista), bensì per un motivo ben più essenziale, e cioè per il fatto che la genericità indebolirebbe il carattere trascendentale del concetto di ente, poiché isolerebbe l'astrazione intellettuale come un semplice procedimento logico, e impedirebbe che il concetto oggettivo di ente discendesse ai suoi inferiori, presentandosi come il loro reale fondamento ontologico. Per questo motivo, e cioè proprio per salvaguardare l'unità del concetto oggettivo di *ens ut sic*, esso va attribuito intrinsecamente ad ogni singolo ente (*ens tale*), facendo rispecchiare, per così dire, l'universalità dell'astrazione nell'unità dell'individuazione.

Sennonché, scelta in tal modo l'analogia, bisognerà intendersi su quale sia il tipo più adeguato a questa motivazione. Non certo un'analogia di tipo estrinseco, com'è quella che la scuola tomista (il Gaetano in particolare) ha definito di «proporzionalità»; ma neanche quella detta di «attribuzione estrinseca», perché in questi casi si avrebbe a che fare sempre con il riferimento dei diversi enti ad una terza istanza, che soltanto in *uno* di essi – e ultimamente in Dio, primo analogato – sarebbe posseduta in tutta la sua pienezza, mentre i cosiddetti secondi analogati dovrebbero parteciparne solo indirettamente o, appunto, estrinsecamente (o, come anche si esprime Suárez, «metaforicamente»). Questione cruciale, questa, proprio perché in essa si incrociano due rapporti specifici: il rapporto degli enti all'essere in comune, e il rapporto degli enti a Dio. Il tentativo di Suárez sarà quello di attestarsi sul primo tipo di rapporto, interpretandolo appunto come rapporto degli enti determinati ad un unico concetto oggettivo di ente, e di includervi anche il secondo, interpretandolo non come il rapporto delle creature al creatore, ma come il rapporto dello stesso Dio con il concetto assoluto di ente. In questo modo a *tutti* gli enti – non solo a quello infinito, ma anche a quelli finiti – si può e si deve attribuire intrinsecamente l'essere, così che tutti possano essere inclusi nella ragione di ente, ciascuno secondo la sua propria essenza.

Anche in questa occasione ritroviamo il tipico procedimento circolare di Suárez: «è evidente che la creatura», già saputa e presupposta come dato teologico, «non è chiamata ente, in senso estrinseco, sulla base dell'entità o dell'essere che si trova in Dio, bensì sulla base del suo proprio ed intrinseco essere. [...] Ed è evidente allo stesso modo che la creatura, in quanto è un ente, non viene definita così per il creatore o per l'essere di Dio, ma per il suo essere in quanto tale [= per il suo essere quello che è], e perché esiste al di fuori del niente». Nell'ambito puro dell'ontologia l'essere-creato e l'essere-ente diventano così due *concetti* alternativi; ma nel concetto oggettivo risiede già tutta la ragione essenziale dell'ente: «se infatti [all'ente] si aggiungesse un rapporto a Dio, dicendo per esempio che la creatura sarebbe ente in virtù della sua partecipazione all'essere divino, già non si definirebbe più la creatura in

quanto ente, ma solo come un ente determinato [*tale ens*], appunto come creatura»<sup>32</sup>. È solo questa riduzione al *minimum* ontologico di ogni ente (al suo *esser-ente*) che, secondo Suárez, può esprimere il senso d'essere più profondo e più essenziale di tutto ciò che «è», ed è in questa indeterminazione letteralmente *neutra* (né un tale né un tal'altro tipo di ente) che considererà l'analogia.

Ma quale sarà la sorte della determinazione particolare che, diciamo così, costituisce l'eccedenza residua di ogni ente effettivamente esistente rispetto all'universalità astratta del concetto oggettivo di ente in quanto ente? Si tratterà soltanto di un dato imprendibile nel concetto, di una mera posizione contingente al di fuori di ogni universalità (come riterrebbe Ockham), oppure esso comporterà una propria ragione comune di unità? In definitiva, l'unità del concetto di ente e l'individualità dell'ente singolare si implicano o si escludono? Qui, nel tessuto stesso di un'ontologia essenzialista (privilegiante cioè la nozione di essenza reale rispetto all'esistenza fattuale di una cosa) Suárez fa emergere un altro tipo di istanza, che potremmo chiamare «nominalista» (e comunque di ascendenza ockhamista), riguardo alla costituzione delle singolarità individuali. Anzi, quanto più decisa è l'affermazione dell'unicità del concetto di ente, da parte di Suárez, tanto più netta è la giustificazione dell'intrinseca individuabilità di ogni ente singolare.

L'unità è, innanzitutto, una proprietà dell'ente, assieme alla verità e alla bontà, e in quanto tale essa partecipa della sua stessa natura trascendentale, nel senso che non aggiunge nulla di positivo all'ente (cioè di altro da esso), ma semplicemente lo esprime in maniera più esplicita. Eppure, così com'era successo per il concetto di ente, anche riguardo al concetto di «uno» si deve parlare di una sorta di analogicità intrinseca, considerando l'unità individuale dei singoli enti esistenti (unità prettamente numerica, e cioè il punto più determinato del reale, al limite dell'incomunicabilità), come realmente indistinta dall'unità logico-formale comune a tutti gli individui — se non con una distinzione di ragione. E di conseguenza il principio stesso di individuazione non andrà più rintracciato nella materia quantitativamente segnata, cioè nella possibilità da parte della materia estesa di accogliere l'atto d'essere, mol-

tiplicandolo quantitativamente in più individui, come sostiene Tommaso; ma neanche nell'*haecceitas* di cui parla Scoto, la quale individua il singolare distinguendolo solo formalmente dalla natura universale. Per Suárez invece — più prossimo in ciò alla soluzione nominalista — perché un ente si individui basta il suo stesso essere-ente, giacché l'entità stessa comporta per essenza la sua auto-determinazione singolare. E questo non varrà soltanto per una sostanza semplice, individua di per se stessa, ma anche per quella composta di materia e forma, giacché in quest'ultimo caso «così come i principi della sua entità sono la materia, la forma e la loro unione, allo stesso modo essi, presi individualmente, costituiscono i suoi principi di individuazione»<sup>33</sup>. Fisicamente, l'entità è fondamento dell'individualità ed è tutt'uno con essa; è solo metafisicamente che invece essa può distinguersene, salvando per così dire, in senso *solo* metafisico, l'universalità formale. È come se l'individuazione fosse una forza di gravità immanente ad ogni ente, e anzi ad ogni suo componente, senza che ciò sia pensato da Suárez come un irrelato atomismo, bensì come la sedimentazione o il riflesso reale dell'unità oggettiva del concetto di ente. Quest'ultimo, inteso come essenza astratta, e l'individuo come entità concreta, sono gli estremi di una stessa tensione all'unità e all'unificazione che sostiene ogni cosa, e ne fonda intrinsecamente l'essere.

Estremo tentativo di sintesi, questo, tra istanze ormai divaricantesi nel contesto della filosofia tardo-medievale. E difatti, il nesso che nelle *Disputazioni* si viene a creare, fortissimo, tra concettualismo ed empirismo<sup>34</sup> — tra istanza essenzialista e convenzione nominalista, o se si vuole tra la «forma» ultima della realtà e il suo presentarsi «sperimentale» — è un nesso tutto moderno, se non addirittura l'asse portante della moderna scienza della natura, che proprio qui, in Suárez, dove forse meno lo si supporrebbe, trova il suo luogo scolastico di fondazione ontologica.

### 7. Il mondo delle Disputazioni

Una volta individuata la chiave dell'intero sistema della metafisica, e cioè il concetto oggettivo di ente, tutta l'opera si

apre davanti a noi, quasi svelando il filo nascosto nelle volute delle sue dimostrazioni, o il motivo ritornante nelle pieghe del suo discorso – qualcosa di simile a quell'esperienza che capita a volte entrando nella gloria, piena e densissima, di una chiesa barocca, magari immediatamente inesplicabile nella sua sovrabbondanza, ed in cui l'universo che ci accoglie, vastissimo ma ancora impenetrabile, comincia lentamente a rendersi leggibile. Un edificio di questo genere è l'opera metafisica di Suárez (come si potrà vedere panoramicamente nell'Indice completo di tutte le *Disputazioni* presentato alla fine di questo volume), lì dove, dopo aver guadagnato le chiavi, o meglio la prospettiva e la luce giusta per addentrarsi nel sistema della metafisica, considerandone la natura di scienza, l'oggetto, il metodo e la finalità (Disp. I-III), si passa ad affrontare le tre proprietà essenziali dell'ente – unità verità bontà – sempre in riferimento a quella che potremmo chiamare la loro zona d'ombra, vale a dire, rispettivamente, la possibilità della distinzione, della falsità e del male (Disp. IV-XI); si procede poi a considerare le cause proprie dell'ente, non solo quella che lo crea, ma soprattutto quelle che esso stesso esercita in quanto tale: causa materiale, formale, efficiente, finale ed esemplare, come la grande rete che tiene assieme le azioni e le passioni del reale (Disp. XII-XXVII). E a questo punto, poi, la scansione fondamentale, quasi che lo spazio finora compatto dell'ente si fendesse radicalmente, nella divisione di ente infinito e ente finito (Disp. XXVIII): una divisione che, nell'intento di Suárez, non interrompe, né tanto meno spezza, quanto piuttosto incrocia la linea unitaria dell'ente, tendendo agli estremi la capacità comprensiva e connettiva del suo concetto. È perciò all'interno di quest'ultimo, quindi entro la prospettiva ontologica iniziale, che si dovrà considerare l'esistenza e l'essenza dell'ente primo e inreato, tentandone una dimostrazione non solo a posteriori, dalla creatura al creatore dunque, ma anche, per quanto possibile, a priori, in base a quei principi dell'ente sotto cui cade anche Dio (Disp. XXIX-XXX), così come vi cade l'ente finito, nella sua essenza intrinsecamente indistinta – almeno per attitudine – rispetto all'esistenza (Disp. XXXI). E poi di qui, la descrizione dell'ente finito, in un procedimento serratissimo, scandito dalle dieci categorie aristoteliche: anzi-

tutto il genere supremo, la sostanza creata, immateriale e materiale (Disp. XXXII-XXXVI), distinta e accompagnata, a sua volta, dai nove generi di accidenti: quantità, qualità, relazione, azione, passione, quando, dove, sito e abito (Disp. XXXVII-LIII), fino a giungere a quello che in un primo tempo era stato escluso dall'oggetto della metafisica, ma poi viene recuperato anch'esso nella sua entità propria: l'ente di ragione (Disp. LIV).

È il mondo intero ad essere racchiuso nel sistema metafisico delle *Disputazioni*: anzi, l'impressione che se ne riceve è che quest'opera stessa sia un «mondo», luogo di coagulo delle strutture ontologiche che innervano la realtà, rappresentandola di volta in volta in un concetto adeguato, e tenendola assieme, per così dire, mediante principi universali che rimbalzano e riecheggiano in ogni aspetto particolare, sino a sedimentarsi negli elementi individuali effettivi di cui son composte le cose. Tolta questa, almeno tendenziale totalità, non vi sarebbero più le *Disputazioni*, giacché verrebbe a cadere quel carattere letteralmente onnicomprensivo che costituisce per definizione l'ontologia. Certo, la totalità non perde mai il suo carattere tendenziale, dal momento che in quel mondo, aperto e penetrato dalla luce dell'intelletto naturale, non è presente tematicamente (benché vi sia presupposto) il Dio della rivelazione, quel Dio che non è appena un oggetto della metafisica, ma che si lascia riconoscere come Padre e che, fatto uomo, viene incontro storicamente all'uomo, dando risposta al suo stesso desiderio metafisico (e cioè, in definitiva, compiendo la ragione naturale).

Sennonché, a ben vedere, tutto l'impianto delle *Disputazioni* è sostenuto ed ispirato dall'idea che questo compimento sovrannaturale vada visto riflesso, e ancor di più, già in qualche modo attuato nella stessa struttura ontologica naturale. È quella che già altrove abbiamo ipotizzato come la cifra propriamente «barocca» di quest'opera<sup>35</sup>, ben più al fondo della similitudine stilistica suggerita in precedenza: è l'intuizione potentissima, quanto ad estensione e ad intensità, che la rivelazione divina coincida «cattolicamente» con l'ordine stesso della natura. Intuizione probabilmente condizionata dall'anti-luteranesimo della Riforma cattolica post-tridentina

(cui i teologi gesuiti erano particolarmente sensibili), e magari anche dal clima culturale e politico che, partendo dalla Spagna di Filippo II si irradiava nel («vecchio» e nel «nuovo») mondo. Ma pensiamo che sbaglierebbe chi riducesse questo immenso tentativo alla semplice espressione di una battaglia ideologico-confessionale. È piuttosto un'intera tradizione metafisica che vuole giungere qui alla sua estrema possibilità, quella cioè di tradurre compiutamente in un linguaggio ontologico puro – cioè strutturalmente neutro e addirittura auto-referenziale – la verità divina del mondo, in quanto verità ricevuta con un'azione sovrannaturale di Dio. Circolo perfetto, dunque<sup>36</sup>: non è solo l'ontologia che fornisce i concetti fondamentali per pensare la dogmatica teologica, ma ancor prima è la teologia che precomprende la natura come ontologicamente e concettualmente compiuta. Che poi la potenza metafisica di questa «rappresentazione» del mondo implicasse una latente debolezza, rischiando di dissolvere, per così dire, in pura natura ciò che è altro da essa, saranno le vicende della filosofia moderna a dimostrarlo in maniera evidente quanto drammatica.

#### *8. Diffusione e ricezione dell'opera*

Suárez nasce come teologo e filosofo prettamente «scolastico», ed è certamente all'interno di quella che è stata chiamata la «seconda» o la «tarda» Scolastica, che egli va collocato, come nel suo orizzonte più proprio. Ma fatto questo, ancora non si riuscirebbe a comprendere il motivo di una presenza e di un'influenza ben più vasta di questo Autore nella filosofia tardo-rinascimentale e moderna, a meno che non si debba riconoscere – come del resto la critica più attenta ha già da tempo confermato – il ruolo determinante svolto da questa tradizione «ecclesiastica» nel formarsi della mentalità e della teoria filosofica dei «moderni»<sup>37</sup>.

All'interno della filosofia scolastica, peraltro, il pensiero di Suárez ha rappresentato certo una corrente, ma più nel senso di una tendenza, che nel senso di una vera e propria «scuola», e forse proprio per questo è stata ancora più diffusa. Segno di ciò è il fatto che in diversi trattati o corsi di filosofia pubblicati in Europa nel XVII e nel XVIII secolo da autori scolastici – non

solo gesuiti, ma anche domenicani, benedettini o carmelitani – tutti di larga diffusione – si avverte chiaramente l'influsso delle *Disputazioni* suareziane in diverse questioni, ma soprattutto nell'impianto sistematico (sempre più autonomo rispetto al commento aristotelico) e nel procedimento metodico di riduzione dei diversi problemi metafisici alla loro pura formulazione ontologica<sup>38</sup>. Dalle diverse «Cattedre» intitolate a Suárez, sorte un po' dappertutto in Spagna già subito dopo la sua morte (a Salamanca, Alcalá de Henares, Valladolid, Burgos), quello che si trasmette è, più che una dottrina particolare, soprattutto un approccio sistematico peculiare ai problemi della filosofia e della teologia.

E anche quando, nel nostro secolo, si è parlato di «suarezismo», contrapponendolo polemicamente al «tomismo» (in particolare riguardo alle questioni della potenza e dell'atto, della distinzione di essenza ed essere, del principio di individuazione, della funzione dell'universale e della conoscenza del singolare; e con le accuse specifiche di «eclettismo» e di «nominalismo») lo si è fatto – sia da parte dei sostenitori che da parte degli avversari – per sottolineare o rispettivamente per negare la continuità del teologo spagnolo con l'Aquinate, quindi con una vera e propria «battaglia di principi» sul modo più adeguato di intendere la metafisica (e la terminologia) tommasiana all'interno della filosofia scolastica. Una controversia di quest'ultima, che, nonostante sia rimasta spesso rinchiusa entro i confini delle scuole ecclesiastiche, ha evidenziato anche al di là degli irrigidimenti dottrinali contrapposti – questioni storiografiche e critiche di grande rilievo per comprendere il posto e ancor di più l'effetto che le *Disputazioni* hanno avuto direttamente, e soprattutto indirettamente, nel pensiero filosofico della nostra epoca<sup>39</sup>.

Un documento diretto, invece, di questo influsso lo troviamo in tutt'altro contesto, dove forse meno ce lo aspetteremmo ma dove probabilmente le *Disputazioni* danno maggior prova di sé (certo anche al di là dell'intenzione del suo autore). Intendiamo riferirci alla presenza di quest'opera – come già accennato in precedenza – nelle Università dell'Europa protestante, da cui giunge come referencia diretta agli autori della Scuola razionalista tedesca<sup>40</sup>. Singolare situazione, quella che

vede uno dei teologi di punta dell'ufficialità cattolica, diventare uno degli autori di filosofia più studiati nel campo «avversario» (nel quale peraltro egli viene visto come un importante punto di collegamento con tutta la tradizione medievale, prezioso soprattutto perché non identificabile con la classica via tomista, con la quale i teologi riformati hanno presumibilmente qualche difficoltà). Ma non si tratta di una semplice coincidenza, anzi crediamo che il caso possa essere spiegabile proprio in base al carattere per così dire «neutro» dell'ontologia suareziana, non impegnata cioè con nient'altro se non con la pura costituzione essenziale dell'ente, e quindi fruibile in certo modo all'interno di orizzonti culturali anche nettamente differenti. Ma se, al tempo stesso, si riflette sul fatto che il progetto metafisico di Suárez conserva un nesso programmatico diretto con la provenienza e la finalizzazione teologica, questa circostanza storica acuisce ancor di più il problema della possibilità e dell'effettiva tenuta di quel nesso.

Resta il fatto che le *Disputazioni* hanno continuato ad essere lette e a lasciare la loro impronta (e il loro linguaggio), passando per così dire illese anche attraverso la rottura di quel nesso con la teologia cattolica da cui pure avevano tratto la loro origine. Ma si potrebbe anche osservare che proprio esse hanno costituito uno dei canali attraverso cui questa tradizione teologica è stata trasmessa, in modo naturalizzato o secolarizzato – appunto come «ontologia» –, nella filosofia moderna. Descartes, di cui si è già detto, studia quest'opera al Collegio gesuitico di La Flèche, e l'utilizzerà nelle sue *Meditationes*; Leibniz la leggerà appena sedicenne, «come fosse un romanzo» (sic), e la citerà nella sua tesi latina difesa all'Università di Lipsia sul principio di individuazione; Grozio considererà Suárez un filosofo e teologo di ineguagliabile penetrazione; Berkeley valorizzerà nel suo *Alcifrone* il concetto suareziano della conoscenza divina in rapporto a quella umana; e il giovane Vico si chiuderà letteralmente «un anno in casa» per venire a capo della «Metafisica» del Padre Suárez<sup>41</sup>. Fino a Schopenhauer, che cita spesso le *Disputazioni* – «questo vero e proprio compendio dell'intera filosofia scolastica» –; e a Franz Brentano, che proprio introducendo il suo celebre studio su Aristotele, afferma che «chi desiderasse conoscere storicamen-

te la grande molteplicità di opinioni di diversi aristotelici, nel medioevo particolarmente [a proposito dell'unico oggetto della metafisica, vale a dire la questione «che cos'è l'essere»], veda F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, pars prior, disp. I, sect. 2»<sup>42</sup>.

Sarà forse anche grazie a Brentano che Heidegger si interesserà a quest'opera, considerandola come il punto in cui si può valutare più chiaramente tutta l'interpretazione cristiano-medievale della metafisica aristotelica, e al tempo stesso come il momento decisivo in cui viene stabilito il carattere fondamentale della filosofia moderna, nella sua forma e nei suoi contenuti (quello che Heidegger stesso chiamerà il destino onto-teo-logico della metafisica). Questa interpretazione – che a dire il vero riprende per molti versi valutazioni già formulate nella critica scolastica – ha avuto però il merito particolare di riportare Suárez sulla scena della storia della metafisica, come uno dei suoi più grandi, anche se meno conosciuti, protagonisti. I testi dei corsi universitari in cui Heidegger parla di Suárez (risalenti agli anni Venti) sono stati pubblicati solo a partire dal 1975, ma senza dubbio è il suo stesso principio ermeneutico di affronto della storia della metafisica a favorire un'attenzione rinnovata al pensatore spagnolo.

La stessa interpretazione di Gilson, il quale, da storico della filosofia medievale, verso la fine degli anni Quaranta si è impegnato a considerare la vera e propria svolta epochale impressa da Suárez alla metafisica tomista, rintracciando in essa tutte le premesse del razionalismo moderno, probabilmente sarebbe stata meno ricca di risultati se non si fosse incrociata con la lettura heideggeriana, pur secondo un angolo visuale del tutto diverso.

All'interno di questo contesto, che abbiamo dovuto necessariamente semplificare (ad esempio, non va dimenticata la costante attenzione riservata a Suárez nel mondo spagnolo e in quello americano, nonché l'interesse sempre molto vivo agli aspetti giuridici del suo pensiero)<sup>43</sup>, a partire dalla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso si è avuto un fiorire, dapprima sporadico, ma in seguito sempre più rigoglioso, dell'interesse alle *Disputazioni*, che ha portato alla pubblicazione di studi monografici di grande rilievo (basti ricordare, tra i diver-

si altri, i nomi di Siewerth, Marion, Honnefelder e Courtine), che sicuramente hanno segnato prospettive che ancora fanno pensare. Forse oggi si potrebbe smentire l'osservazione fatta da Heidegger nel 1929 a proposito di Suárez, e cioè che «il significato di questo teologo e filosofo non viene affatto apprezzato nella misura in cui tale pensatore meriterebbe»<sup>44</sup>. Ma una cosa è certa, e cioè che i problemi che quest'opera ha posto e che, nella lunga durata, ancora silenziosamente pone alla nostra storia, oggi, superato il compimento del suo quarto centenario, continuano ad inquietarci.

## NOTE ALL'INTRODUZIONE

<sup>1</sup> In questa Introduzione si cercherà semplicemente di fornire un primo approccio sintetico al mondo delle *Disputazioni metafisiche*, evidenziandone l'ispirazione di fondo, le strutture portanti e i *topoi* più significativi. Non ci si potrà invece addentrare nella discussione critica, né nel confronto con le differenti interpretazioni che sono state avanzate sulle singole dottrine suareziane. Ad entrambe queste carenze speriamo di poter rimediare, in qualche modo, rinviano al saggio riportato in Appendice a questo volume, intitolato *Le «Disputationes metaphysicae» nella critica contemporanea*. Una vasta bibliografia degli studi sulle *Disputazioni* apparsi nel Novecento e sino ad oggi, comunque riportata *infra*, negli Apparati del presente volume.

<sup>2</sup> L'ordinamento degli studi, o *ratio studiorum*, risale di fatto allo stesso Ignazio di Loyola, sia per quanto riguarda l'importanza della formazione filosofica come propedeutica alla teologia, e per la preferenza accordata alla tradizione aristotelica in logica, nella filosofia naturale e morale, e in metafisica; sia per l'orientamento tomista riguardo alla dottrina teologica (cfr. le Costituzioni del 1556, lo stesso anno della morte di Ignazio, in: *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu penitus retractata multisque textibus aucta edidit L. Lukás S.J.* Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1965, vol. I, p. 299). Per il periodo che più ci interessa, un «ordinamento degli studi» verrà elaborato dalla quinta Congregazione generale dell'Ordine, svoltasi nel 1593-94, e sarà pubblicato ufficialmente nel 1599, presso il Collegio Romano: *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, contenuto assieme agli altri documenti, in: *Institutum Societatis Iesu, Ex Typographia a SS. Concepcione, Firenze 1892-93*, voll. II (i decreti delle Congregazioni) e III (le diverse redazioni dell'ordinamento degli studi). Sulla questione, in sintesi, si veda M. BARBERA, *La Ratio Studiorum e la parte quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Cedam, Padova 1942, e di recente (anche se dall'angolo visualizzatore della matematica e dell'astronomia sviluppate dagli scienziati dell'Ordine) U. BALDINI, 'Legem impone subactis'. *Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia 1540-1632*, Bulzoni, Roma 1992, in particolare pp. 75-119. – In una prospettiva più generale cfr. L. GIARD (dir.), *Le*