



CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI PERFEZIONAMENTO IN FILOSOFIA

TESI DI PERFEZIONAMENTO

IL PRINCIPIO TEOLOGICO DELLA METAFISICA NATURALE IN FRANCISCO SUÁREZ

CANDIDATO

GIANCARLO COLACICCO

RELATORE

PROF. COSTANTINO ESPOSITO

SUPERVISORE

PROF. AMOS BERTOLACCI

ANNO ACCADEMICO 2019/2020

INDICE

PREFAZIONE, p. 4

I CAPITOLO

Metafisica ontologica e metafisica teologica

- §1. Il rapporto tra metafisica e teologia: premesse per un'indagine, p. 5
- §2. La svolta suareziana nella storia della metafisica, p. 20
- §3. L'influenza della teologia per il costituirsi della metafisica come scienza dei principi, p. 36

II CAPITOLO

Il contesto storico–problematico della dottrina dei principi di Francisco Suárez

- §1. Alcuni riferimenti al dibattito teologico–trinitario, p. 53
- §2. Persona *come* criterio di individuazione, p. 64
- §3. Persona *come* relazione, p. 71
- §4. Il principio: fondamento e origine, p. 94

III CAPITOLO

Il confronto con il corso di metafisica di Cristóbal de los Cobos

- §1. Dagli anni di formazione alla pubblicazione delle *Disputazioni metafisiche*, p. 101
- §2. I differenti modi di intendere il principio e la causa, p. 112
- §3. Conclusioni: l'ipotesi della continuità, p. 126

IV CAPITOLO

La trama trinitaria della metafisica suareziana: un'ipotesi di rilettura

§1. L'essenza dell'ente e il suo concetto, p. 130

§2. La causalità trascendentale come l'orizzonte proprio della metafisica, p. 140

§3. La causa come principio, p. 151

§4. La comunicazione di essere, ovvero la ragione formale delle causa, p. 159

CONCLUSIONI, p. 171

BIBLIOGRAFIA p. 189

PREFAZIONE

Le recenti acquisizioni della critica, specie riguardo alla analisi delle intenzioni e dei motivi ispiratori delle *Disputazioni metafisiche* di Francisco Suárez, hanno reso necessaria una riconsiderazione dell'effettivo valore da attribuire, all'interno della storia della metafisica, alla svolta "ontologica" compiuta nelle *Disputazioni metafisiche* (1597) dalla figura di Francisco Suárez (1548–1617). in quest'opera cruciale. Diverse aree di interesse hanno infatti polarizzato il dibattito storiografico novecentesco intorno alla produzione metafisica di questo autore: la prima, analizzando gli effetti dei concetti di *esse*, *existentia*, *ratio*, *substantia* della metafisica suareziana per la nascita e gli sviluppi della metafisica moderna ai quali si uniscono le implicazioni della nozione essenzialista di ente come puro nome (É. Gilson, L. Honnefelder, J. F. Courtine, V. Carraud, C. Esposito); la seconda, al contrario, ponendo l'attenzione sulla preminenza del significato esistenziale (participiale), e non solo nominale, di ente, e con ciò attraverso l'esclusione di un'interpretazione essenzialista delle *Disputazioni metafisiche* (J. Hellin; J. Pereira; M. Forlivesi, Rolf Darge); la terza, ricostruendo le questioni della metafisica suareziana, come la causalità, senza un'adeguata contestualizzazione teologica, e soprattutto trinitaria, che pure le caratterizza (J. L. Fink, A. MacIntyre); l'ultima indagando, a partire da alcuni di questi ultimi concetti, la permanente influenza della dottrina della Incarnazione del Verbo o degli Esercizi spirituali (1548) d'Ignazio di Loyola, utilizzate come termini di confronto per comprendere la struttura base delle *Disputazioni metafisiche* del gesuita spagnolo (R. Fastiggi, P. Gilbert, V. Salas, J. Söchting Herrera).

All'interno di questo quadro, il presente lavoro intende approfondire e sviluppare tali linee di ricerca per verificare quanto e in che termini l'intento di costituire una metafisica come scienza dell'ente in quanto ente trovi una reale corrispondenza con le soluzioni proposte nelle *Disputazioni* o, se al contrario, esso si compia nella misura in cui il disegno epistemologico e noetico di una metafisica "generale" (quella che di lì a poco sarà chiamata "ontologia") venga connesso esplicitamente con l'origine e la finalità teologica dell'opera. Analizzare tale componente diviene così il modo per poter, da un lato, mantenere distinto ciò che è proprio della metafisica naturale rispetto a ciò che, invece, caratterizza la teologia soprannaturale, e dall'altro mettere in luce l'implicazione strutturale e sistematica di questi due ambiti. Questo inoltre permette di valorizzare nel loro specifico intento una grandissima mole di riferimenti alla Sacra scrittura, ai Padri della Chiesa, ai testi conciliari, ai commentari teologici, che abitualmente vengono esclusi, dall'indagine sugli scritti metafisici di Suárez. Per far ciò, il

focus del lavoro che proponiamo si concentra sulla dottrina delle cause e dei principi che, nelle *Disputazioni metafisiche* di Francisco Suárez, rappresentano non solo una cospicua parte dell'opera, ma indicano uno di quei momenti in cui un tema metafisico, come la causalità, si incrocia con alcune dottrine teologiche, e in particolare quelle di stampo trinitario. L'identità stessa della metafisica come scienza potrebbe cioè venire a dipendere dal significato attribuito alla nozione di causa e di principio e non solo dall'oggetto indagato nella metafisica. La causa e il principio sono infatti intesi come generi di dimostrazione delle proprietà dell'ente e soprattutto per mezzo loro Suárez decide in che modo debba stabilirsi il rapporto tra il significato primo e universale di ente. È da questo punto di vista che Dio, rientrando come parte dell'oggetto della metafisica attraverso queste due nozioni, torna, in contrasto alla tesi Lutero, ad essere conoscibile dall'intelletto naturale, offrendo buoni motivi per concentrare su tali nozioni il significato e il valore reale della metafisica suareziana.

Il primo capitolo è dedicato al dibattito storiografico, rimarcando, nel contesto più generale degli studi, le differenze del presente lavoro a motivo di una specifica indagine sulla Trinità nella metafisica di Suárez. La componente teologica è tuttavia messa in evidenza anche negli studi più lontani da una considerazione dell'influenza di tale componente per la metafisica, anche se spesso ritenuta alla stregua di una scienza neutra o di un trattato di ontologia moderna.

Il secondo capitolo tratta del processo di formazione del dogma trinitario a partire dai primi Concili dell'età cristiana, successivamente dagli scritti di Agostino d'Ippona (354–430), quindi di Tommaso d'Aquino (1225–1274), arrivando fino a Ignazio di Loyola (1491–1556). La questione delle cause e dei principi è inoltre ripresa in un'analisi dei temi dibattuti durante il Concilio di Ferrara–Firenze (1438–1439) sulla questione del *filioque*: un dibattito tra i Padri greci e i dottori latini che culmina con la promulgazione della bolla *Laetentur Caeli* (6 luglio 1439) secondo il principio più generale dell'*omne verum vero consonant* stabilito dalla bolla *Apostolici regiminis* del 1513. Gli effetti di questo dibattito arrivano fino a Suárez. La scelta di adottare il lessico del principio e non della causa da parte dei Padri della Chiesa latina rappresenta uno dei motivi difesi da Francisco Suárez nel *De Deo uno et trino*, scritto che, seppur pubblicato dopo le *Disputazioni metafisiche* del 1597, rappresenta un riferimento per la comprensione dell'orientamento di Suárez verso una metafisica dei principi e non (solo) delle cause o dell'ente in quanto tale. Il trattato *Su Dio* risale ai contenuti degli anni di insegnamento di Suárez in Spagna (1576–1580), quindi prima della pubblicazione delle *Disputazioni metafisiche*. Nessuna pretesa di esaustività dei temi e degli autori che trattano della Trinità segna l'intento di questo capitolo che, al contrario, vorrebbe offrire un parallelo tra alcune

questioni del dibattito trinitario e la dottrina del principio di Suárez con l'unico obiettivo di verificare come tali questioni aiutino a comprendere tale dottrina.

Il terzo capitolo analizza la dottrina delle cause e dei principi come il risultato di un percorso, non solo filosofico, ma che matura all'interno della formazione e dell'insegnamento teologico di Suárez, mostrando come essa si presenti come il risultato di un processo evolutivo.

Il quarto capitolo mostra infine la curvatura teologica della dottrina delle cause nei due momenti fondamentali della comunicazione di essere e dell'essere principio, i quali nella misura in cui salvaguardano l'univocità della causa in metafisica, finiscono per rivelare l'intento suareziano di salvaguardare, in realtà, l'unità delle tre persone divine. Operazione, quest'ultima, già tentata da Suárez nel *De Deo uno et trino*, di cui si intende anche in questo caso mostrare, nelle conclusioni, un parallelismo con le *Disputazioni metafisiche*. L'essere principio della causa permette infatti di raggiungere e di conoscere Dio Padre come principio del Figlio, dal quale non è esclusa la combinazione della causa al principio per conciliare le posizioni dei Padri greci e dottori latini mediante l'unione del principio con la causa, per quanto tale suddivisione, riproposta da Suárez, nella misura in cui è superata da autori come Cusano, mostra le fragilità del sistema metafisico suareziano. La teologia dall'essere infatti il punto di approdo della metafisica suareziana, almeno per ciò che la metafisica contribuisce a chiarire a livello lessicale, finisce per rappresentare il "problema" permanente di tutte le soluzioni proposte, le quali, per i costanti riferimenti teologici, finiscono per presentarsi deboli nel loro fondamento metafisico.

I CAPITOLO

METAFISICA ONTOLOGICA E METAFISICA TEOLOGICA

§1. IL RAPPORTO TRA METAFISICA E TEOLOGIA: PREMESSE PER UN'INDAGINE

Nella *Ratio et discursus totius operis ad lectorem* e nel *Prooemium* Suárez manifesta la necessità di interrompere la pubblicazione dei Commentari teologici, non solo perché «non è possibile – come egli scrive – arrivare ad essere un valente teologo, senza aver prima gettato dei solidi fondamenti metafisici»¹, ma più nello specifico per la necessità di ricorrere alle *verità* e ai *principi* di una scienza, la metafisica, in grado di compiere i discorsi teologici e illustrare le verità divine². Il peso dei principi sulla scienza metafisica sarà l'oggetto di analisi di questo paragrafo, nel quale verificheremo l'ipotesi della possibilità di un'ontologia trinitaria nella parte fondamentale della metafisica suareziana, lì dove cioè Suárez stabilisce il rapporto tra la teologia e la metafisica e assegna a quest'ultima l'oggetto adeguato e il fine precipuo delle proprie indagini. Il ricorso alla nozione di principio nelle primissime pagine delle Disputazioni è, da questo punto di vista, un indizio molto significativo della validità della presente ipotesi giacché l'accezione trinitaria di questo termine non è nuova al progetto suareziano. Cominciamo con l'analisi del significato di principio nei contesti in cui esso compare per determinare il rapporto tra la metafisica e la teologia rivelata. Seguiremo poi con le analisi dei momenti cruciali (e anche di maggiore interesse per la critica) in cui Suárez determina la natura e la dignità della metafisica, esaminando l'oggetto a essa attribuito. Come egli scrive, poco prima di iniziare la sezione riguardante tale oggetto:

«I sapienti, infatti, son soliti imporre il nome ad ogni cosa, solo dopo aver considerato la sua natura e dignità, come Platone ci ha insegnato nel *Cratilo*. Ma poiché la natura e dignità di ogni scienza dipendono principalmente dal suo oggetto, ciò che per primo ricercheremo sarà dunque l'oggetto di questa dottrina, ossia il suo soggetto, e una volta conosciuto, sarà facile vedere quali siano le funzioni di questa sapienza, quale la sua necessità o utilità, e quanto sia grande la sua dignità»³.

¹ Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* (Salmanticae 1597), *Opera omnia*, ed. Vivès, voll. 25 e 26; trad., introd. e note di C. Esposito, Bompiani (collana «Testi a fronte»), Milano 2007², p. 53. D'ora in avanti citeremo questa, come le altre opere suareziane raccolte nell'edizione Vivès, con la sigla abbreviata di riferimento, seguita dal numero del libro, del capitolo e del paragrafo e laddove disponibile della traduzione italiana).

² Cfr. F. SUÁREZ, DM, *Proemio*, cit., p. 59.

³ «Solent enim a sapientibus unicuique rei nomina imponi, spectata prius cuiusque natura et dignitate, ut Plato in *Cratilo* docuit; uniuscuiusque autem scientiae natura et dignitas ex obiecto potissimum pendent, et ideo primum

La ricerca e la successiva determinazione dell'oggetto della metafisica, o più in generale dell'oggetto di una qualsiasi scienza, sono dunque la causa della dignità e del valore della scienza in questione. La presentazione preliminare degli strumenti adottati per la realizzazione di tale ricerca e la successiva determinazione dell'oggetto della metafisica precedono in realtà la stessa indagine. Ciò spiega infatti perché Suárez dedichi ai principi e alle cause il momento iniziale della sua riflessione metafisica. Motivo che ci spinge a seguire lo stesso ordine (cioè l'analisi sui principi e le cause e quindi sull'oggetto) in questo paragrafo. A cominciare dal primo punto, è opportuno soffermarsi su una considerazione di carattere generale, vale a dire l'«univocità» semantica che il termine principio assume in queste primissime pagine, nelle quali si presenta sotto la veste di «ciò che è all'origine» o di «ciò che è a fondamento».

Nella *Ratio*, infatti, il termine principio compare due volte per indicare: a) la congruenza tra i principi metafisici e le verità teologiche; b) per riferirsi ai principi aristotelici e dimostrare attraverso il loro utilizzo, la continuità della trattazione metafisica suareziana con quella aristotelica⁴. Secondo quest'ultima accezione, il termine *principio* è utilizzato anche nel *Proemio*. Suárez lo utilizza per ribadire l'eminenza e la superiorità della teologia rivelata, evidenziando il fondamento che tale disciplina possiede, giacché si basa, secondo le sue parole, «su di una illuminazione divina e su *principi* rivelati da Dio»⁵. Qualche riga più avanti, Suárez ribadisce la congruenza e la convergenza tra la disciplina metafisica e quella teologica con l'aggiunta di una breve annotazione. Leggiamo:

«Tali principi e verità metafisiche, infatti, sono talmente connessi con le conclusioni e con i discorsi teologici che, se si tralasciasse la scienza e la perfetta conoscenza dei primi, si farebbe necessariamente vacillare oltre misura anche la scienza dei secondi»⁶.

Quasi impercettibilmente, Suárez attribuisce ai principi metafisici un carattere ancora più rilevante, poiché dall'essere insieme alle verità metafisiche il punto di unione con le conclusioni e le verità teologiche (rvelate), finisce per assegnare ai principi il compito di fondare tutto il

omnium inquirendum nobis est huius doctrinae obiectum seu subiectum, quo cognito, constabit facile quae sint huius sapientiae munera, quae necessitas vel utilitas, et quanta dignitas». Cfr. F. SUÁREZ, *DM I*, cit., p. 64.

⁴ Un riferimento per certi versi strumentale poiché – com'è stato notato dagli interpreti – Suárez non intende più riferirsi ad Aristotele come l'autorità metafisica indiscussa, essendo la metafisica per Suárez stesso una scienza capace di sviluppare i propri discorsi autonomamente e in virtù del proprio oggetto. Si vedano, tra i molti contributi, su questo tema: J. F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

⁵ F. SUÁREZ, *DM*, *Proemio*, cit., p. 59.

⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 61.

sapere, compreso quello teologico che, per non vacillare, necessita del ricorso a tali principi. Avremo dunque che, dalla duplice accezione del termine principio, deriva la duplice considerazione della metafisica: da un lato la metafisica come propedeutica alla teologia, dall'altro come l'unico sapere che nel momento in cui unisce – o “connette” per utilizzare le parole di Suárez – ogni tipo di conoscenza, diviene causa del loro fondamento intelligibile. Potremmo riassumere questa idea dicendo che se i principi sono un mezzo per mostrare la congruenza tra la metafisica e la teologia, vale a dire mostrare, come Suárez scrive, «con che metodo i *principi metafisici* vadano riferiti e adattati alla conferma delle verità teologiche»⁷, allo stesso tempo sono il presupposto per il definirsi di una qualsiasi scienza in generale, compresa la scienza teologica, che risulterebbe, nel caso fosse priva di tali principi, inaccessibile all'intelletto umano. Poiché poi ogni causa è un principio, non stupisce se, sempre nella *Ratio*, compaia la trattazione delle cause secondo lo stesso valore attribuito al principio, cioè come punto d'intersezione tra la metafisica e la teologia. Suárez scrive:

«Nel primo tomo [...] viene attentamente considerata la più ampia e universale ragione di quell'oggetto, e cioè quella che è chiamata ente, con le sue proprietà e le sue cause. Ed è in questa considerazione delle cause che mi sono soffermato più ampiamente di quanto si faccia di solito, perché l'ho giudicata non solo molto difficile, ma anche di grande utilità per tutta la filosofia e teologia»⁸.

Come è noto, le Disputazioni dedicate alle cause sono infatti sedici⁹ sulle cinquantaquattro totali e nella prima, la dodicesima, dedicata alla *ratio causae*, Suárez pone le basi per spiegare la trattazione delle singole cause, per passare poi, come abbiamo visto, ad analizzare la dottrina dei principi. Sono dunque il principio e la causa i due lemmi fondamentali nei quali orbita la metafisica suareziana, prima cioè che Suárez offra una specifica determinazione riguardante il suo oggetto, assegnato, com'è noto, all'ente in quanto ente reale¹⁰. Il principio è scelto per stabilire il rapporto con la teologia rivelata e, attraverso quest'ultimo, per chiarire la base della intelligibilità della metafisica e della teologia; la causa è ritenuta la dottrina più ampia e di più grande utilità per mostrare l'intersezione tra la metafisica e la teologia e, a sua volta, la metafisica è contraddistinta, come visto, dal problema di confermare (secondo le parole di Suárez) la verità delle conclusioni teologiche. Nel caso specifico della trattazione sulle cause la verità teologica in questione è rappresentata dalle relazioni divine, come emerso dalle analisi

⁷ F. SUÁREZ, DM, *Al lettore*, cit., p. 55.

⁸ F. SUÁREZ, DM, *Al lettore*, cit., p. 55.

⁹ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII–XXVII, pp. 372–961.

¹⁰ Cfr. F. SUÁREZ DM I.1.26–27, cit., 109–110.

della Disputatio XII. Dal punto di vista dell'intersezione con la teologia, non è da escludere, invece, che la metafisica suareziana riproponga, in queste prime pagine, il dibattito trinitario sulle relazioni intra divine tra i Padri greci e i dottori latini polarizzato proprio attraverso l'uso di questi due lemmi¹¹. Ora, sull'utilità della dottrina dei principi per la trasformazione stessa di questo lemma in un senso trinitario abbiamo discusso nel paragrafo precedente, mentre adesso ci soffermeremo sugli aspetti che determinano l'utilità della trattazione sulle cause per la metafisica e per la teologia. Prima di fare il suo ingresso in metafisica per le ragioni addotte nella Disputatio XII, la trattazione sulle cause risulta infatti decisiva per comprendere il rapporto tra Dio e l'oggetto adeguato della metafisica, tema molto discusso dalla critica per le ricadute che un certo modo di intendere tale rapporto comporta. Anche se è Suárez stesso a esprimerne l'utilità, nell'interpretazione di alcuni studiosi, la trattazione sulle cause ha comportato l'estromissione della teologia dalla metafisica. L'inequivocabile inclusione di Dio nella ragione di ente e, per questo motivo, l'esclusione di Dio dalla ragione di causa dell'ente è stata il fulcro di tale estromissione. Le Disputazioni suareziane hanno così assunto i tratti di un'ontologia sul modello dei trattati razionalisti in voga nella *Schulmetaphysik*, in un senso diametralmente opposto all'ipotesi secondo cui Dio come causa dell'ente, da un lato, e Dio come Trinità, dall'altro, possa aver conservato o determinato il modo di essere della metafisica suareziana, addirittura nei termini di un'ontologia trinitaria¹².

Così, non potendo sottovalutare la riduzione di Dio alla ragione di ente, la trattazione sulle cause tentata nelle Disputazioni resta di grande utilità per il progetto suareziano, e non solo nei termini negativi (e paradossali) di un'estromissione della teologia. A chiarire il significato di questa riabilitazione della teologia per la metafisica suareziana, non solo nei termini della sua ricezione, contribuiscono la confutazione da parte di Suárez della tesi dell'ente secondo i dieci predicamenti come oggetto adeguato della metafisica e l'interpretazione della posizione di Tommaso a essa correlata. Su questo punto si inserisce il secondo aspetto del presente paragrafo, ovvero l'analisi dell'oggetto della metafisica suareziana nelle parti precedenti alla soluzione definitiva data in favore dell'ente in quanto ente. Le considerazioni sui due lemmi analizzati in precedenza e la trasformazione della causa in principio sono i due aspetti a cui

¹¹ Del dibattito in questione ci occuperemo nel secondo capitolo.

¹² Riferendosi all'ente preso nella sua massima astrazione, presentato nella prima tesi sull'oggetto della metafisica, inizialmente scartata da Suárez, ma che sembra segnare la direzione di tutta l'impresa suareziana, Courtine scrive: «Non c'è dunque da sorprendersi nel constatare che è questa prima tesi a ritrovarsi di frequente nell'ulteriore elaborazione della *Schulmetaphysik*»¹². Di contro, le ricostruzioni di Lamanna giungono alla conclusione che: «La metafisica di Suárez era dunque solo una delle possibili vie che la *Schulmetaphysik* poteva intraprendere, non l'unica e neppure la prevalente: è questo quello che emerge dallo studio della ricezione che le *Disputazioni metafisiche* ebbero nei primi anni della loro diffusione, soprattutto negli ambienti protestanti. Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, cit., p. 197.

guarderemo nell'analisi di questi due momenti della riflessione suareziana, sottolineando come l'inclusione di Dio nella ragione di ente e quindi l'esclusione di Dio, come sua causa, altro non rappresentano se non il tentativo di porre entrambi sotto la più comune ragione di principio.

La ripresa della discussione dei termini "soggetto" e "oggetto" in uso nella metafisica suareziana e delle opinioni precedenti alla confutazione della tesi dell'ente secondo i dieci predicamenti aiutano a comprendere il significato di tale operazione, a cui vanno aggiunte le analisi su Dio della terza opinione. Vale la pena riprendere, anche se per sommi capi, una delle interpretazioni più note al riguardo che ha determinato il modo di intendere i rapporti tra il "soggetto" e l'"oggetto" della metafisica e il significato da attribuire alle opinioni precedenti alla formulazione definitiva riguardo all'oggetto adeguato della metafisica. Si è in altri termini partiti dalla soluzione finale proposta da Suárez dell'ente in quanto ente reale per inquadrare, in un caso, tutte le opinioni presentate ed escluse in precedenza e, nell'altro, in virtù di questa soluzione finale, per distanziare Suárez da Tommaso. A proposito dei termini "soggetto" e "oggetto", Courtine scrive:

«La *Disputatio prima* di Suárez segna una svolta decisiva all'interno di questa problematica tradizionale, nella misura in cui, nella presentazione dello *status quaestionis*, proprio mentre espone assai fedelmente le differenti tesi in proposito, il *Doctor Eximius* modifica profondamente il senso stesso della questione, che egli traspone nei termini dell'*objectum scientiae*»¹³.

L'*objectum scientiae* esprime qui il senso di una trasformazione della scienza metafisica da scienza delle cause prime delle cose a scienza dei principi primi dell'intelletto. Nella prospettiva tracciata da Courtine, Dio e le sostanze immateriali sono incluse, come cause prime delle cose, nella più astratta e comune ragione di ente, rendendo la metafisica una scienza di ciò che è pensabile a partire e in vista di questa ragione. Il termine "oggetto" è pertanto visto come quello in grado di assorbire il significato di quanto espresso nella tradizione scolastica, riferita in primis da Courtine a Tommaso, dalla parola "soggetto". Soggetto che sempre secondo le parole di Courtine indica:

«[...] ciò che è posto o presupposto prima dell'apertura del suo campo e a titolo di condizione di possibilità dello statuto degli oggetti che vi si rapportano»¹⁴.

¹³ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 8.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 12.

La trattazione sulle cause da essere dunque una delle questioni privilegiate per l'accostamento della metafisica con la teologia diviene il principale motivo di rottura, se Dio come causa dell'ente si trasforma in "oggetto" della metafisica e l'ente in quanto ente, e non Dio, rappresenta la condizione di possibilità e di pensabilità degli oggetti che ricadono sotto tale ragione. Come condizione di pensabilità, il soggetto della metafisica è in Suárez lo stesso oggetto. Il passo che proporremo chiarisce in realtà in che modo il "soggetto" è ricondotto a uno studio sull'"oggetto" della metafisica, se, in questo secondo caso, è la ragione astratta di ente a rendere intelligibile, per l'intelletto umano, tutto ciò che è compreso sotto di essa. Scrive Suárez:

«La causa materiale di questa scienza, infatti, non è altro che il suo soggetto, che risulta essere l'intelletto, a meno che qualcuno non voglia riportare alla causa materiale la materia di cui si occupa: ma questa materia non è niente di diverso dall'oggetto della scienza [...]»¹⁵.

La tesi espressa al riguardo da Duns Scoto facilita la comprensione della sovrapposizione suareziana tra i due termini. Il modo di intendere il "soggetto" e l'"oggetto" di una scienza da parte di Scoto rende, da questo punto di vista, meno eclatante la posizione espressa da Suárez, presentandosi come un'esplicitazione dei termini espressi già da Scoto, piuttosto che come una trasformazione epocale operata da Suárez. Come sottolineato da Alliney, Scoto utilizza il termine *soggetto*:

«per indicare la sostanza reale su cui si esercita la conoscenza, e con *oggetto* lo stesso soggetto in quanto conosciuto»¹⁶.

Fa seguito alla ripresa di questa terminologia anche la suddivisione scotista utilizzata da Suárez in oggetto adeguato, primo e proprio, rispettivamente assegnati dal granadino all'ente in quanto ente, a Dio e alla sostanza immateriale¹⁷. Riduzione di Dio e delle sostanze

¹⁵ «Materialis enim causa huius scientiae non est alia, nisi subiectum eius, quod constat esse intellectum, nisi quis velit materiam circa quam ad materialem causam revocare; illa autem materia non est alia, praeter obiectum scientiae». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.4.1, p. 179.

¹⁶ G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 24.

¹⁷ Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1–30, cit. pp. 65–115. A proposito della sostanza immateriale, la quarta opinione prova per Suárez che se essa appartiene in modo essenziale alla metafisica, dall'altro, non è l'oggetto adeguato, giacché – come vedremo per la terza opinione – la metafisica considera, ragioni o principi più universali della sostanza immateriale. Di conseguenza, la sostanza immateriale è compresa nella metafisica e si presenta come *l'oggetto proprio* di questa scienza, giacché essa è trattata unicamente nella metafisica, e il metodo che in essa viene adoperato, cioè l'astrazione dalla materia secondo l'essere, che riguarda ogni ragione astratta dell'ente e non solo ogni sostanza immateriale. Cfr. *Ibidem*, DM I.1.16, cit., p. 93

immateriali all'entità, trasformazione della metafisica da scienza delle cause a scienza dei principi e quindi, per dirla nei termini heideggeriani, perdita della differenza ontologica dell'essere dell'ente, sono dunque le tre considerazioni più diffuse riguardo al modo di intendere la discussione dei termini "oggetto" e "soggetto", espressa come sovrapposizione compiuta in nome dell'ente in quanto ente. La ragione di oggetto è, in sintesi, ciò che giustifica la possibilità di tali considerazioni, in quanto è da quest'ultima che deriva probabilmente la perdita del valore di Dio come causa (almeno) di tutto l'essere, e non solo di una sua parte, e l'inclusione della materia o degli oggetti che devono essere dimostrati nella metafisica, cioè i *quaesita*, in ciò di cui primariamente essa si occupa, cioè il *subjectum*. Verificare l'ipotesi di un'ontologia trinitaria significa spostare il focus della ricerca sull'oggetto metafisico suareziiano e sulle conseguenze che ne derivano alla scelta di includere e di comprendere Dio sotto la ragione di principio e quindi di oggetto. Vedremo quale peso hanno le nozioni di causa e di principio per la determinazione di ciò che risulta essere una delle posizioni più in voga riguardo alla metafisica suareziiana, a cominciare dalle opinioni che Suárez presenta prima di giungere alla tesi dell'ente in quanto ente, oggetto "e" soggetto della metafisica. Da queste due nozioni, e non *in primis* dalla soluzione finale dell'ente in quanto ente, prenderanno avvio le ricostruzioni di tali opinioni che considereremo, come accennato, soprattutto in vista della terza riguardante Dio e della quinta riguardo all'ente secondo i dieci predicamenti.

«Secondo il primo parere, – scrive Suárez – l'oggetto adeguato di questa scienza è l'ente preso nella sua massima astrazione, comprendente sotto di sé non solo tutti gli enti reali, tanto quelli per sé quanto quelli per accidente, ma anche gli enti di ragione»¹⁸.

Quattro punti spiegano le ragioni suggerite da Suárez, e in seguito dibattute, a sostegno di questo primo parere. Il primo, che l'ente preso nella sua massima astrazione è l'oggetto adeguato della metafisica, poiché la metafisica è la scienza più astratta di tutte e quindi a essa soltanto conviene l'ente preso nella sua massima astrazione come suo oggetto adeguato. Il secondo, che l'ente preso nella sua massima astrazione comprende sotto di sé tutti gli enti, poiché la perfezione e l'ampiezza di comprendere e di distinguere in sé tutti gli enti secondo le loro ragioni comuni sono le caratteristiche proprie della metafisica. Il terzo, che l'ente preso nella sua massima astrazione dev'essere considerato come analogo per comprendere tutti gli

¹⁸«Prima igitur sententia est ens abstractissime sumptum, quatenus sub se complectitur non solum universa entia realia, tam per se quam per accidens, sed etiam rationis entia, esse obiectum adaequatum huius scientiae». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.2, cit., p. 67.

enti e risponde pertanto al requisito che l'oggetto adeguato della metafisica deve essere considerato come analogo. Il quarto e ultimo punto, che la dimostrazione delle proprietà dell'ente in comune avviene anche grazie agli enti di ragione, che, essendo conoscibili per se stessi, appartengono *propriamente* alla metafisica. La conoscibilità rappresenta infatti una delle proprietà dell'ente della metafisica. Suárez confuta questo primo parere in virtù di ciò che esso legittima e che egli sceglie (apparentemente), come vedremo, di escludere dalla metafisica. L'inclusione degli enti di ragione all'interno della metafisica rappresenta infatti il principale motivo di contrasto. Se è vero che la metafisica deve conservare la caratteristica di essere la scienza più astratta di tutte (*omnium abstractissima*), *non è detto* che essa debba comprendere *direttamente* tutti gli enti, compresi quelli di ragione. In questo caso Suárez ci permette di capire quali sono le condizioni affinché un ente possa essere considerato all'interno di una scienza e in che modo gli enti che ricadono sotto di essa possono essere conoscibili di per se stessi. Suárez esclude dall'oggetto di una scienza tutti gli enti che non posseggano *entità e realtà* e di conseguenza gli enti di ragione i quali, non essendo enti reali, sono considerati nella metafisica solo in modo indiretto e per una certa analogia con gli enti reali. L'essere considerati in modo indiretto permette anzi di distinguerli dagli enti reali e, secondo le parole di Suárez, permette di «intendere meglio e più chiaramente che cosa, negli enti, possieda entità e realtà, e che cosa invece abbia solo il semblante di ente»¹⁹. L'essere enti di ragione ha, rispetto alla metafisica, la funzione di mettere in evidenza (*sub contrario*) la natura vera degli enti, cioè il loro dover essere reali. La caratteristica che li rende enti di ragione fa sì che essi stessi perdano un tratto fondamentale per ricadere sotto la scienza metafisica, cioè il non essere reali. In effetti, proprio per il fatto di non essere enti, non sono conoscibili di per sé e di conseguenza non appartengono a nessuna scienza, o se sono conoscibili e appartengono quindi a una scienza è per una relazione con gli enti reali. Suárez conclude di conseguenza che gli enti di ragione non appartengono direttamente all'oggetto della metafisica, ragione che esclude che l'ente preso nella sua massima astrazione possa essere l'oggetto adeguato della metafisica. Occorre precisare che Suárez inserirà, nonostante la sua contrarietà, gli enti di ragione all'interno delle Disputazioni. La ragione sta nella trasformazione, ovvero nell'allargamento, dello stesso concetto di realtà che aveva permesso a Suárez di escludere gli enti di ragione²⁰. In nome della possibile non

¹⁹ Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.6, cit., p. 75.

²⁰ «Realtà – scrive Esposito – è il carattere proprio dell'ente, sia inteso, in senso partecipiale, come l'esistente, vale a dire ciò che possiede un *reale* atto d'essere; sia inteso, in senso nominale, come ciò che possiede un' *essenza reale*, vale a dire ciò che è atto ad esistere. In quest'accezione, dunque, «realtà» non è (solo) sinonimo di effettività, ma (anche) di attitudine [...]». Cfr. C. ESPOSITO, *Parole chiave*, in *Disputazioni metafisiche I–III*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani (collana «Testi a fronte»), Milano 2007², p. 685.

contraddittorietà, Suárez inserisce gli enti di ragione nella misura in cui possano essere pensati e quindi conosciuti senza implicare contraddizione alcuna, a prescindere dalla loro effettiva possibilità di esistere o di poter esistere realmente a partire da una causa. Gli enti di ragione, principale elemento di confutazione da parte di Suárez, saranno, infatti, inseriti nella sua metafisica nella Disputatio LIV.

«È come se Suárez – ha osservato Courtine –, dopo aver criticato in prima battuta questa delimitazione dell’oggetto della metafisica, considerandola troppo generale, si regolasse poi su di essa fino all’ultima Disputatio, che tratta in effetti degli *entia rationis*»²¹.

La confutazione del primo parere permette di comprendere le caratteristiche che la metafisica deve avere e quelle che l’oggetto o gli oggetti che in essa ricadono devono possedere. La massima astrazione e universalità, da un lato, e l’essere reale e conoscibile (senza contraddizione), dall’altro.

«La seconda opinione – continua Suárez – può essere così formulata: l’oggetto di questa scienza è l’ente reale in tutta la sua estensione, la quale se non comprende direttamente gli enti di ragione, in quanto non possiedono entità e realtà, abbraccia però non solo gli enti per sé, ma anche gli enti per accidente, in quanto anche questi ultimi sono reali e partecipano veramente della ragione di ente, nonché delle sue proprietà»²².

La ragione che porta alla confutazione di questa seconda opinione è analoga a quella precedente. Come infatti l’ente preso nella sua massima astrazione non dev’essere l’oggetto adeguato della metafisica, in quanto finisce per comprendere enti, quelli di ragione, che non sono reali, così l’ente reale in tutta la sua estensione è escluso dall’essere oggetto adeguato della metafisica, in quanto finisce per comprendere enti, quelli accidentali, che non hanno una natura unica in se stessa, ma, essendo un «aggregato di molti»²³, sono privi di una definizione propria e di proprietà reali che si possano dimostrare. La natura unica dell’ente per accidente non sta infatti nel suo essere accidentale, ma risiede nell’ente del quale esso si predica (pertanto è privo di una definizione), al pari delle proprietà accidentali che gli inseriscono, tali in quanto si

²¹ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 177.

²² «Secunda opinio esse potest obiectum huius scientiae esse ens reale in tota sua latitudine ita ut directe non comprehendat entia rationis quia entitatem et realitatem. non habent, complectatur vero non solum entia per se, sed etiam entia per accidens, quia etiam haec realia sunt vereque participant rationem entis et passiones eius». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.4, cit., pp. 68–70.

²³ Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.5, cit., p. 71.

possono dimostrare solo in riferimento alle proprietà sostanziali (pertanto sono privi di proprietà reali). L'essere in possesso di una propria natura, e quindi di una definizione specifica e di proprietà dimostrabili, rappresentano infatti le altre due condizioni offerte da Suárez in questa fase preliminare alla presentazione della sua tesi definitiva dell'ente in quanto ente reale, ovvero l'oggetto adeguato da assegnare alla metafisica. Va inoltre aggiunto che, in questa seconda confutazione, Suárez riprende la tesi aristotelica del Libro VI della *Metafisica* di Aristotele per ribadire (terza condizione) che la scienza in generale, e pertanto anche la metafisica, verte su ciò che è necessario e non su ciò che è accidentale²⁴. Come per gli enti di ragione, gli enti per accidente si possono dunque considerare solo in relazione e in analogia con gli enti reali, ma non possono essere compresi nell'oggetto adeguato della metafisica e di conseguenza l'ente reale in tutta la sua estensione è escluso dall'essere l'oggetto adeguato della metafisica.

Considerare Dio come l'oggetto adeguato della metafisica è, invece, l'argomento della terza opinione, primo dei due aspetti cruciali per delineare il profilo ontologico–trinitario delle Disputazioni. In questa terza opinione si fa innanzitutto strada l'elemento principale per il costituirsi della scienza metafisica come modello di pensabilità del mondo. Dio o la ragione di ente manifestano infatti la necessità di ricorrere a un punto in grado di suggerire con che metodo, parafrasando le parole del *Proemio*, l'intelletto deve o può pensare correttamente ciò che ricade all'interno del suo ambito o ciò verso cui esso tende per natura. La condizione finita dell'intelletto spiega infatti questa necessità. Mediante le analisi proposte riguardo questa terza opinione, le Disputazioni suareziane trovano la direzione per il definirsi della propria natura di scienza nelle varie declinazioni in cui questa può darsi: come ontologia, attraverso la ragione di ente, come teologia naturale, attraverso Dio come suo oggetto adeguato, come (possibile) ontologia trinitaria, attraverso la ragione di principio inteso alla maniera dei rapporti trinitari²⁵. La correlazione tra il problema di definire l'oggetto adeguato della metafisica e l'esigenza di preservare, come criterio di tale definizione, la dignità e la nobiltà della metafisica, ribadita da Suárez nel *Proemio*, trovano inoltre, in questo contesto, una compiuta tematizzazione. La terza opinione presentata, che attribuisce infatti a Dio l'essere oggetto adeguato della metafisica, si basa sul fatto che la metafisica, in qualità di scienza più eccellente e più degna di tutte, nonché la sola – come la definisce Aristotele nel Libro I della *Metafisica* – che considera la causa prima delle cose, può e deve necessariamente avere Dio come suo oggetto adeguato²⁶. Si esclude cioè

²⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 2, 1026 b 2–24, cit., p. 259.

²⁵ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.15, p. 379.

²⁶ «È dall'oggetto, infatti, che una scienza riceve la sua dignità ed eccellenza, nonché gli attributi e i nomi con cui tale dignità viene designata. Ora, se Dio è l'oggetto più eccellente di tutti, allora dovrà essere l'oggetto della scienza più eccellente e più degna di tutte». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.8, cit., p. 77.

che la metafisica possa servirsi di alcuna ragione comune a Dio e alle creature per raggiungere la perfezione che le è propria, poiché la nobiltà del suo “oggetto”, Dio, è sufficiente, a garantire la dignità della metafisica²⁷. Queste spiegazioni mostrano dunque in che modo la correlazione tra il problema di definire l’oggetto adeguato della metafisica e l’esigenza di preservare, come criterio di tale definizione, la dignità e la nobiltà della metafisica, possano essere unite. L’introduzione del termine “oggetto principale” e la relazione con “oggetto adeguato” intervengono, invece, per rispondere alla necessità di definire la ragione in grado di coniugare la nobiltà di questa scienza e di Dio, come suo oggetto adeguato, con l’intelletto. Suárez presenta in questo caso un argomento a favore di questa terza opinione sotto forma di obiezione, pur non essendo ancora la tesi principale da lui sostenuta. Infatti, qualora si dicesse che è sufficiente avere Dio solo come l’oggetto principale della metafisica e non come l’oggetto adeguato, affinché essa sia la scienza più degna di tutte, ciò non sarebbe ugualmente provato, poiché – secondo l’argomento riportato da Suárez e attribuito alla terza opinione:

«[...] è più nobile e più eccellente avere Dio come oggetto adeguato, piuttosto che soltanto come oggetto principale; d’altra parte questa scienza è la più nobile di tutte quelle che si possono acquisire con la luce naturale dell’intelletto, e dunque Dio sarà il suo oggetto adeguato»²⁸.

L’intelletto entra così a far parte della discussione sull’oggetto adeguato della metafisica e quindi del problema di mantenere salva la nobiltà e la perfezione di questa scienza. Al contrario, esso rappresenta lo spartiacque per escludere, nel caso della terza opinione, l’attribuzione a Dio di oggetto principale della metafisica, affinché essa possa essere la scienza più degna di tutte. In altri termini, l’introduzione dell’intelletto è funzionale a spostare il discorso sulla nobiltà e sulla perfezione della metafisica a partire dall’oggetto adeguato che le spetta, al discorso sulla nobiltà e sulla perfezione della metafisica a partire dalla capacità dell’intelletto di raggiungere, senza mediazioni, tale oggetto. In tal modo, l’intelletto subentra non solo per difendere la validità della terza opinione, ma, come vedremo, anche per essere la base della confutazione suareziana. Scrive ancora Suárez parlando della terza opinione:

²⁷ A supporto di questo parere, Suárez presenta la tesi di Averroè, secondo cui Dio può essere l’oggetto adeguato della metafisica, poiché la dimostrazione della esistenza di Dio come causa prima del movimento, già nota nella fisica, fa sì che Dio possa essere (contrariamente a quanto affermava Avicenna), oggetto di un’altra scienza, nello specifico come oggetto adeguato della metafisica. Cfr. AVERROÈ, *In Physica* I, comm. 83, fol. 47rvF-I.

²⁸ «Primo, quia nobilissimum et excellentissimum est habere Deum pro obiecto adaequato quam solum pro principali; est autem haec scientia nobilissima omnium quae possunt naturali intellectus lumine acquiri; ergo Deus est adaequatum obiectum eius». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.9, cit., p. 79.

«Lo si può mostrare e confermare anche con un esempio: l'intelletto divino è l'intelletto più nobile di tutti, e per questo motivo esso ha come suo oggetto adeguato solo Dio, e non attinge nient'altro, se non in quanto si manifesta in Dio stesso o per mezzo suo. [...] Per questo motivo, infine, si ritiene che la teologia soprannaturale abbia come suo oggetto adeguato solo Dio, in quanto rivelato soprannaturalmente; e dunque per la stessa ragione Dio, in quanto conoscibile per la luce naturale del nostro intelletto, sarà l'oggetto adeguato di questa teologia naturale»²⁹.

La determinazione della scienza metafisica arriva così a definirsi a partire dall'oggetto adeguato che le è proprio, ovvero dalla ragione attraverso la quale tale oggetto diviene il criterio di pensabilità e di conoscibilità di ciò che esso è e di ciò che sotto di esso ricade. L'intelletto divino, pensando e conoscendo a partire da Dio stesso e da ciò che si manifesta per il suo tramite, è infatti la causa che determina il costituirsi della scienza come teologia soprannaturale, così come l'intelletto umano è, per le stesse ragioni, la causa che determina il costituirsi della scienza come teologia naturale. L'assegnazione di Dio come oggetto adeguato della metafisica spiega in questo senso perché la metafisica si trasformi in teologia naturale. La nobiltà della metafisica (o teologia naturale) a differenza di qualsiasi ragione comune a Dio e alle creature che, invece, non richiede né possiede una perfezione infinita, è spiegata a partire dall'intelletto umano che indaga Dio secondo la sua propria ragione. Sarà prerogativa delle altre scienze attingere il proprio oggetto secondo un'altra ragione meno nobile e perfetta di Dio. Anche se solo accennata, emerge in questi passaggi la questione che riguarda il problema di stabilire il rapporto tra l'eminenza e l'universalità dell'oggetto della metafisica, risolto in questo caso attraverso l'affermazione del primato di Dio rispetto a qualsiasi ragione. Nell'ipotesi infatti di un oggetto o di una ragione comune a Dio e alle creature, esso sarebbe primo rispetto agli oggetti contenuti sotto di essa in virtù della sua sussistenza, ma – come riporta Suárez – parlando della terza opinione «niente, però, può essere per sua natura prima di Dio; dunque Dio non può essere l'oggetto principale contenuto sotto un altro oggetto comune, e sarà perciò l'oggetto adeguato»³⁰. Ora, se l'appello suareziano a un genere di enti conoscibili a prescindere dal riferimento a Dio è usato come criterio per la confutazione della terza opinione, esso segna l'ingresso di una ragione di ente basata sui principi dell'intelletto in grado di pensare ciò che

²⁹ «Quod etiam potest exemplis declarari et confirmari, quia divinus intellectus nobilissimus omnium est, et ideo solum Deum habet pro adaequato obiecto, nihilque aliud attingit, nisi in quantum in ipsomet Deo, seu per ipsum manifestatur.[...] Et denique propter hanc causam theologia supernaturalis censetur habere pro adaequato obiecto solum Deum ut supernaturaliter revelatum; ergo eadem ratione Deus, ut naturali lumine intellectus nostri cognoscibilis, erit adaequatum obiectum huius naturalis theologiae». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.9, cit., p. 79.

³⁰ «sed nihil potest esse prius natura Deo; ergo non potest esse obiectum principale contentum sub aliquo communi; erit ergo adaequatum». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.9, cit., p. 81.

ricade nel suo ambito a partire dalla pura possibilità logica e non dal riferimento a Dio come causa prima. Intendiamo, tuttavia, considerare l'ingresso di tale ragione di ente in metafisica e la conseguente interpretazione del fine dell'intelletto come il modo per non escludere Dio dai criteri per pensare l'ente e permettere all'intelletto di perfezionarsi anche attraverso *la comprensione* delle ragioni e dei principi ad essi comuni. Ciò apre la strada alla possibilità di pensare senza contraddizione non solo gli enti, ma anche i dogmi della dottrina cristiana rivelata, nella misura in cui l'ente funge da ragione intermedia per conoscerli. Tale modo di intendere non appare fuori luogo se non si perde di vista lo scopo enunciato da Suárez secondo cui «la filosofia dev'essere cristiana e ministra della divina teologia»³¹. Suárez comprende dunque nell'oggetto della metafisica altri enti diversi da Dio e che, “al pari” di Dio, sono necessari per la perfezione dell'intelletto umano. Leggiamo nell'intero passo:

«Infatti, così come si può pensare una certa convenienza o un'imperfetta somiglianza tra Dio e le creature nella ragione di ente, di sostanza o di spirito, allo stesso modo vi possono essere alcuni concetti che, secondo ragione, precedano Dio per l'universalità della predicazione. Non si tratta però di una priorità di natura o secondo una ragione di causalità – com'è evidente di per sé – né secondo una ragione di indipendenza o di priorità nella sussistenza, poiché ogni ragione comune a Dio e alle creature, per astratta che sia, se viene riferita a Dio non può esistere realmente in natura, se non in quanto esiste in Dio stesso o dipende da Dio, e perciò per natura non può precedere lo stesso Dio»³².

La tesi sottesa all'idea che esistono concetti che precedono Dio per l'universalità della predicazione dipende da almeno due considerazioni più o meno esplicitate da Suárez: a) mantenere distinto l'intelletto umano da quello di divino, il solo capace di attingere quanto si manifesta in Dio stesso o per mezzo suo, poiché la teologia soprannaturale, come egli stesso afferma, «procede sotto una luce più alta e da più alti principi»³³; b) fornire gli elementi per rendere la metafisica una scienza naturale capace di attingere quanto si manifesta in Dio stesso o per mezzo suo attraverso una o più ragioni conoscibili dall'intelletto. Ritenerne la ragione di ente la principale tra le ragioni comuni a Dio e alle creature rende la metafisica, come una scienza naturale, un'ontologia. Estendere poi il discorso sull'ontologia al confronto con la

³¹ Cfr. F. SUÁREZ, *Al lettore*, cit., pp. 51–55.

³² «Sicut enim intelligi potest convenientia aliqua vel similitudo imperfecta inter Deum et creaturas in ratione entis, substantiae, vel spiritus, ita possunt dari aliqui conceptus secundum rationem priores Deo in universalitate praedicationis; haec autem non est prioritas naturae nec ratione causalitatis, ut per se constat, nec ratione independentiae seu prioritatis in subsistendo; nam omnis ratio, quantumvis abstrahatur, communis Deo et creaturis, ita comparatur ad Deum ut existere non possit in rerum natura nisi in ipsomet Deo vel dependenter a Deo, et ideo non potest esse prior natura ipsomet Deo». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.13, cit. p. 85.

³³ Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.12, cit., p. 83.

dottrina dei principi fa di questa scienza un modello per procedere non solo alla conoscenza degli enti in maniera non contraddittoria, ma di riferirsi a Dio stesso sotto questa veste. La nozione di principio permette di parlare di Dio e di Dio in quanto Trinità attraverso le relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito consentendo l'ingresso della Trinità nel cuore dell'ontologia. Tale infatti è il quadro che ci viene presentato alla fine della terza opinione. Il rapporto tra l'intelletto, la ragione attraverso cui esso conosce e Dio assumono poi maggior rilievo nella confutazione della quinta opinione che mostreremo nelle conclusioni del nostro lavoro, laddove cioè Suárez esplicita e compie la scelta di "raggiungere" Dio a partire dalla comune ragione di principio e non di causa. L'interpretazione del prologo al *Comento alla Metafisica* di Tommaso attraverso la tesi sul principio della *quaestio* 33 della *Summa theologiae* e le analisi sul principio della Disputatio I, confrontate con quelle della Disputatio XII, forniscono, come vedremo, gli elementi per interpretare la scelta suareziana di riferirsi a Dio sotto la veste del principio in un senso che da metafisico è, quanto alle premesse, di tipo teologico-trinitario, spiega e rafforza ulteriormente così il suo ingresso, e non la sua estromissione, nella metafisica. Il riferimento in questa confutazione alla ragione di principio in termini nozionali riduce, inoltre, come vedremo, lo scarto tra Suárez e Tommaso e consente di *comprendere*, nella metafisica, la comunicazione di essere intratrinitaria alla maniera del principio, ovvero di pensare, come condizione di possibilità della sua esistenza, tutto ciò che ricade sotto tale nozione (incluso l'ente).

L'analisi dunque del termine principio e dell'oggetto adeguato della metafisica pongono le premesse per ripercorrere le principali interpretazioni intorno a quest'opera, verificando, come la differenze dei lettori suareziani, conservino, in qualsiasi modo le si voglia intendere, un debito nei confronti del peso della teologia per poter comprendere nelle sue intenzioni il progetto metafisico suareziano.

§2. LA SVOLTA SUAREZIANA NELLA STORIA DELLA METAFISICA

Francisco Suárez dividerà i suoi contemporanei, ma anche i suoi interpreti³⁴, guadagnandosi l'appellativo di ultimo degli scolastici o primo dei moderni, o moderno, ma di

³⁴ Sul significato attribuito all'aggettivo 'scolastico' da non associare immediatamente al solo campo della "teologia scolastica": M. FORLIVESI, *Il problema storiografico della nozione di "filosofia scolastica" e la genesi della nozione di "seconda scolastica"*, «Trans/Form/Ação», 37 (2014), pp. 169–208. Mentre sulle origini della nozione di "seconda scolastica", categoria utilizzate dalla maggior parte della critica per inquadrare Suárez da un punto di vista storico: C. GIACON, *La seconda Scolastica*, 3 voll. ripubblicati da Aragno, Torino 2004.

una modernità “alternativa” al modo solito di intendere questo termine³⁵. In questo paragrafo proporremo, infatti, alcune tra le tendenze storiografiche più in voga riguardo alla metafisica suareziana, mettendo in evidenza il ruolo che la componente teologica ha avuto, anche se il più delle volte per sottolinearne la scarsa incidenza, in ciascuna di esse. In effetti, se alcune letture hanno da un lato facilitato la comprensione del significato del “momento” suareziano come occasione per tornare a porre, nella storia della metafisica, la domanda sul senso dell’essere in una accezione metafisica, dall’altro non hanno colto il “potenziale” e l’incidenza teologica implicita nelle intenzioni della metafisica suareziana, soprattutto per quanto riguarda le sue strutture concettuali fondamentali, poiché maggiormente concentrate a sottolineare il carattere laico e secolarizzato delle scelte suareziane. In almeno due casi, quello di Heidegger (1889–1976) e Gilson (1884–1978), anche il confronto con Tommaso (1225–74) è stato affrontato in prospettive radicalmente differenti attraverso il ricorso alle dottrine più note sviluppate da Suárez, quali la dottrina dell’essenza reale, dell’ente di ragione, del rapporto tra Dio e le creature, ma anche della dottrina delle cause e in parte dei principi che dall’essere appena abbozzata in questi autori è divenuta sempre più cruciale negli ultimi anni per comprendere il significato epistemologico della metafisica suareziana. Ragion per cui ci occuperemo dello studio di questa dottrina e in particolare del rapporto tra le singole nozioni di «causa» e di «principio» che, utilizzate molto spesso per spiegare l’orizzonte noetico delle *Disputazioni metafisiche*, possono in realtà essere viste, pur nella caratteristica ambiguità del modo suareziano di esporre e trattare le questioni³⁶, come la fonte gesuitica e l’espressione in termini ontologici della concezione trinitaria suareziana. Nelle letture di alcuni tra gli interpreti più autorevoli della storia della metafisica è infatti sedimentata per molti anni la convinzione, non del tutto tramontata, che il teologo Francisco Suárez (1548–1617) rappresenti uno dei momenti, se non *il* momento, di svolta in quella lunga stagione di commentatori che dalle origini aristoteliche fino ai primi anni dell’età moderna avevano caratterizzato il dibattito intorno allo statuto epistemologico della metafisica, al rapporto con le altre discipline, al suo oggetto fino alle sue specifiche finalità. Ma che tipo di svolta la metafisica di Suárez aveva o avrebbe voluto

³⁵ È questa la conclusione a cui giungono gli autori del penultimo numero della rivista «Pensamiento» (vol. 74, 2018) che alla luce di tutti i principali contributi offerti durante i convegni commemorativi dai quattrocento anni dalla morte di Suárez (1617–2017), hanno posto l’attenzione sul legame tra le sfide della modernità e la capacità del carisma ignaziano, e tra questi di Suárez, di sapergli far fronte, offrendo, da qui l’aggettivo, una variante possibile alla modernità stessa. Cfr. I. DEL RÍO SEPÚLVEDA / J. A. DE FRUTOS SENENT, *¿Francisco Suárez (1548–1617): un mero antecedente de la modernidad o una variante posible?*, cit., p. 5. Per un resoconto di tutte le iniziative, si vedano dello stesso volume: MANUEL L. PULIDO, M. IDOYA ZORROZA HUARTE, *Memoria peninsular de un legado para el siglo XXI: Francisco Suárez (1617–2017)*, cit., pp. 299–318.

³⁶ Cfr. C. ESPOSITO, *Suárez and Baroque Matrix of Modern Thought*, in *A Companion to Francisco Suárez*, ed. R. Fastiggi/V. Salas, Brill, Leiden and Boston 2015, pp. 124–147.

e potuto *realmente* rappresentare?

Francisco Suárez nacque a Granada il 5 gennaio del 1548 da una famiglia originaria della Castiglia. Alla sola età di dieci anni, fu instradato alla vita ecclesiastica per volere dei genitori iniziando la sua formazione con lo studio della grammatica e delle discipline letterarie³⁷. Continuò gli studi nella facoltà di diritto e in seguito in quella di filosofia dell'università di Salamanca, seconda nelle discipline giuridiche solo all'università di Parigi. Furono questi gli anni in cui alle fatiche della vita studentesca s'intrecciarono le scelte della vita vocazionale in un binomio che favorì la nascita e gli sviluppi di dottrine filosofiche, teologiche e giuridiche in un clima di vera e propria originalità. Come recentemente ricordato:

«Dato il suo contesto biografico, Francisco Suárez è riconosciuto come un filosofo gesuita per la sua appartenenza a quest'ordine religioso dal 1564 fino alla sua morte nel 1617. Tuttavia, dobbiamo considerare che quest'aggettivo non definisce semplicemente il dato biografico nel quale, in modo esterno e circostanziale, si svolge la sua vita, ma possiamo riconoscerlo come una fonte ispiratrice nella sua opera filosofica, teologica e giuridica»³⁸.

Di questa fonte parleremo più avanti. Suárez decise infatti di entrare a far parte della Compagnia di Gesù cominciando il noviziato presso la casa di Medina del Campo e allo stesso tempo, non sapendo della severità degli studi e degli anni di formazione richiesti³⁹, è invitato a rinunciarvi, pur consapevole che in questo modo avrebbe lasciato la Compagnia. Superate tali difficoltà – Suárez parlerà di una grazia divina – riprenderà gli studi, raggiungendo questa volta degli ottimi risultati. Dall'ottobre del 1566, inizierà a studiare teologia sotto la guida di due maestri, Giovanni Mancio e Giovanni di Guevara, la cui diversa impostazione influenzerà

³⁷ La principale biografia suareziana rimane quella di R. SCORRAILLE (S. J.), *François Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, vol. I. *L'étudiant–Le Maître*; vol. II. *Le docteur–Le Religieux*, Lethielleux, Paris 1912–1913; trad. spagnola, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Editor y Librero Pontificio, Barcellona 1917. Si veda anche: J. FICHTER, *Man of Spain. A Biography of Francis Suárez*, Macmillan, New York 1940.

³⁸ I. DEL RÍO SEPÚLVEDA / J. A. DE FRUTOS SENENT, *¿Francisco Suárez (1548–1617): un mero antecedente de la modernidad o una variante posible?*, trad. nostr., «Pensamiento», 74 (2018), p. 3. È il caso di ricordare che il pensiero di Suárez è stato contrapposto, secondo l'appellativo di suarezismo, a quello di Tommaso d'Aquino creando molto spesso vere e proprie divisioni tra i due autori che non hanno permesso di coglierne l'autentica originalità a partire dai loro contesti storico-culturali d'appartenenza. Su questo si veda la ricostruzione storiografica di: A. P. GONZÁLES, *Francisco Suárez, lector de Metafísica I y A. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, Editorial Celarayn S. L., León 2010, in part. pp. 29–39. Mentre sulla contrapposizione di Tommaso a Suárez: C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo*, in *Opere Complete*, vol. 4, M. Lattanzio (ed.), Edivi, Segni 2005².

³⁹ Cfr. *Costituzioni* (1566), in *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu penitus retractata multisque textibus aucta*, edidit L. Lukàs S. J., Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 1965, vol. I, p. 299. Si veda anche: M. HINZ, R. RIGHI / D. ZARDIN ed., *I gesuiti e la Ratio studiorum*, Bulzoni, Roma 2004.

l'opera e il pensiero. Completerà gli studi nell'agosto del 1570 e dal 1570 al 1574 inizierà a insegnare filosofia a Salamanca e a Segovia, passando solo in un secondo momento all'insegnamento della teologia. A questi anni risale il commento al *De anima* di Aristotele, pubblicato postumo nel 1621. Tra le diverse sedi d'insegnamento Suárez ebbe incarichi di docenza presso il Collegio Romano (1580), uno dei più importanti centri di formazione dell'epoca dei Gesuiti, e Coimbra (1597), la sede universitaria più prestigiosa del Portogallo. Sono anni (1570–1597) in cui Suárez si dedica al commento della *Summa theologiae*, tiene corsi sulla dottrina dei sacramenti (in seguito pubblicati) e inizia, interrompendo l'opera di commento, la stesura delle *Disputazioni metafisiche*⁴⁰. Una volta completate, riprende i suoi corsi a Coimbra e dal 1599 pubblica alcuni volumi su questioni teologiche molto dibattute tra cui, la più importante, fu la cosiddetta controversia *De auxiliis* che, assieme alle dispute con la Chiesa anglicana di Giacomo I, lo vedranno impegnato fino agli anni della sua morte, avvenuta a Lisbona il 25 settembre 1617. Ricordiamo infatti di questo periodo: *Varia Opuscula Theologica* (1599); *De Poenitentia* (1602); *De Censuris* (1603); *De Deo, uno et Trino* (1606); *De Immunitate ecclesiastica contra Venetos* (1607, pubblicato postumo); *De Religione I–II* (1608–1609); *De Legibus* (1612); *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (1613)⁴¹. L'esigenza di ricorrere alla scienza metafisica induce a pensare che ogni singolo trattato risalente a questo periodo, ma anche agli anni precedenti come vedremo alla pubblicazione delle *Disputazioni metafisiche*, sia segnato da tale esigenza, ovvero dalla ricerca di un fondamento razionale del discorso teologico. La pubblicazione delle *Disputazioni* avvenute nel pieno delle attività di commento della *Summa theologiae* e delle controversie politico–ecclesiastiche rappresentano in questo senso una conferma dell'imprescindibile legame tra le istanze della teologia e la necessità di un ricorso alle conclusioni e alle tesi della metafisica, determinando in qualche modo la natura stessa degli scritti teologici suareziani.

Nel lontano 1927, Martin Heidegger scriveva:

«Suárez è il pensatore che più fortemente ha influenzato la filosofia dell'età moderna. Da lui dipende direttamente Cartesio, che fa uso quasi sempre della sua terminologia. Suárez è il primo ad aver

⁴⁰ Si legge infatti nel *Proemio* delle *Disputazioni metafisiche*: «A motivo di ciò, dunque, benché sia stato occupato ad elaborare e a pubblicare trattati e disputazioni più importanti sulla sacra teologia, mi sento obbligato a interrompere un poco, o meglio a rinviare il loro svolgimento, al fine di riprendere ed arricchire, almeno in tempi avanzati, ciò che da giovane, molti anni addietro, avevo elaborato e dettato pubblicamente su questa sapienza naturale, perché possa essere partecipato a tutti, per pubblica utilità». Cfr. F. SUÁREZ, DM, cit., p. 59. D'ora in avanti citeremo questa, come le altre opere suareziane raccolte nell'edizione Vivès, con la sigla abbreviata di riferimento, seguita dal numero del libro, del capitolo e del paragrafo e laddove disponibile della traduzione italiana).

⁴¹ Cfr. J. P. COUJOU, *Bibliografía suareciana*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona 2010, pp. 10–11.

ordinato in un sistema la filosofia medievale, e soprattutto l'ontologia»⁴².

Di questa nuova disciplina, l'ontologia, Heidegger riconosce a Suárez il tramite per la trasformazione della problematica metafisica aristotelica nel nuovo assetto disciplinare dato dall'ontologia nell'idea, più generale, di riconsiderare la *continuità* tra la concezione aristotelica dell'essere, il rapporto tra quest'ultima e le scuole medievali fino al passaggio nella filosofia moderna⁴³. Più nello specifico, il modo di organizzare il materiale metafisico secondo la divisione in due parti, una più generale, in cui sono trattate le questioni riguardo l'oggetto, le proprietà e le cause della metafisica (Disp. I–XXVIII), l'altra in cui sono trattate le diverse determinazioni dell'ente, tra cui Dio inteso come ente infinito, l'ente finito diviso nelle dieci categorie aristoteliche e nei nove generi di accidenti, compreso anche l'ente di ragione (Disp. XXIX–LIV), ha spinto Heidegger a ritenere le *Disputazioni* suareziane un vero e proprio trattato o manuale di ontologia⁴⁴. Per tale modo autonomo di sviluppare le questioni metafisiche e per la scelta preliminare di riservare a Dio una sola parte all'interno di questo sistema, Suárez pone fine al problema posto da Aristotele riguardo al rapporto tra i diversi significati dell'essere e l'essere preso nella sua accezione prima e precipua. In questa lettura, la componente teologica non è esclusa da Heidegger, ma al contrario è inclusa nel sistema ontologico suareziano al punto da perdersi in un modo del tutto paradossale, poiché Suárez era principalmente un teologo, ovvero rendendo indipendente la metafisica dalla teologia.

«Il punto più interessante – scrive Esposito – di questo ordinamento sistematico è il fatto che – come Heidegger non manca di sottolineare – in Suárez la curvatura cristiano–medievale della metafisica aristotelica (in senso creazionistico e teologico–dogmatico) non solo non impedisce, ma addirittura provoca un processo di netta autonomizzazione (*Selbständigkeit*) della metafisica stessa come problema

⁴² M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phanomenologie* (Vorlesung Sommersemester 1927), «Gesamtausgabe» Bd. 24, Hrsg. F.–W von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975. (Di questo corso vi è una traduzione italiana curata da Adriano Fabris che riporta a margine la paginazione dell'edizione tedesca. Cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it a cura di Adriano Fabris, il melangolo, Genova 1988, p. 87.

⁴³ Cfr. C. ESPOSITO, *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, «Quaestio», 1 (2001), p. 407.

⁴⁴ Non è un caso che la prima comparsa del termine “ontologia” sia avvenuta all'interno del problema di classificare e riordinare quelle discipline che all'interno del ginnasio calvinista diretto dal rettore Jakob Lorhard dovevano far parte del percorso di studi degli studenti. Scrive Lamanna: «Lorhard aveva voluto in questo modo dar seguito alle scelte operate da un altro calvinista, Clemens Timpler, durante la sua docenza presso il Gymnasium Illustre Arnoldinum di Steinfurt. Nel suo *Metaphysicae systema methodicum* (1604), Timpler aveva infatti voluto considerare la metafisica tra le arti liberali, proponendone attivamente lo studio già a livello ginnasiale. Con queste scelte i calvinisti si avvicinavano di molto allo standard d'insegnamento praticato presso i collegi gesuitici, dove la metafisica era parte integrante della formazione in ambito pre-universitario; in ambito luterano, invece, lo studio della metafisica stentava ad affermarsi in quegli anni anche solo a livello accademico». Cfr. C. ESPOSITO/ M. LAMANNA, *Dalla metafisica all'ontologia: storia di una trasformazione editoriale* (secoli XVI–XVII), «Quaestio», 11 (2011), p. 266. Sulla prima occorrenza del termine ‘ontologia’ si veda: M. LAMANNA, *Una nota bibliografica*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 557–570.

e come struttura»⁴⁵.

Il problema qui sollevato riguarda il significato di questa autonomizzazione della metafisica che non dovendo essere interpretata come una distinzione degli ambiti disciplinari, il metafisico da quello teologico, si presenta come una sovrapposizione e confusione dell'indagine sull'«essenza dell'ente» rispetto a uno studio rivolto propriamente e specificatamente a Dio, sovrapposizione «che in Aristotele era presente come un problema non detto» e «nel Medioevo viene presentato come verità incrollabile, cosicché la mancanza di problematicità, in un certo senso già presente in Aristotele, viene ora elevata a principio»⁴⁶. Questo giudizio di Heidegger indica la metafisica di Suárez come il punto di maggior riuscita dell'interpretazione medievale della metafisica di Aristotele e non solo per l'opera di sistematizzazione delle questioni metafisiche, ma per la nuova direzione data all'indagine metafisica sia verso l'orizzonte scolastico–medievale che verso quello moderno di Kant arrivando fino a Hegel. Tommaso è in quest'ottica uno degli obiettivi polemici contro i quali Heidegger rivendica, in assoluta controtendenza rispetto ai suoi contemporanei neoscolastici, il primato di Suárez, ritenuto «per acume e per autonomia nel formulare le questioni» al di sopra di Tommaso. Da qui uno dei primi confronti polemici con Tommaso.

L'accusa mossa nei confronti dell'Aquinate, da cui la rivendicazione di Suárez, sta per Heidegger nell'identificazione tra la filosofia prima, la metafisica e la teologia racchiusi in un'unica scienza regolatrice che se al suo interno include le cause prime delle cose, l'ente, le sue proprietà trascendentali, Dio e le intelligenze, mancherebbe di una reale unità e solidità epistemologica dovuta alla differente struttura interna di ognuna delle singole scienze prese in esame da Tommaso⁴⁷. Differenze strutturali che svaniscono in Suárez, il quale compie una trasformazione contenutistica della metafisica in almeno due direzioni: la prima identificando l'indagine *meta* della metafisica come ciò che è al di là del sensibile (Suárez presenta in effetti le questioni metafisiche in vista e per la messa in 'ordine' dei problemi della teologia naturale); la seconda portando, come già visto, alla autonomizzazione della metafisica stessa dalla teologia. Verificheremo in seguito se e quanto l'unione dei due piani, quello dell'ente comune

⁴⁵ C. ESPOSITO, *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, cit., p. 410.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 412.

⁴⁷ Tra gli interpreti e lettori del pensiero heideggeriano, il giudizio di Heidegger è stato problematizzato almeno nel tentativo di presentarsi come un pensiero esaustivo del modo di intendere la metafisica di Tommaso e in particolare Dio, non annoverato tra o nella più generale e comune ragione di ente, come invece lo sarà in Suárez, ma in quanto distinto metafisicamente come causa dell'ente in comune e non di una sua sola parte, cioè l'ente creato. Su questo si veda il già citato studio di Esposito e di Courtine presente sempre nello stesso numero di «Quaestio»: J.-F. COURTINE, *Heidegger et Thomas d'Aquin*, «Quaestio», 1 (2001), pp. 213–234.

con l'ente primo e principale, possa rappresentare una effettiva soluzione al problema del rapporto tra questi due ordini di realtà, e in quale caso ciò avvenga, o se al contrario resti un punto dato per acquisito considerata l'interpretazione della storia della metafisica proposta da Heidegger. Accenniamo al solo fatto che già nella lettura di Esposito è stato evidenziato come l'orientamento teologico della metafisica di Suárez, «non solo non esclude, ma anzi presuppone l'accezione “ontologica”, e che il capovolgimento contenutistico del termine, di cui parla Heidegger, viene compiuto da Suárez proprio nella riconduzione del *sermo de Deo ac divinis rebus* alle *communes rationes entis*, in base alle quali soltanto quel discorso diviene possibile»⁴⁸. È nostra premura mostrare infatti che se tale riconduzione del discorso su Dio e sulle cose divine alle più comuni ragioni dell'entità avviene, in modo inequivocabile, per una messa in “ordine” delle questioni della teologia naturale attraverso uno sviluppo dei problemi metafisici (secondo Heidegger) oppure per una preliminare decisione di ricondurre l'indagine su Dio e le realtà divine all'interno di un orizzonte ontologico generale (secondo Esposito), è certo che in entrambi in casi l'identificazione o la riduzione della teologia naturale alla metafisica avviene *per* il tramite della teologia rivelata: nello specifico la presenza della dottrina trinitaria della generazione tra le persone divine nella parte generale della metafisica suareziana attraverso l'uso delle due nozioni sopra ricordate di «causa» e di «principio», utilizzate, come già detto, dalla critica con l'obiettivo di presentare la metafisica suareziana, oltre che antitomista, come una vera e propria ontologia generale. Il riferimento alla metafisica e teologia di Tommaso non deve risultare casuale se, specie per i lettori di area cattolica, Tommaso è da considerarsi il punto di riferimento più autorevole della scolastica. Tuttavia, anche se non per l'appartenenza all'area cattolica, Heidegger contribuisce a sollevare il problema del rapporto tra i termini «causa» e «principio», inserite nel caso più specifico che riguarda la relazione tra l'«essenza» e l'«esistenza», interpretata in chiave biblico-cristiana.

Heidegger concentra le analisi, oltre che in alcune parti iniziali delle *Disputazioni*, nella parte più specifica dedicata alla divisione tra l'«ente finito» e l'«ente infinito», cioè alla divisione tra Dio e le creature senza occuparsi (paradossalmente come si notava) dell'orientamento teologico della metafisica suareziana, ovvero del problema di dimostrare in sede metafisica l'esistenza o meno di Dio, poiché assorbito nella ragione di ente quale «ente primo» o «oggetto precipuo» della stessa scienza metafisica. Nella relazione tra l'essenza e l'esistenza negli enti creati, prodotti da Dio o dal soggetto conoscente, trattati nella parte

⁴⁸ C. ESPOSITO, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, cit., p. 753.

speciale della metafisica, la determinazione dell'ente in quanto ente come *essentia realis* canonizzata nella parte generale della metafisica suareziana, è infatti data per acquisita nella parte in cui Suárez passa alla considerazione degli *inferiora entis* tra cui Dio e le creature. Nella parte generale, Suárez assegna come oggetto della metafisica l'ente in quanto ente, introducendo e fondando l'essenza e la conoscibilità dell'ente a partire dai principi dell'intelletto, primo fra tutti quello di non contraddizione, lasciando alla causazione metafisica di Dio solo il ruolo di creare, come anche Heidegger avrebbe sottolineato, l'ente finito e determinato. Heidegger giunge alla metafisica suareziana attraverso la rilettura di due questioni che affondano le proprie radici nella riconduzione del concetto formale di ente al suo contenuto oggettivo appiattendolo, di conseguenza, il *proprium* dell'*existere* all'*esse* (attitudinale) dell'essenza. In questo, che per Heidegger è il passaggio dal paradigma aristotelico a quello scolastico–medievale realizzatosi in Suárez, cambia il valore e il significato dell'essere che determinandosi come *esse essentia* o *esse existentiae* causa la perdita della differenza ontologica tra l'essere e l'ente («essere» che per Heidegger significa ciò che viene originariamente alla presenza), ed è interessante che questo significato venga a perdersi, ed è qui che Heidegger fa leva sulla coppia causa–principio, con il passaggio «già tutto greco dall'arché pre–metafisico all'aitia»⁴⁹. È lo sbilanciamento dall'*arché* all'*aitia* che origina l'interpretazione heideggeriana dell'ente nell'orizzonte biblico–cristiano del mondo, rivelando, allo stesso tempo, come la progressiva identificazione dell'*esse* con l'*existere* porti, proprio nel caso specifico con Suárez, alla considerazione dell'essere come *essentia realis*, vale a dire come quell'essere che assorbe dentro di sé il significato stesso della sua esistenza.

«Questa congiuntura (o compaginazione o orditura: *Gefüge*) dell'effettuare, dell'efficiente e dell'effettuato, costituisce qui – è Heidegger che lo avverte – una sorta di «essenziale provenienza» (*Wesensherkunft*), che domina completamente (*durchherrscht*) la storia dell'essere e che va ricordata (*erinnert*) come il movimento unitario di una «raccolta che procede dall'Uno, in quanto unico–che unisce» (*Versammlung aus dem Einen als dem Einzig–Einende*). Una raccolta che porta in sé – non–detta, nascosta e obliata – «la precedente essenza dell'essere, nel senso dell'esser–presente in opera e in visività» (*das vormalige Wesen des Sein im Sinne des werkhafte und sichtsam Anwesens*)⁴⁹, da cui l'essere è andato via»⁵⁰.

Da questa prospettiva heideggeriana, tre elementi richiamano la nostra attenzione. Il primo

⁴⁹ C. ESPOSITO, *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, cit., p. 424.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 428. Per il riferimento al testo stesso di Heidegger: cfr. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Bd. II, 420 [GA Bd. 6.2, 383]; trad. it. 880.

riguardo al riconoscimento del ruolo della teologia nella storia che dalle origini aristoteliche ha visto trasformare la metafisica in ontologia, portando a esiti, forse non voluti da Suárez, di autonomizzazione e indipendenza della metafisica dalla stessa teologia, e secondo, al ruolo “positivo” che questa trasformazione ha avuto per il riproporsi della domanda sul significato dell’essere che nel suo darsi come ciò che è effettivo, nasconde, secondo Heidegger, l’essenza stessa della verità. Terzo, il delinearci di una storia del rapporto del «principio» con la «causa», inteso come paradigma per la definizione della verità dell’essere che, a seconda dei suoi riferimenti, porta a risolvere la problematica aristotelica della metafisica in un orizzonte biblico–cristiano del mondo oppure a conservare, attraverso il principio pre–metafisico, l’implicita tensione tra l’ente in totalità e l’ente primo. Ma a questo proposito, un altro contributo è stato offerto all’inizio del secolo scorso da Gilson nel quadro delle discussioni sulla relazione tra il «principio» e la «causa» all’interno dell’orizzonte metafisico suareziano.

Com’è noto, con la pubblicazione nel 1913 dell’*Index scolastico–cartésien*, Gilson offre uno sviluppo più organico del lavoro iniziato, in realtà già a fine ottocento dal filosofo e filologo tedesco Jacob Freudental (1839–1907), riguardo alle occorrenze presenti nel pensiero di Descartes (1596–1650) per via della circolazione che le *Disputazioni metafisiche* suareziane ebbero nei collegi della Compagnia di Gesù, luogo dove lo stesso Descartes si formò⁵¹. Gilson descrive in maniera più dettagliata le relazioni tra Suárez e gli autori della filosofia moderna (anche secondo una prospettiva spesso rivisitata in opere successive rispetto alla continuità delle dottrine tra questi autori) riabilitando, contrariamente ad Heidegger, l’istanza tomista dell’«atto d’essere» in opposizione all’«attitudine all’esistenza» di Suárez. Lì dove Heidegger aveva visto uno stretto legame e una necessaria continuità tra il modo di intendere l’essere di Tommaso e più in generale tra la problematica metafisica dell’Aquinata nella curvatura biblico–cristiana e la soluzione suareziana, Gilson distingue i livelli di indagine tra i due autori offrendo una chiave di lettura del pensiero ontologico (e non più propriamente metafisico) di Suárez, ripreso in larga parte da altri autori della filosofia moderna. Anche in questo caso, ci soffermiamo su due aspetti dell’analisi gilsoniana maturate in questa prospettiva e funzionali alla ricerca dell’influsso teologico nella metafisica di Suárez.

⁵¹ Come si legge nel suo profilo biografico: «1605-1606. Incerta la data di ingresso al Collegio gesuita di La Flèche (fondato da Enrico IV nel 1603), dove per nove anni seguirà i corsi prescritti dalla *Ratio Studiorum*, che prevedevano lo studio della grammatica (quattro anni), della retorica (due anni) e della filosofia (tre anni, nei quali si approfondivano questioni di logica e matematica, di fisica, di metafisica e di morale). Suoi docenti sono, per la filosofia, François Fournet (1581-1638) o Etienne Noël (1581-1659) e, per la matematica, Jean François (1582-1668)». Cfr. G. BELGIOIOSO, *Profilo biografico*, in R. Descartes, *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2009, p. LIX.

Il primo riguarda la relazione tra la filosofia prima e la teologia naturale, il secondo il rapporto tra l'essere e l'esistenza inquadrato più in generale come il rapporto tra Dio e le creature. La rivendicazione o distinzione del pensiero sull'essere di Tommaso rispetto a quello di Suárez, poggia per Gilson specificatamente sul problema di pensare (o ripensare) la relazione tra l'essere primo e gli enti determinati con l'obiettivo di focalizzare da un lato le possibili articolazioni, come visto già in Heidegger, tra la filosofia prima e la teologia naturale e dall'altro rimarcare la pista tommasiana dell'essere attualmente esistente, quale via per l'unione tra Dio, atto puro, e gli enti che passano dalla potenza all'atto, come le creature. In questa prospettiva, Gilson "rimprovera" a Suárez la riduzione dell'esistenza ai contenuti e ai predicati dell'essenza, in sé già pienamente attualizzata, almeno nei termini di un essere non contraddittorio. La filosofia moderna trova nella metafisica suareziana i tratti di un'ontologia in grado di giustificare se stessa a partire da un *nuovo* modo d'intendere l'esistenza che, confinata alla mera possibilità e attitudinalità dell'essenza, apre la strada a un'ontologia svincolata a) dal problema di considerare Dio come causa di tutto l'essere, come avrebbe voluto Tommaso, e b) dal rapporto tra Dio l'anima e il mondo, divenute parti speciali della metafisica nell'ontologia razionalista del XVIII secolo. Su questo aspetto vedremo quanto da un punto di vista storico il legame tra la metafisica di Suárez e l'ontologia razionalista del XVIII secolo presenti delle criticità legate al modo di intendere il rapporto di continuità tra le due proprio per le discussioni e la differente ricezione della metafisica suareziana nelle scuole di area protestante a partire già dai primissimi anni del Seicento⁵². Ma per comprendere a pieno la dottrina dell'essere antitomista di Suárez, Gilson fa anch'egli riferimento al significato attribuito da Suárez al termine «principio» abbozzando una storia nella quale Gilson conferma e chiude esplicitamente alla possibilità di reperire nella dottrina metafisica suareziana dell'essenza una (nascosta) intenzionalità teologica. Far leva infatti sulla trasformazione dell'essere da principio realmente esistente fuori dall'intelletto a principio della pura conoscenza logico-deduttiva, pone Gilson dalla parte di coloro che partendo da Suárez arrivano alla nascita dell'ontologia moderna e allo stesso tempo decretano la fine di un'epoca, quella scolastica, in cui era stato tentato in molti modi di unire l'indagine sulle cause prime delle cose con le ragioni più astratte e universali dell'ente. Come per Heidegger, vedremo anche in questo caso, in quanti modi il termine «principio» debba essere inteso e se solo in senso ontologico oppure teologico specie nel

⁵² «Tra le tante ristampe ce ne fu una in particolare che fece storia, segnando per così dire "una storia nella storia": si tratta della ristampa presso l'editore Mylius di Mainz nel 1600, commissionata dalla Compagnia di Gesù per agevolare la circolazione delle Disputazioni metafisiche presso i Collegi gesuiti in Germania». Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, in *Storia della metafisica*, E. Berti (a cura di), Carocci, Roma 2019, p. 177.

confronto con la dottrina dei principi di Aristotele e le discussioni sul *filioque* di fine XV secolo.

A metà strada tra la lettura heideggeriana e quella gilsoniana, è annoverata la tesi dello studioso francese Jean François Courtine, autore del saggio dedicato alle *Disputazioni metafisiche* all'interno della tradizione metafisica aristotelica e nel confronto con l'ontologia moderna dal titolo *Suárez e il sistema della metafisica*⁵³. Il testo pubblicato negli anni novanta del secolo scorso ha riscosso un grande successo tra gli interpreti del pensiero suareziano (specie di area continentale) a motivo delle ricostruzioni sui dibattiti e sui contesti di origine di quella che secondo Courtine sarebbe divenuta di lì a poco una vera e propria «tradizione suareziana» nella storia della metafisica. È emblematico infatti che agli occhi di Courtine molti degli autori contemporanei di Suárez non solo si trovano all'interno dell'orizzonte suareziano, ma si collocano per alcuni sue specifiche caratteristiche in quella che Courtine definisce «una metafisica sistematica» o «modernità classica» di Suárez. In tale contesto, anche Courtine riabilita in opposizione a Heidegger, la dottrina dell'essere di Tommaso differenziandola per i suoi connotati esistenziali da quella suareziana dell'essenza reale in un modo che appare differente da quello già visto e proposto da Gilson. Se infatti l'essenzialismo di Gilson, come viene spesso identificato, omette di considerare la determinazione dell'ente come essenza reale in relazione al carattere esistenziale ed effettivo dei singoli enti realmente esistenti, Courtine non manca di ricordare, attraverso le ricostruzioni dei dibattiti specie tra Suárez e la corrente ockamista, l'ambiguità dei concetti suareziani e in particolare quello di *realitas*. Anche in questo caso, ci preme verificare quale peso la teologia ha avuto per il caratterizzarsi del «sistema metafisico» suareziano, e in che termini tale «sistema», espressione cardine della tesi di Courtine, è stato realizzato.

L'idea di «sistema» elaborata da Courtine trova giustificazione nella cornice più ampia nella quale viene riconosciuto a Suárez (in modo anche polemico rispetto alla scolastica) la trasformazione, o per lo meno il decisivo impulso, che subisce la problematica metafisica aristotelica confluendo in un programma definito di soluzioni dove a predominare è per Courtine l'accento noetico delle conclusioni suareziane. Non è da escludere infatti che la svolta decisiva indicata da Courtine per il cambiamento suareziano del significato dell'essere ai connotati logico–trascendentali della pura possibilità, sia da ritrovare nella inclusione del significato che Dio aveva in Tommaso, come l'essere stesso, ai suoi contenuti rappresentativi

⁵³ Cfr. J.–F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Parigi 1990.

dati dal nuovo e significativo valore offerto dalla nozione di *oggetto*. In questo senso la scelta suareziana di utilizzare il termine *oggetto* della scienza a partire già dall'intitolazione della prima sezione delle *Disputazioni metafisiche*⁵⁴ va ad aggiungersi alla trasformazione e al passaggio verso la filosofia moderna che come Courtine scrive:

«[...] segna una svolta decisiva all'interno di questa problematica tradizionale [cioè quella aristotelica], nella misura in cui, nella presentazione dello *status quaestionis*, proprio mentre espone assai fedelmente le differenti tesi in proposito, il *Doctor Eximius* modifica profondamente il senso stesso della questione, che egli traspone nei termini dell'*objectum scientiae*»⁵⁵.

In effetti, la questione dello statuto e della materia trattata dalla metafisica era raccolta, a partire dal secondo ingresso di Aristotele nell'Occidente latino nel XIII secolo, nella determinazione del *soggetto* della metafisica. Il termine, diffusosi nel Medioevo per le traduzioni dall'arabo, stava a indicare il soggetto di una proposizione come anche l'oggetto di cui una scienza può trattare, a differenza del termine *oggetto*, utilizzato, invece, secondo un'accezione puramente noetica. Parlando di quest'ultimo, Tommaso nota bene che l'*oggetto* può essere considerato come la materia di cui si occupa una scienza o su cui si esercita l'attività conoscitiva di una determinata potenza o facoltà⁵⁶, mentre interrogarsi sul *soggetto* significa:

«[...] cercare di determinare – secondo le parole di Courtine – il suo *positum*, ciò che è posto o presupposto prima dell'apertura del suo campo e a titolo di condizione di possibilità dello statuto degli oggetti che vi si rapportano»⁵⁷.

Ma prima di Tommaso a fornire una chiara distinzione dei due termini era stato Avicenna (980–1037) parlando nella sua metafisica dell'ente in quanto ente in qualità di *soggetto* della metafisica e di Dio e delle cause invece come *oggetti* di questa scienza⁵⁸. La situazione che

⁵⁴ «*Sectio I. Quod sit metaphysicae objectum*»: DM I, cit., p. 65.

⁵⁵ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 8.

⁵⁶ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 1, art. 7; I-II, q. 18, art. 2, ad 2.

⁵⁷ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 12.

⁵⁸ Sulla questione del rapporto tra il «soggetto» e l'«oggetto» della metafisica, oltre al volume di Courtine si vedano i contributi di: P. PORRO, *Tommaso d'Aquino, Avicenna e la struttura della metafisica*, in *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, ed. S. L. Brock, Armando, Roma 2004, pp. 65–87; o anche il corposo dossier raccolto in P. PORRO (a cura di), *Metaphysica – Sapienza – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del Convegno della S.I.S.P.M, Bari 9–12 giugno 2004, nel volume monografico di *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, n. 5, Brepols, Turnhout/Pagina, Bari 2005. Per uno studio approfondito della ricezione della metafisica di Aristotele nel *Libro della guarigione* di Avicenna: A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitāb al-Sifā"*: *A Milestone of Western Metaphysical Thought*, (Islamic philosophy, theology, and science, 63), Brill, Leiden–Boston 2006. Si veda anche l'introduzione al *Libro della guarigione* a cura dello stesso autore in: AVICENNA, (IBN SĪNĀ), *Libro della Guarigione, Le Cose Divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2007, pp. 9–89.

troviamo in Suárez, poco prima di iniziare la sezione che tratta del *soggetto* della metafisica è a tal proposito emblematica del cambiamento terminologico, come risulta da quanto lo stesso Suárez afferma:

«I sapienti, infatti, son soliti imporre il nome ad ogni cosa, solo dopo aver considerato la sua natura e dignità, come Platone ci ha insegnato nel *Cratilo*. Ma poiché la natura e dignità di ogni scienza dipendono principalmente dal suo oggetto, ciò che per primo ricercheremo sarà dunque l'oggetto di questa dottrina, ossia il suo soggetto, e una volta conosciuto, sarà facile vedere quali siano le funzioni di questa sapienza, quale la sua necessità o utilità, e quanto sia grande la sua dignità»⁵⁹.

Ora, anche se i termini che egli utilizza sembrano non tradire il lessico della scolastica, poiché – come si legge – ricercare l'oggetto della metafisica equivale a cercarne il suo soggetto, l'accezione con i quali vengono adoperati è differente nella misura in cui ciò di cui primariamente la metafisica si occupa, cioè il *subjectum*, comprende al suo interno anche la materia o gli oggetti che in essa devono essere dimostrati, cioè i *quaesita*. Pertanto anche se il campo della metafisica sembra allargarsi in quanto comprende al suo interno gli oggetti che in essa devono essere dimostrati, si restringe di fatto alla capacità dell'intelletto di conoscere tale oggetto con la conseguenza di includere Dio, da qui il riferimento teologico, dentro l'ambito ontologico della metafisica.

«La causa materiale di questa scienza non è altro che il suo soggetto, che risulta essere l'intelletto, a meno che qualcuno non voglia riportare alla causa materiale la materia di cui si occupa: ma questa materia non è niente di diverso dall'oggetto della scienza [...]»⁶⁰.

In questo senso, Courtine mostra la rottura con Tommaso e lo stretto legame invece tra Suárez e Duns Scoto (1266–1308), il quale utilizza il termine *soggetto* «per indicare la sostanza reale su cui si esercita la conoscenza, e con *oggetto* lo stesso soggetto in quanto conosciuto»⁶¹ e la stessa divisione del termine *oggetto* in adeguato, primo e proprio⁶², alla stessa maniera in cui è presente in Suárez. Inoltre, se attraverso l'uso del termine *oggetto* Courtine mostra il

⁵⁹ «Solent enim a sapientibus unicuique rei nomina imponi, spectata prius cuiusque natura et dignitate, ut Plato in *Cratilo* docuit; unuscuiusque autem scientiae natura et dignitas ex obiecto potissimum pendent, et ideo primum omnium inquirendum nobis est huius doctrinae obiectum seu subiectum, quo cognito, constabit facile quae sint huius sapientiae munera, quae necessitas vel utilitas, et quanta dignitas». Cfr. F. SUÁREZ, *DM I*, cit., p. 64.

⁶⁰ «Materialis enim causa huius scientiae non est alia, nisi subiectum eius, quod constat esse intellectum, nisi quis velit materiam circa quam ad materialem causam revocare; illa autem materia non est alia, praeter obiectum scientiae». Cfr. F. SUÁREZ, *DM I.4.1*, cit., p. 179.

⁶¹ Cfr. G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012, p. 24.

⁶² Cfr. G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, cit., pp. 24–25.

cambiamento di direzione dell'indagine metafisica, è attraverso il riferimento alla dottrina dei principi che Courtine giustifica il passaggio, e al contempo la trasformazione, della metafisica da scienza delle cause prime delle cose a scienza dei principi primi e generalissimi dell'ente in quanto ente, dimostrando il carattere noetico della metafisica, o sarebbe meglio dire dell'ontoteologia suareziana. Da qui le due conseguenze che Courtine segnala andando al di là di ciò che questa trasformazione della metafisica come disciplina ha significato: l'una già accennata riguardo alla riduzione del significato dell'essere da *actus essendi* come per Tommaso a ciò che di esso è predicabile in modo non contraddittorio⁶³; l'altra rispetto al problema, rimasto impensato secondo Courtine, dell'analogia, vale a dire dei rapporti tra gli enti, compreso lo stesso Dio che nelle *Disputazioni metafisiche* suareziane è indicato a partire dalla stessa ragione di ente, pur essendo l'ente nei suoi tratti metafisici causato da Dio stesso.

Tuttavia, entrambe le considerazioni che si presentano come conclusioni in Courtine, possono esser ripensate se ci si riferisce al contesto e alla matrice teologico-trinitaria delle *Disputazioni*, lì dove cioè la possibile riconduzione di Dio all'interno della ragione di ente può considerarsi teologicamente fondata per il riferimento al modo di intendere la metafisica come scienza dei principi e delle cause. Che cosa infatti impedisce di considerare lo statuto dei possibili assieme alla tesi suareziana dell'*aptitudo ad existendum* dell'*essentia realis* come un modo per includere la componente teologica secondo il lessico della pura possibilità? O detto in altri termini, l'intrinseca attitudinalità dell'essenza può essere interpretata come la possibilità dell'essenza divina di essere una e trina prima ancora di determinarsi come effettivamente esistente divenendo traducibile razionalmente? In quest'ottica, il significato attribuito al termine «sistema» da parte di Courtine necessita di essere ripensato, nonostante la componente teologica resti, anche in questo autore, fondamentale per capire la metafisica suareziana, vale dire nella misura in cui essa diviene essenziale per capire la dottrina dell'essere in rapporto alle tesi di Tommaso o più in generale al ruolo della causazione metafisica di Dio.

All'interno di questo breve quadro finora delineato, dove a confrontarsi sono state le tesi classiche riguardo alle *Disputazioni metafisiche* accomunate dall'insieme di tutti quegli aspetti

⁶³ Un passaggio che Esposito ha contribuito a chiarire ricostruendo la tesi di Courtine a proposito della *scientia Dei* rispetto alle creature in cui questo passaggio si mostra secondo noi in modo molto chiaro quando Esposito afferma che l'essenza creata delle creature è tale in base al riferimento all'intrinseca possibilità della propria essenza e non alla sua conoscibilità da parte di Dio. C. ESPOSITO, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, cit., p. 806. Questa idea della possibilità era già presente in: L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez- Wolff- Kant-Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990.

che fanno della metafisica suareziana un trattato di ontologia moderna fondato su una nozione astratta di ente, proponiamo altre interpretazioni che pur non allontanandosi da questa tesi ontologica di fondo, hanno messo in rilievo in maniera più esplicita la matrice teologica delle *Disputazioni metafisiche*. I casi che presentiamo sono in questo paragrafo due, soffermandoci nel successivo su altre letture che affrontano gli stessi temi dell'attitudinalità, dell'analogia e dell'essere secondo una prospettiva radicalmente differente rispetto alle tesi di Heidegger, Gilson e Courtine⁶⁴.

Ispirato dalla lettura heideggeriana della metafisica suareziana, Gustav Siewerth (1903–1963), autore del saggio dal titolo *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*⁶⁵, offre un angolo visuale in cui lo spazio riservato alla teologia (naturale e non rivelata) se da un lato pone la teologia come secondaria rispetto alla metafisica, dall'altro la ritiene prima e precipua rispetto alla metafisica, poiché non trae giustificazione da un'altra scienza, ma dai principi che le sono propri (per quanto la stessa teologia debba continuamente riferirsi ai principi primi dell'intelletto, primo fra tutti quello di non contraddizione). Inoltre, a differenza di Heidegger, Siewerth mostra la riduzione dei contenuti della teologia rivelata al piano della pura intelligibilità sottolineando, nella propria ricostruzione della storia della metafisica, il cambiamento suareziano non tanto e non solo della nozione di «essere» ai propri contenuti predicabili razionalmente, quanto della intenzione teologica, prima ancora che metafisica, di “naturalizzare” i contenuti dogmatici della teologia rivelata (da cui non va escluso in linea di principio il problema di tradurre la conoscenza di Dio in quanto Trinità sul piano della pura ragione naturale). La preliminare definizione del criterio di verità permette a Siewerth di giustificare come avvenga tale riduzione o svuotamento dei contenuti storico-esistenziali delle dottrine rivelate ai puri riferimenti noetici, riferendosi ancora una volta al passaggio del concetto formale in quello oggettivo ratificato dall'intelletto. Un certo modo d'interpretare l'«esistenza» è anche in questo caso emblematico, per quanto resti centrale nelle analisi di Siewerth inquadrare la metafisica suareziana all'interno del “destino teologico” nel quale essa si colloca⁶⁶. Ciononostante, l'esistenza è ancora una volta vista nei termini della mera possibilità

⁶⁴ Critiche nel caso di Gilson sono le ricostruzioni di: R. DARGE, *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Leiden–Boston 2003.

⁶⁵ G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1959), ora nei «Gesammelte Werke», Bd. 4, Hrsg. W. Behler und A. von Stockhausen, Patmos, Düsseldorf 1987.

⁶⁶ Con questa espressione intendiamo riprendere il titolo del paragrafo dedicato a Gustav Siewerth presente in appendice alla traduzione italiana delle prime tre *Disputazioni metafisiche* di Esposito che recita: «Gustav Siewerth: Suárez e il destino della metafisica teologica». Cfr. C. ESPOSITO, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, cit., p. 763.

logica⁶⁷, al punto da essere assorbita nell'essenza della cosa che viene a costituirsi effettivamente per un'intrinseca attualità dell'essenza all'interno della quale lo spazio riconosciuto alla causalità esemplare e/o efficiente di Dio riveste un ruolo metafisicamente secondario. Ma analizzando gli studi di Lamanna, la non contraddittorietà logica dell'essenza espressa nei termini di un'attitudinalità all'esistenza può essere interpretata come un riferimento metafisicamente primario, e non secondario, a ciò che nella realtà esiste o è esistito realmente, motivo per cui il primato dell'essenza logicamente conosciuta attraverso i principi dell'intelletto deve sempre riferirsi a un che di effettivamente esistente, pena il suo essere contraddittorio.

«Come d'altronde potrebbe non essere così? Almeno nelle prime *Disputazioni* sia l'essere attitudinale che l'intrinseca non contraddittorietà di una essenza reale sembrano derivare dal fatto che quest'ultima è stata almeno una volta in atto nel tempo, cioè è (stata) l'essenza di (almeno) un individuo realmente esistito a livello extramentale (come ente come participio)»⁶⁸.

A ciò va aggiunto che la sostituzione, sempre sottolineata da Siewerth, della causalità in quello che Leibniz (1646–1716) chiamerà il principio di ragion sufficiente, può essere vista in direzione di una metafisica al servizio della teologia, a patto di considerare la plurivocità dei significati attribuiti al termine principio che in qualità di principio dell'essere spiega la dottrina dell'esistenza *extra causas*, mentre come principio della generazione spiega in metafisica, e non solo in teologia, i riferimenti alle realtà intratrinitarie. In quest'ambivalenza, trovano spiegazione sia il primato accordato al principio di ragion sufficiente così come formulato in seguito da Leibniz con il conseguente ridimensionamento del ruolo della causa che il primato accordato all'essenza, il quale nel confronto con le figure della Trinità verrebbe a coincidere con l'esistenza. Sia in Dio che di conseguenza nella Trinità l'essenza viene infatti a coincidere con l'esistenza senza che ciò comporti un assorbimento di quest'ultima ai connotati dell'essenza. Discorso che vale anche per la scelta suareziana di propendere per l'unità (fino a uno sbilanciamento non esplicitato di univocità) del concetto di ente che maturato all'interno del problema di definire il rapporto tra questa comune nozione e i singoli enti determinati nei quali esso si specifica, si spiega, in un'ottica trinitaria, in modo coerente con la dottrina della

⁶⁷ È Suárez stesso a ribadire questo principio quando afferma nella prima e terza disputazione che il modo proprio di dimostrazione della metafisica si basa sull'assioma secondo cui: conosciuta a partire dai principi puri dell'intelletto, primo fra tutti quello secondo cui «è impossibile affermare e insieme negare lo stesso di una stessa cosa». Cfr. F. SUÁREZ, *DM I.4.25*, cit., p. 217 e F. SUÁREZ, *DM III.3.9*, cit., p. 617.

⁶⁸ Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, cit., p. 191.

unicità della sostanza divina tra le persone della Trinità. Come infatti il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono singole realtà determinate, così l'essere che le accomuna è unico e comune a entrambe. Prima di circoscriversi in termini meramente ontologici, il significato attribuito alla differenza di tipo "attitudinale" più che "sostanziale" tra l'essenza e l'esistenza assume in quest'ottica un valore teologico o, come vedremo tra poco, cristologico, poiché è funzionale al mantenimento di una distinzione tra le persone divine senza che però tale distinzione implichi una differenza sostanziale, ma solo attitudinale.

§3. L'INFLUENZA DELLA TEOLOGIA PER IL COSTITUIRSI DELLA METAFISICA COME SCIENZA DEI PRINCIPI

Senza tradire l'impostazione complessiva tracciata da Siewerth e inaugurata da Heidegger riguardo alla struttura ontologica della metafisica suareziana, il più recente studio di Marschler rappresenta il secondo caso in cui si mostra la necessità di riferirsi all'opera suareziana a partire dai connotati teologici che la contraddistinguono⁶⁹. A differenza di Siewerth in cui il destino della metafisica "logicizzata" va di pari passo con il destino della teologia, Marschler formula una tesi più radicale attraverso la ricostruzione dei dibattiti intorno alle questioni trinitarie prendendo spunto proprio dalle nozioni di «causa» e «principio» utilizzate da Suárez nelle *Disputazioni*. Marschler definisce la metafisica di Suárez un'ontologia della Trinità, cioè un'ontologia che Suárez pensa come un fondamento naturale (*natürlicher Fundament*) della teologia e della dogmatica e che di conseguenza ha queste ultime come suo fine. Il genitivo utilizzato nell'espressione "ontologia della Trinità" sta a indicare il rapporto tra l'ontologia come scienza generale e la Trinità come l'oggetto e il fine indagati. Per Marschler i connotati che l'ontologia suareziana mette in evidenza richiamano il classico rapporto di subalternità della teologia rispetto alla metafisica, escludendo che il genitivo "ontologia della Trinità" sia da intendere in termini soggettivi, ovvero come il carattere fondazionale che la Trinità possiede nei confronti della metafisica. Sotto forma di teologia naturale la metafisica traduce secondo Marschler il mistero della relazione una e trina tra le persone divine senza che questo sia posto a fondamento delle questioni trattate in metafisica⁷⁰. Al contrario, il presente lavoro punta a

⁶⁹ T. MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Münster: Aschendorff 2007, in part., pp. 230–243.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 710–711.

mostrare come in Suárez la finalizzazione della metafisica alla teologia e alla teologia dogmatica sia condizionata dal fondamento dogmatico che caratterizza la stessa metafisica suareziana. In almeno tre punti Suárez ricorre alla dottrina trinitaria per “riscrivere” i canoni della metafisica classica impostando a) i rapporti tra la metafisica e la teologia, privilegiando la nozione di principio in analogia al significato utilizzato per designare la figura di Dio–Padre come il principio e il fondamento della Trinità che, va sempre ricordato, assume una diversa connotazione a seconda che lo si intenda come principio della generazione intratrinitaria o come principio logico–noetico della non contraddizione; sviluppando b) la dottrina dell’essere nei termini di un’attitudinalità che si collega alla capacità di un’essenza di essere pensata come un’essenza che in forma attitudinale può essere una e trina al tempo stesso; offrendo c) una partizione della metafisica in due parti in cui quella generale, oltre a contenere un importante numero di riferimenti alla Trinità, determina la discesa negli “inferiora” sul modello delle scelte prese nelle prime tre *Disputazioni*, ovvero secondo quel primato accordato all’ente non contraddittorio che basato sui principi dell’intelletto costringe, visti i riferimenti, ad un allargamento dell’indagine del significato del termine principio negli scritti teologico–trinitari di Suárez. Secondo questo schema, il fondamento naturale che la metafisica rappresenta nei confronti della teologia ridefinisce la collocazione data a Dio come l’oggetto primo e precipuo della metafisica e di conseguenza come la causa dei soli enti creati e non di tutto l’essere. La scelta anche in questo caso di privilegiare la nozione di principio sotto la cui significazione Dio è inserito nella parte generale della metafisica, risulta decisiva per comprendere l’intreccio dei diversi significati attribuiti e utilizzati da Suárez nei confronti di questo lemma. Cominciamo con la presentazione delle letture che riconoscono in primo luogo la matrice teologica delle *Disputazioni metafisiche* dopo aver visto che anche nelle interpretazioni più lontane da quest’intento, la teologia ha avuto la sua incidenza. In questo terzo paragrafo analizzeremo alcuni studi e interpretazioni più recenti che traggono spunto dalle intenzionalità più profonde delle *Disputazioni metafisiche* così come dalla ricezione storica avvenuta immediatamente dopo la loro pubblicazione (1597). La matrice teologica permane infatti negli snodi principali delle dottrine suareziane, non solo a livello intenzionale, ma a cominciare dalla *reale* esistenza dell’ente che come essere non solo pensato, ma come ente reale fa della metafisica suareziana un luogo in cui la teologia rivelata e la metafisica si intrecciano al punto da non rendere quest’opera un sistema unico di soluzioni ontologiche. In questa direzione le analisi di Pereira⁷¹

⁷¹ J. PEREIRA, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee 2006.

hanno posto le basi, assieme a quelle di Forlivesi⁷², per la rottura del paradigma, sopra descritto, riguardo alla tesi della metafisica suareziana come una pura ontologia delle essenze possibili e non contraddittorie. Su cosa fondare infatti la non contraddittorietà delle essenze se la loro intrinseca possibilità dipende dall'attitudine ad esistere realmente? O detto in altri termini, se è l'ente che nella sua qualità di nome deve possedere un'essenza reale, «cioè non inventata né chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente»⁷³, è alla realtà effettiva che dovrà riferirsi il suo stesso concetto? Dalla convinzione che non possa esserci alcun ente nella sua qualità di nome che non si fondi o abbia l'ente nella sua qualità di participio come termine ultimo di paragone, Pereira ha coniato l'espressione «existential integralism», contrastando la lettura di Gilson dell'unione, o meglio dell'assorbimento suareziano dell'esistenza nell'essenza, nella quale il carattere esistenziale dell'ente, come per Tommaso, veniva dimenticato⁷⁴. Questo passaggio aiuta a comprendere il significato della tesi "esistenzialista" di Pereira:

«Because if according to reason or the precision of the mind the two are compared, existence is to be preferred to essence, because, with existence prescinded, essence is not understood to survive in actuality, but only in potency, and because nothing is perfect in actuality unless it actually exists: hence existence itself is said to be the perfection of perfections and the greatest of all perfections...»⁷⁵.

L'intelligibilità dell'essenza dipende dall'attualità in cui l'essenza deve trovarsi per essere conosciuta ed è per questo che la realizzazione più compiuta della sua attualità deriva dall'esistenza reale dell'essenza, ragione che spinge Pereira a definire l'esistenza la perfezione delle perfezioni, stravolgendo il "tradizionale" ruolo assegnato all'essenza. Tesi che agli occhi di Esposito rischia, come vedremo tra poco, di confondere il piano reale dell'essenza con la sua esistenza effettiva non ritenendo, al contrario, che la realtà dell'essenza corrisponda all'essenza stessa pensata come tale, ovvero come un'essenza reale. Dall'interno di questa nuova prospettiva tracciata da Pereira che ridimensiona il ruolo predominante della componente ontologica (e neutrale) per la fondazione del concetto di ente a partire dalla sola essenza metafisica, prende avvio un secondo ripensamento della dottrina suareziana dell'ente nei

⁷² Nella prospettiva di un'ontologia 'impura', non legata cioè a soluzioni razionaliste e moderne nel modo di leggere il testo suareziano, vanno ricordati: M. FORLIVESI, *Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 559–586; –, *In Search of the Roots of Suárez's Conception of Metaphysics: Aquinas, Bonino, Hervaeus Natalis, Orbellis, Trombetta*, in *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, ed. L. Novák, W. De Gruyter, Berlin 2014, pp. 13–37.

⁷³ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.4.5, cit., p. 491.

⁷⁴ «For Gilson Thomas was the supreme, if not the only, Scholastic existentialist, the discoverer of the true meaning of existence, "this sublime truth," *hanc sublimem veritatem*». Cfr. J. PEREIRA, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, cit., p. 103.

⁷⁵ Cfr. J. PEREIRA, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, cit., p. 102.

termini in cui era stata espressa da Heidegger, da Gilson e da altri studiosi di area continentale. Vale a dire il fatto di riconsiderare, oltre ad un primato dell'esistenza, anche un primato della teologia non più assorbita all'interno del sistema suareziano, ritenuto piuttosto un debitore rispetto alla stessa teologia. Ma prima di passare a tale riconsiderazione come già accennato, l'interpretazione di Esposito contribuisce a chiarire e comprendere meglio la dottrina dell'essenza reale (*essentia realis*) elencando in primo luogo l'ambiguità, e per certi aspetti la modernità, del concetto di *realitas* suareziano. Sono infatti almeno due le novità introdotte da Suárez nel campo delle indagini sulla metafisica: se da un lato – come scrive – «la metafisica non considera il proprio oggetto nell'esercizio del suo atto (*in actu exercito*), bensì soltanto nella designazione del suo atto (*in actu signato*)»⁷⁶, dall'altro l'essenza come pura possibilità *attitudinale* all'esistenza rappresenta la “traccia” permanente di Dio come causa (intrinseca) dell'essere sotto forma di *aptitudo ad existentum*⁷⁷. La dottrina dell'essenza reale assume in questo senso il doppio ruolo di definire il carattere proprio dell'essere come ciò che è esistente nella sua qualità di participio, ovvero come *essente*, ma anche come ciò che, possedendo un'essenza reale, è il segno (la traccia) di una relazione tra Dio e l'essere. Di conseguenza, l'essenza reale dell'ente viene intesa come ciò che include al proprio interno la realtà della propria esistenza solo nel senso dell'attualità *attitudinale* pensata come un ordine trascendentale volto all'esistenza⁷⁸. Non trattandosi solo di un semplice orientamento teologico, Esposito riconosce un “essenziale” inserimento dell'essere divino creatore nel cuore dell'ontologia, pur nella “problematicità” suareziana di salvaguardare il carattere trascendente della causazione divina inclusa nella intrinseca *attitudinalità* dell'essenza. Se questo vale per il caso specifico della dottrina dell'essenza reale, uno studio di Gilbert evidenzia lo stretto legame tra le dottrine suareziane (metafisiche, ma anche giuridiche) e gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola (1491–1556), altro aspetto riconosciuto e rivalutato dalla critica⁷⁹. Una tesi ribadita dai curatori del volume dedicato a Suárez della già citata rivista «Pensamiento», quando in apertura

⁷⁶ C. ESPOSITO, *Parole chiave*, in *Disputazioni metafisiche I–III*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani (collana «Testi a fronte»), Milano 2007², p. 675.

⁷⁷ Si vedano tra gli studi più recenti: C. ESPOSITO, *Existence, relation, efficience. Le nœud Suarez entre métaphysique et théologie*, «Quaestio», 3 (2003), pp. 113–134; –, *'Al di sopra', 'Attraverso', 'Al di là', Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafisica*, «Giornale di Metafisica», XXXII (2010), pp. 553–586; –, *Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà*, «Anuario Filosófico», 47/1 (2014), pp. 119–148; –, *Suárez, filósofo barroco*, «Cauriensa», vol. XII (2017), pp. 25–42.

⁷⁸ «La aptitudo es como la huella dinámica de la creaturalidad pensada como orden trascendental. Y si la metafísica nace de la teología, más precisamente de la suspensión del discurso teológico, a su vez la teología – paradójicamente en cuanto que “suspendida” – se encarna, se vuelve sobre sí misma, penetra paulatinamente en la metafísica». Cfr. C. ESPOSITO, *Suárez, filósofo barroco*, cit., p. 39.

⁷⁹ Sui contributi più aggiornati e dibattuti riguardo ai temi politici e giuridici, rimandiamo all'ultimo numero di «Quaestio». Cfr. C. ESPOSITO (ed.), *Francisco Suárez e i fondamenti dell'autorità politica*, «Quaestio», 18 (2018), pp. 355–508.

affermano:

«Per coloro che sono familiari con il carisma ignaziano, non è così difficile trovare una sua traccia e un suo orientamento nell'opera di Suárez. Gli *Esercizi spirituali*, come il modo di procedere della Compagnia, possono essere interpretati come una risposta di fronte alle sfide epocali che i primi gesuiti condividevano con la Chiesa in Europa e nel mondo durante la prima modernità»⁸⁰.

Mentre tornando al caso di Gilbert, egli parlando del *De legibus* di Suárez conclude:

«Gli *Esercizi spirituali* d'Ignazio, verso la fine, invitano a contemplare “come Dio lavora e opera per me in tutte le cose create sulla faccia della terra, come cioè si comporta da lavoratore”. Il libro IV del *De legibus* di Suárez non è un libro di spiritualità, ma non applica forse questa “regola” spirituale al potere legislativo canonico, insistendo sull'insostituibilità della responsabilità di ogni potere, a ogni livello, da esercitarsi in armonia con tutti?»⁸¹.

Il significato di quest'accostamento sta nel ritagliare la responsabilità di ogni potere ecclesiastico, ma anche civile, sull'agire benefico di Dio che opera nel mondo per il bene dei singoli. La centralità della volontà di matrice nominalista si afferma in questo caso in tutta la sua evidenza e nella sua pretesa di “costruire” l'oggettività del mondo sull'emergere della volontà, e non in primis della razionalità, del soggetto che la conosce e la interpreta. Vale a dire che l'oggettività di un ordine divino precostituito rimane sullo sfondo per lasciar spazio a una soggettività chiamata ad operare, di qui la responsabilità di ogni potere, sulla base del disegno divino⁸². Tale riferimento al *De legibus* conclude infatti l'analisi di Gilbert sulla metafisica del gesuita spagnolo, il che lascia intendere non solo quelle che sono le segrete intenzionalità teologiche del nominalismo, e nello specifico di quello suareziano, ma anche la possibilità che queste ultime trovino un legame con Ignazio di Loyola. Se e in che modo l'ipotesi del legame con Ignazio possa essere fondata parlando anche della Trinità, è il suggerimento che possiamo trarre dalla tesi di Gilbert analizzando in che modo Ignazio considerasse la Trinità e di riflesso

⁸⁰ Cfr. I. DEL RÍO SEPÚLVEDA / J. A. DE FRUTOS SENENT, *¿Francisco Suárez (1548–1617): un mero antecedente de la modernidad o una variante posible?*, cit., p. 4. Sulla preparazione della *ratio studiorum*: P. GILBERT, *La preparazione della Ratio studiorum e l'insegnamento di filosofia di Benet Perera*, «Quaestio», 14 (2014), pp. 3–30. Mentre sul rapporto tra Suárez e la 'ratio studiorum', si veda: M. FORLIVESI, *Francisco Suárez and the 'rationes studiorum' of the Society of Jesus*, in *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, ed. M. Sgarbi, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 77–90.

⁸¹ P. GILBERT, *Francisco Suárez: una metafisica per la modernità*, in *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, ed. Ottavio De Bertolis/Franco Todescan, Cedam, Padova 2014, p. 39.

⁸² Un'idea sinteticamente espressa da Gilbert in questi termini: «Le *Introduzioni* scritte per i primi tre libri del *De legibus* di Suárez tradotti da Ottavio De Bertolis hanno insistito su un certo «volontarismo» della modernità opposto al primato della ragione oggettiva proprio della filosofia antica». P. GILBERT, *Francisco Suárez: una metafisica per la modernità*, in *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, cit., p. 13.

rintracciare i collegamenti con la metafisica di Suárez. In effetti, la tesi di Gilbert se ridimensiona le diverse interpretazioni accumulate dall'idea della trasformazione della metafisica in ontologia generale, inaugura questo nuovo contesto interpretativo nel quale fa il suo ingresso il carisma ignaziano come ispiratore delle dottrine suareziane⁸³.

A ridimensionare le interpretazioni ontologistiche della metafisica suareziana, è un altro studioso dell'opera suareziana, Victor Salas, il quale rileva come esse siano problematiche non tanto per la scarsa considerazione del carisma ignaziano o della matrice teologica delle *Disputazioni*, quanto delle tesi filosofiche che molto spesso le sono applicate. Tra queste Salas fa riferimento all'essenzialismo, all'idea della ontologia suareziana come un'ontologia neutra e ai criteri di pensabilità non contraddittoria entro i quali la metafisica suareziana è stata collocata. Nello specifico l'idea che la dottrina dell'essere è considerata come "secolare", e cioè emancipata dalla teologia e ancor più per il fatto di essere posta a fondamento della stessa teologia. Salas ripercorre, per via più generale, le motivazioni essenzialmente teologiche che guidarono il teologo Suárez nella stesura delle *Disputationes metaphysicae*. In particolare richiama tre motivi che giustificano una convinta ripresa della componente teologica all'interno del sistema suareziano: a) l'intento di inserire la metafisica in un più fondamentale ed esplicitamente dichiarato progetto teologico; b) l'insegnamento essenzialmente teologico di Suárez; c) il modo di concepire la natura della metafisica da parte dei gesuiti. Come infatti scrive Suárez in prima persona:

«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»⁸⁴.

Suárez dedicò la principale occupazione della sua vita all'attività di docenza della teologia in un arco temporale così ampio da far sembrare l'impegno per le "cose" di metafisica molto al di là degli anni e dei suoi interessi.

«A motivo di ciò, dunque, benché sia stato occupato ad elaborare e a pubblicare trattati e disputazioni più importanti sulla sacra teologia, mi sento obbligato a interrompere un poco, o meglio a rinviare il loro svolgimento, al fine di riprendere ed arricchire, almeno in tempi avanzati, ciò che da

⁸³ Idea che Salas sintetizza in maniera ancor più radicale quando pone a confronto la tesi dei sostenitori di Tommaso a proposito dell'essere divino ridotto da Suárez a mero idolo concettuale (*conceptual idol*) completamete estraneo al Dio biblico di Abramo, Isacco e Giacobbe, poiché sottomesso alla categoria ontologica del concetto oggettivo di essere (*conceptus entis objectivus*). Cfr. VICTOR M. SALAS, *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, «Pensamiento», 74/1 (2018), p. 9.

⁸⁴ Cfr. F. SUÁREZ, *Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem*, in *Disputazioni metafisiche I-III*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 53.

giovane, molti anni addietro, avevo elaborato e dettato pubblicamente su questa sapienza naturale, perché possa essere partecipato a tutti e per pubblica utilità»⁸⁵.

Nella interpretazione di Salas, l'obbligo suareziano di far appello alla metafisica per continuare l'opera di pubblicazione e svolgimento delle disputazioni più importanti sulla sacra teologia coincide con l'orientamento pedagogico e disciplinare dei gesuiti espresso attraverso la locuzione «*firma fundamenta*». Il “solido fondamento” offerto dalla metafisica è visto come un bisogno della ragione di arrivare a comprendere ciò che è massimamente intelligibile. La metafisica stabilisce un lessico (*grammatical framework*) nel quale ciò che nella teologia è rivelato è reso intelligibile per l'umana ragione senza tuttavia assegnare alla metafisica il compito di giustificare epistemologicamente il contenuto di ciò che è rivelato, poiché quest'ultimo trova fondamento a partire dai principi e dalla scienza che Dio ha di sé secondo la celebre argomentazione offerta da Tommaso d'Aquino⁸⁶. Quest'esempio è esemplificativo della tesi di Salas:

«Before one can hear the ‘Word’, which theology considers through the rational reflection of the revelation it has received, one must first understand the formal structure in which that ‘Word’ is communicated. God discloses Himself in human terms, and it pertains to philosophy, most importantly metaphysics, to discern the meaning of that theological discourse, not to provide its epistemic justification»⁸⁷.

Segue che uno dei motivi fondamentali della critica di Salas è regolata sulla ripresa dell'intento pedagogico suareziano, specificato nella *Ratio* delle *Disputazioni*. In questo passo, Suárez elenca la finalità propria dell'opera rivolgendosi al lettore, ma soprattutto al lettore *cristiano*, ragion per cui secondo Salas, Suárez non avrebbe avuto alcun motivo nel far sospendere il credo cristiano elaborando una metafisica puramente naturale o secolarizzata, così come non si sarebbe soffermato sui principi metafisici e la loro validità senza tener conto della finalizzazione teologica per la quale sarebbero stati utilizzati.

«Suárez does not intend to produce a *Meditationes de Prima Philosophia* which will convince even “atheists...to put aside their spirit of contradiction”»⁸⁸.

In modo più radicale, Salas esplicita meglio i suoi intenti offrendo a sostegno della sua tesi

⁸⁵ F. SUÁREZ, *Proemio*, cit., p. 59.

⁸⁶ Cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012⁴, pp. 142.

⁸⁷ VICTOR M. SALAS, *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, cit., p. 18.

⁸⁸ Cfr. *Ibidem*, cit., p. 13.

alcune considerazioni sul ruolo della *Metafisica* di Aristotele e sulla sistematicità dell'opera e dello stile adottato da Suárez, invertendo il modo classico di intendere la metafisica suareziana da condizione epistemologica (*epistemological condition*) della teologia a scienza in aperta continuità con il modo di intendere la metafisica dell'età medievale. Salas considera l'*Index locupletissimus* delle *Disputazioni* come il luogo della continuità con la tradizione medievale essendo un vero, anche se breve, commento alla *Metafisica* di Aristotele. In questo modo la metafisica di Suárez non si presenta come il primo comprensivo trattato metafisico organizzato sulla base di principi ed esigenze proprie della scienza metafisica in sé, considerato che, e veniamo al punto sulla sistematicità, anche Tommaso nell'intento di riordinare la mole di articoli, argomenti e questioni, aveva dato vita alla *Summa theologiae*, vero e proprio compendio di teologia dell'età medievale.

«Suárez's concern for systematic presentation stems from the demands of the science of metaphysics itself in the same way that the *Summa theologiae* emerged as a response to the concern for the scientific nature of *sacra doctrina* so as to become a *theo-logia*»⁸⁹.

La *disputatio*, in luogo della *quaestio*, è presa come il momento in cui meglio si realizza l'intento suareziano di non sintetizzare le conclusioni teologiche in assunti e principi filosofici, ma, al contrario e in modo anti-moderno, di ricondurre le differenti tesi filosofiche all'unità teologica. Salas motiva questa sua lettura richiamando l'influenza nel modo di insegnare e concepire il ruolo della *quaestio* propria dei domenicani nelle diverse scuole spagnole del XVI secolo, tra queste Salamanca, sede di formazione e insegnamento di Suárez, poiché simile allo stile della *disputatio*. In secondo luogo, la questione della distinzione tra l'*esse* e l'*existentia* offre a Salas, il pretesto per affermare che la ricostruzione della disputa sulla relazione tra l'*esse* e l'*existentia* doveva essere funzionale, riprendendo l'interpretazione di Söchting, alla salvaguardia dell'integrità della natura umana di Cristo attraverso la tesi della distinzione di ragione e non reale o modale dei tomisti e scotisti dell'*esse* e dell'*existentia*⁹⁰. Fin qui la tesi che concerne il ruolo attribuito ad Aristotele e il modo di interpretare la sistematicità e lo stile delle *Disputazioni*. Riguardo invece al rapporto tra la metafisica e la teologia, interpretata in netta separazione (*strong separation*) da von Balthasar e Milbank⁹¹, Salas recupera, ma soprattutto confronta, la parte iniziale del *Proemio* delle *Disputazioni* con quello di un'altra

⁸⁹ VICTOR M. SALAS, *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, cit., p. 16.

⁹⁰ Cfr. J. SÖCHTING, *Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las Disputaciones Metaphysicae de Francisco Suárez*, Master's Thesis, Faculty of Theology, Catholic University of Chile 2007.

⁹¹ Cfr. VICTOR M. SALAS, *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, cit., p. 20.

opera suareziana: il *De Deo, uno et trino*⁹². In questo testo, che utilizzeremo ampiamente anche nel presente lavoro, Suárez ribadisce la reale distinzione tra la metafisica e la teologia, o meglio, al pari di quanto scrive Tommaso nel *De Trinitate*, descrive la differenza tra la teologia soprannaturale e la teologia umana e naturale⁹³. Tesi che porta Salas a ritenere il ricorso suareziano alla metafisica come un desiderio e un bisogno dell'umana ragione per comprendere, e non per sottomettere, la teologia nella metafisica. In questo risulta chiarificante il riferimento alle pagine introduttive del *De Deo* quando Suárez chiarendo la distinzione tra teologia sacra e naturale, ribadisce la superiorità epistemologica della prima rispetto alla seconda identificata per l'appunto, e come per Tommaso, con la metafisica.

Laddove dunque i primi principi della teologia non fossero ricevuti direttamente da Dio attraverso la rivelazione, allora la teologia sarebbe subordinata a un'altra scienza come la metafisica per raggiungere la conoscenza delle proprie verità. Ma poiché è la rivelazione di Dio che permette attraverso la fede di scrutare le verità e i contenuti della rivelazione, sarà la metafisica ad avere un ruolo ancillare, vale a dire di spiegazione dei termini e dei principi utili a una conoscenza razionale (da qui il termine di teologia naturale), di ciò che è veicolato dalla fede cristiana. In altri termini, per Salas il bisogno di ricorrere alla metafisica così come esplicitato nel *Proemio* delle *Disputazioni*, non è in grado da solo di giustificare, vista anche la distinzione nel *De Deo* di Suárez, la priorità epistemologica della metafisica rispetto alla teologia soprannaturale. Segue pertanto che da un lato si annulla la distanza tra Tommaso e Suárez, poiché in entrambi si afferma il ruolo di “servizio” della metafisica rispetto alla teologia⁹⁴ e dall'altro si afferma che la teologia diviene la scienza che, anziché essere illuminata, conferma quelle verità della metafisica di cui l'umana ragione da sola non sarebbe in grado di raggiungere con lo stesso grado di certezza offerto dalla teologia. Ed è in questo modo che Salas giunge ad uno sguardo del tutto nuovo di leggere i rapporti tra la metafisica e la teologia soprannaturale in Suárez, e cioè poggiando sul modo tradizionale di intendere il rapporto tra queste due scienze canonizzato per la prima volta da Tommaso. Come scrive Porro:

«Tommaso divide ciò che in Avicenna era unito (la scienza dell'ente come unica *scientia divina* che perviene gradualmente a dimostrare Dio a partire da ciò che è neutralmente o negativamente

⁹² Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *De Deo, Uno et Trino*, in C. Berton (a cura di), *Opera omnia*, vol. 1, Vivès, Parigi 1856.

⁹³ Cfr. T. D'AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, ed. P.–M. J. Gils, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, edd. L.–J. Bataillon, C. A. Grassi, Commissio Leonina–Cerf, Roma–Paris 1992; trad. it., introd., note e apparati a cura di P. Porro: *Commenti a Boezio*, collana testi a fronte, Bompiani, Milano 2007.

⁹⁴ Cfr. nota n. 51.

immateriale, cioè dall'ente in quanto ente), e riunifica sotto la stessa operazione (la separazione, appunto) ciò che per Avicenna doveva rimanere rigorosamente distinto [...]. Ma questo scarto diventa forse più comprensibile se ci si richiama all'intento di fondo di questa operazione tommasiana, che è invece del tutto estranea ad Avicenna: quello di legittimare la costituzione scientifica della teologia in senso stretto, ovvero della teologia fondata sulla rivelazione»⁹⁵.

Salas contesta inoltre l'idea che fosse nello spirito dei Gesuiti il fatto di ricondurre all'interno della "vita della ragione" (*life of reason*) la ricchezza e la varietà delle dottrine teologiche. Richiamando ancora una volta alcune parti del *Proemio* delle *Disputazioni* e in particolare soffermandosi sull'uso del verbo latino *coherent*⁹⁶, Salas trova il motivo per riaffermare l'interconnessione tra le due scienze, piuttosto che l'inclusione della teologia nella metafisica. Per questa ragione, non solo la figura di Tommaso, ma anche e soprattutto quella di Scoto, associata molto spesso alla figura di Suárez, viene per essere riconsiderata nella sua radicale ortodossia (*radical orthodoxy*), piuttosto che nelle vesti di precursore della modernità per il suo concetto univoco di ente⁹⁷. Un altro punto cruciale della riflessione critica di Salas riguarda l'analogia del concetto di ente che capovolge la tesi della metafisica secolarizzata e autonoma dalla teologia da un punto di vista strettamente ontologico. In effetti, è la presenza di diversi gradi di essere che fa propendere per un'analogia del concetto generale, come lo stesso Suárez ammette parlando della diversità che intercorre nella medesima ragione di essere tra l'ente per essenza, Dio, e gli enti per partecipazione, le creature. Diversità giustificata secondo Salas da almeno due prerogative teologiche prima ancora che metafisiche: la prima fondata sulla convinzione di integrare nella diversità degli enti, l'intima trascendenza dell'essere; la seconda sulla possibilità di preservare attraverso l'unità (problematica) del concetto di ente l'essere finito e infinito di Cristo⁹⁸. In tal modo, il concetto di ente suareziano, termine utilizzato dalla critica per ridurre Dio alla più comune e intelligibile ragione di ente, diviene "la risposta" al problema cristologico di comprendere l'unione ipostatica di Cristo con la natura umana, vale a dire rispondere, sempre in un'ottica di "servizio" della metafisica alla teologia, al problema della distinzione tra l'essenza e l'esistenza, al rapporto tra il *suppositum* e la natura creata e

⁹⁵ P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, cit., p. 145.

⁹⁶ Si legge nell'intero passo: «Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus coherent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit». Cfr. F. SUÁREZ, DM I, p. 60.

⁹⁷ Cfr. R. CROSS, *Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy*, «Antonianum», 76 (2001), pp. 1–36; T. WILLIAMS, *The Doctrine of Univocity is True and Salutary*, «Modern Theology», 21/4 (2005), pp. 575–585.

⁹⁸ VICTOR M. SALAS., *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, cit., p. 28.

infine al modo in cui una natura sostanziale creata si distingue dall'esistenza in sé⁹⁹. Una tesi che trova all'interno del percorso delineato una differente articolazione nel modo di intendere la *realtà* dell'ente in quanto ente, oggetto adeguato della metafisica. A differenza di Esposito, che pur, come abbiamo visto afferma l'inclusione della teologia nella metafisica attraverso l'*aptitudo*, Salas presuppone un significato di *realtà* dell'ente nel senso (sembrerebbe) solo partecipale e non nominale, o almeno includendo l'esistenza effettiva degli enti come l'oggetto proprio dell'indagine suareziana¹⁰⁰. Detto in altri termini ci troviamo di fronte a una metafisica dei contenuti oggettivi e non dei concetti formali oggettivi degli enti con la conseguenza di: a) spiegare il rapporto tra la molteplicità degli enti realmente esistenti e l'unità di significazione nell'essere con il ricorso all'unità del rapporto tra la natura umana di Cristo e la sua essenza divina; b) presentare Suárez come un'esistenzialista e non, come per esempio secondo Gilson, come un'essenzialista.

Presupporre il significato di *realtà* come ciò che si riferisce solo a enti esistenti, resta tuttavia un momento "problematico" nelle analisi di Salas, così come resta da capire su quali principi e cause il concetto di ente in quanto ente dev'essere non solo collocato, ma anche dimostrato per essere l'oggetto adeguato della metafisica e porsi, secondo quest'interpretazione, al servizio della teologia. Accenniamo al solo fatto che sia necessario allargare il campo d'indagine dalla cristologia alla dottrina trinitaria, luogo da cui non solo dipende la stessa cristologia, ma deriva il significato attribuito alle relazioni intratrinitarie. I termini «principio» e «causa» sono infatti utilizzati come criteri di spiegazione e dimostrazione del tipo di rapporto che intercorre tra le realtà divine e hanno pertanto dei risvolti metafisici per il significato che Suárez gli attribuisce. Da quanto detto, è evidente la varietà delle tesi che ruotano intorno all'universo suareziano con l'emergere di nuove linee interpretative che toccano molto più da vicino il ruolo della teologia e della spiritualità ignaziana all'interno delle dottrine più importanti delle *Disputationes metaphysicae*, quelle cioè in cui Suárez sceglie di adottare l'ente nel suo senso nominale quale significazione propria e adeguata dell'ente in quanto ente, ovvero quella di assegnare ai principi primi dell'intelletto il compito di dimostrare

⁹⁹ «Exacta hujus dubii expositio pendet ex tribus metaphysicis quæstionibus. [...] Prima quaestio est, quomodo in rebus creatis existentia dislinguatur ab essentia. [...] Secunda quaestio, quæ supponitur, est, in personis creatis quid addat suppositum supra naturam creatam. [...] Tertia quaestio est, quomodo subsistentia creata distinguatur ab existentia ipsius naturæ substantialis, ut sic.» Cfr. F. SUÁREZ, *De Incarnatione*, 8. 4. 3 (ed. Vivès, vol. 17, p. 361).

¹⁰⁰ «For Suárez, the point of departure for his metaphysics is the determination that metaphysics is concerned with being insofar as it is real being (*ens inquantum ens reale*). Included within the scope of real being is not only the divine being and immaterial substances, but all substances and accidents, excluding only beings reason (*entia rationis*)». Cfr. *Ibidem*, p. 27.

la verità e validità delle proposizioni metafisiche. Ciononostante, pur essendo comune l'impostazione generale del ruolo attribuito alla teologia per il delinearci della metafisica suareziana, anche il dibattito intorno all'ipotesi teologica delle *Disputazioni* presenta alcune differenze riguardo al modo di interpretare tali dottrine. Elenchiamo i punti che offrono il senso di tale dibattito nelle conclusioni di questo capitolo, offrendo un riepilogo di quelle che sono state le tappe più significative trattate finora.

Consideriamo per esempio quanto lo stesso Gilbert afferma a proposito dello stile adottato da Suárez che abbandona il metodo di commento delle *quaestiones disputatae* per ordinare secondo un metodo dottrinale i differenti argomenti e di come diverso sia il parere di Salas che rintraccia, al contrario, un comune intento tra Tommaso e Suárez nell'esigenza di riordinare, sistematizzando, le questioni teologiche e metafisiche¹⁰¹. O ancora riguardo alla tesi sul valore attribuito all'esistenza virtuale dell'ente riferito da Esposito alla capacità intrinseca dell'ente di attualizzarsi in senso attitudinale o nei termini, suggeriti per esempio da Courtine, di trovare nella pura non contraddittorietà logica il riferimento per assegnare la ragione di ente a ciò che ricade sotto questo nome. Diverse le considerazioni di Gilbert riguardo al significato attribuito all'idea della «presenza reale» dell'ente regolata sui criteri *a priori* della rappresentazione. In maniera più radicale Gilbert pone la rappresentazione a metà strada tra la non contraddittorietà dei concetti e il legame di ciò che viene o può essere pensato come realmente esistente in un senso attitudinale con l'esistenza effettiva.

«La rappresentazione, infatti, esercita il ruolo di una mediazione che filtra e ricompone inevitabilmente nell'intelletto l'oggetto conosciuto o la cosa presente. È ovvio che se io conosco Pietro, la presenza di Pietro in me o nel mio intelletto non è lui stesso, ma la sua rappresentazione. È una presenza certamente immateriale, ma nemmeno solo formale: è una vera rappresentazione di Pietro»¹⁰².

Un altro punto di discussione, o meglio di evidente differenza, riguarda sempre sulla scorta della modernità di Suárez, cioè del suo tentativo secolarizzante, la fondazione della dottrina dell'essere, non tanto sui principi puri dell'intelletto (idea criticata come visto da Pereira), quanto «su un'istanza divina anonima e neutra, proprio perché non più pensabile in senso rigorosamente analogico, ma ultimamente univoco»¹⁰³. La componente divina qui accennata si riferisce alle analisi sulla questione dell'analogia trattate da Jean-Luc Marion a proposito dei rapporti tra la dottrina delle verità eterne di Cartesio e il modo di intendere l'unicità del concetto

¹⁰¹ Cfr. P. GILBERT, *Francisco Suárez: una metafisica per la modernità*, cit., p. XXXIII e nota n. 52.

¹⁰² Cfr. P. GILBERT, *Francisco Suárez: una metafisica per la modernità*, cit., p. 24.

¹⁰³ C. ESPOSITO, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, cit., p. 772.

formale e oggettivo di ente in Suárez a partire e in relazione con la suddivisione dell'ente in «infinito» e «finito»¹⁰⁴. Laddove infatti quest'ultima veniva interpretata da Salas come uno dei luoghi problematici degli studi critici intorno alla metafisica suareziana, poiché ritenuta “indifferente” alla rivelazione biblica del Dio di Abramo, Isacco, e Giacobbe¹⁰⁵ per l'assorbimento della trascendenza divina nel concetto di ente, Marion presuppone tale assorbimento come l'orizzonte proprio della metafisica suareziana. Pur riconosciuta in entrambi i casi, la componente divina è cristologica in Salas, mentre non gioca alcun ruolo epistemologicamente preminente secondo Marion. Tale differenza ci permette di soffermare la nostra attenzione su due questioni che riprenderemo per verificare se possono essere spiegate alla luce di un orizzonte trinitario, o ancor più essere uno degli aspetti che legittima, assieme alla dottrina della causalità metafisica, l'ipotesi di un'ontologia trinitaria.

La prima si basa sulla preoccupazione di Suárez di salvaguardare la denominazione della creatura a partire dal proprio essere¹⁰⁶, quindi di affermare l'indipendenza e identità della creatura con se stessa e non, per esempio, di avere un rapporto di partecipazione con Dio. La seconda riguarda invece la preoccupazione di stabilire il criterio che differenzia Dio dagli altri enti, vale a dire porre il problema di come entrambi ricadano o partecipino della comune ragione di ente, conservando la trascendenza di Dio rispetto alle creature¹⁰⁷. Suárez risolve entrambe le questioni andando oltre la soluzione tomista di assegnare il significato di ente in senso analogico, vale a dire riconoscendo in Dio tutte le perfezioni “mancanti” nella creatura, a meno di non intendere il possesso delle perfezioni da parte delle creature in analogia (appunto) con il creatore¹⁰⁸. In effetti, la denominazione univoca di essere tra Dio e le creature, esclusa da quest'orizzonte, diviene possibile solo attraverso il ricorso a due nozioni di ente, l'una specifica, come quella di Dio, e l'altra quasi generica, come quella comune a Dio e alle creature, e quindi attraverso il ricorso all'una o all'altra, per riferirsi a seconda dei casi a Dio e alla creatura o al loro comune (e univoco) riferimento alla ragione astratta di ente¹⁰⁹. Nonostante tali questioni

¹⁰⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), Puf, Parigi 2009³.

¹⁰⁵ Cfr. nota n. 36.

¹⁰⁶ Cfr. F. SUÁREZ, DM XXVIII.3.4, pp. 13–14.

¹⁰⁷ Cfr. F. SUÁREZ, DM XXVIII.3.10, p. 16.

¹⁰⁸ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 13, art. 5 e 6, ed. Marietti, pp. 67–69; *Summa contra Gentiles*, I, cap. 34, ed. C. Pera et P. Caramello, t. I: introductio; t. II–III: textus, Marietti, Taurini–Romae 1961–1967, pp. 45–46. Sull'analogia in Tommaso: P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, cit., pp. 53–61.

¹⁰⁹ Cfr. F. SUÁREZ, DM XXVIII.3.21, pp. 20–21.

conservino in Salas un intento analogico¹¹⁰ o debbano essere lette in Marion in direzione dell'univocità (a seconda che si intenda l'ente un puro nome o come fondato nella realtà effettiva), il problema di Suárez riguarda più in generale la relazione di ciò che è comune tra Dio e le creature. In questo modo, Suárez è più vicino alle tesi di Tommaso di quanto invece non lo sia stato un interprete come il Gaetano (1469–1534), che aveva escluso l'analogia di attribuzione per il carattere estrinseco di alcune proprietà come il bene e l'essere, predicate propriamente e primariamente di Dio e solo secondariamente ed estrinsecamente della creatura, abbandonando, in favore dell'analogia di proporzionalità, la tesi tomista dell'intrinseca coappartenenza tra Dio e le creature¹¹¹. Se tutto quanto visto finora significa in Suárez salvaguardare l'essere proprio della creatura “indipendentemente” dal legame creaturale con Dio¹¹², resta una questione che cercheremo di affrontare più avanti, segnalando che in un'ottica che privilegia l'influenza teologica, risulta più importante comprendere il modo di intendere Dio in metafisica rispetto all'idea della autonomizzazione degli enti e delle creature in un senso moderno e secolarizzato, poiché è dal modo di intendere di Dio che scaturisce, come conseguenza, il modo di intendere il senso di tale autonomizzazione.

A destare interesse è, in questo senso, la corretta interpretazione della ricezione della metafisica suareziana utile ai fini di una comprensione degli scopi per cui tale opera veniva utilizzata e del giudizio riservato a Suárez dai suoi contemporanei. A partire da questi ultimi, il caso più eclatante riconosciuto da tutti i biografi fu quello del papa Paolo V che definì Suárez con l'appellativo di *Doctor eximius et pius* così come quello di altri che come Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), secondo per importanza solo a Suárez e a Fonseca¹¹³, lo definirono «una luce non solo della Compagnia di Gesù e della Spagna, ma di tutta la Chiesa»¹¹⁴. Il giudizio positivo della maggior parte dei cattolici (con le dovute eccezioni dei domenicani)¹¹⁵,

¹¹⁰ Cfr. VICTOR M. SALAS, *Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being*, in Victor M. Salas–Robert Fastiggi (a cura di), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2015, pp. 336–362; a questo proposito si veda anche: J. P. DOYLE, *Suárez on the Analogy of Being*, «The Modern Schoolman», 46 (1968–69), pp. 219–349, 323–341.

¹¹¹ TOMMASO DE VIO (GAETANO), *De nominum analogia*, negli *Scripta philosophica*, assieme al *De conceptu entis* (1509), ed. N. Zammit e H. Hering, Angelicum, Roma 1952, II, pp. 10–11 e III, pp. 27–29. Sull'analogia in Tommaso de Vio: F. RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio "Gaetano"*, Vita e Pensiero, Milano 1995, Si veda anche: P. PORRO, *Appendice I. Il Commento del Gaetano al De ente et essentia*, in *L'ente e l'essenza*, trad. it. con testo latino a fronte a cura di P. Porro: Bompiani, Milano 2002, pp. 159–215.

¹¹² Cfr. C. ESPOSITO, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, cit., p. 778.

¹¹³ Cfr. J. PEREIRA, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, p. 188.

¹¹⁴ «Qua in re complures sunt authorum sententiae, quas graviter & erudite proponit partimque refellit P. Francisc. Suarez clarissimum non solum Societatis & Hispaniae lumen, sed etiam Ecclesiae totius...». Cfr. VICTOR M. SALAS, *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, cit., p. 29.

¹¹⁵ Ricordiamo il caso delle dispute sulla assoluzione a distanza sostenuta da Suárez che suscitò le reazioni dei domenicani fino all'intervento papale, così come la famosa controversia *De auxiliis* che vide l'impegno di Suárez nel cercare una soluzione di sintesi tra domenicani e gesuiti sul rapporto tra gli aiuti divini e le azioni umane, segno

va di pari passo con un caso ancora più eclatante. La ricezione della metafisica suareziana in ambito protestante offre infatti una prova ancora più valida per comprendere come la metafisica stessa di Suárez rappresentò la sola disciplina in grado di contrastare le derive secolarizzanti delle metafisiche calviniste, segno della matrice teologica che la caratterizzava. Ad avere successo fu l'intero progetto suareziano, specie nelle sue scelte preliminari, e non alcune sue singole dottrine o argomentazioni.

Le *Disputazioni metafisiche* approdaron in Germania sulla spinta degli ideali della Compagnia di Gesù protesa nel dare, come scrive Lamanna, un:

«nuovo slancio (missionario, educativo e culturale) alla cattolicità., a fronte dell'“emorragia” determinata dalla Riforma di Lutero e dal diffondersi dei vari movimenti riformatori: basti riferirsi in proposito alla denominazione che prese il Collegio gesuita di Dillingen, definito simbolicamente cittadella della contro-offensiva cattolica. (Leinsle, 1999, p. 666)»¹¹⁶.

La ristampa presso l'editore Mylius di Mainz del 1600 (quando Suárez era ancora in vita), fu paradossalmente quella che, oltre a permettere la circolazione delle *Disputazioni* nei Collegi gesuiti in Germania, ebbe maggior successo proprio tra i luterani. La metafisica suareziana, maturata all'interno di quella che fu poi l'unica vera e principale attività di docenza di Suárez, vale a dire quella, già ribadita, dell'insegnamento di teologia scolastica¹¹⁷, arrivò come lo strumento più utile all'interno dei dibattiti tra i luterani di fine Cinquecento. Questi ultimi spinti dalla necessità di tornare allo studio della metafisica per servire e interpretare correttamente le Sacre Scritture, segnarono una rottura nei confronti dell'interdetto di Lutero di non ricorrere allo studio della metafisica.

«Un esempio su tutti a questo riguardo – scrive Lamanna – fu quello di Matija Vlačić (Flacius Illyricus), il quale da luterano “radicale” giunse a sostenere che il peccato originale non fosse un accidente, ma inerisse alla sostanza stessa dell'uomo. Affermando questo, si attribuivano il peccato e il male direttamente a Dio, perché solo a Dio spetta di creare quella sostanza irriducibile che è l'anima umana. [...] Simili conclusioni generavano inevitabili contraccolpi rispetto all'immagine del Dio cristiano e ai predicati di bontà e misericordia divine che la Bibbia ci tramanda»¹¹⁸.

delle frequenti tensioni tra i due ordini. Su questi temi si veda: C. ESPOSITO, *Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà*, «Anuario Filosófico», 47/1 (2014), pp. 119–148. I problemi non mancarono anche all'arrivo di Suárez a Coimbra malvisto dai colleghi domenicani della facoltà di Teologia. Cfr. M. BRANDÃO, *A Livraria do P.e Francisco Suárez*, Separata de Bilios, Coimbra 1927.

¹¹⁶ Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, cit., p. 177.

¹¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 178.

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 181.

La metafisica di Suárez appariva dunque come un trattato di metafisica, ma, e in questo caso come sostenuto da Salas, in quanto *ancilla theologiae*, permettendo per esempio al luterano Scheibler di guadagnarsi l'appellativo di "Suárez protestante" per la vicinanza alle tesi del teologo granadino. Tuttavia, questo modo di intendere la metafisica non deve far pensare che quest'ultima perda, a motivo della sua ricezione, il carattere fondazionale nei confronti della teologia, ma che, al contrario, questo ruolo debba essere inserito nelle intenzioni pedagogiche, cioè di disciplinamento dello studio della metafisica e della teologia scolastica, all'interno dei programmi di insegnamento della Compagnia di Gesù. Condivisa non solo dalle analisi di Lamanna, ma presente anche in Gilbert e Casalini, la metafisica cambia l'ordinamento stesso delle questioni trattate alla luce di un'esigenza dettata dalla pratica teologica e non dalle forme proprie, come suggerito da Heidegger, della tradizione moderna, a meno di non intenderle come strettamente connesse tra loro¹¹⁹. Suárez riprende la distinzione tra «metodo di acquisizione» e «ordine» nella trattazione di ciò che viene conosciuto con la conseguenza di ridimensionare la presunta modernità e originalità della scelta stilistica sistematizzatrice di Suárez¹²⁰. E se questo vale per le intenzioni sottese all'intero progetto metafisico suareziano, altri luoghi come la dottrina dell'essenza reale, documentano uno sbilanciamento permanente verso una metafisica ancorata nell'idea di un mondo creato da Dio, ovvero di un mondo degli enti reali e non solo degli enti possibili. Da tale prospettiva derivano due conseguenze: la prima legata al modo di intendere l'ente nel suo senso nominale, vale a dire alla possibilità che esso sia pensabile in quanto riferito a ciò che esiste nella realtà extramentale, come Dio e le creature, e la seconda legata al modo di concepire il rapporto tra Suárez e la *Schulmetaphysik*, ovvero il riconoscimento da parte di Wolff dell'influenza di Suárez presente nel proprio sistema ontologico-razionalista. I dibattiti tra calvinisti e luterani mostrano in che misura tale riconoscimento sia tutt'altro che lineare proprio per la scelta metafisica di restringere, e non di allargare, come avrebbero voluto i calvinisti, il campo di indagine della metafisica al concetto di ente in quanto ente e non all'intelligibile, concetto più esteso e più inclusivo di quello suareziano di ente. Contrariamente alla tesi di Courtine sugli sviluppi in senso noetico delle *Disputazioni*, Lamanna scrive:

«L'orientamento segnato dall'ontologia di Lorhard era dunque molto distante da quanto Suárez aveva stabilito nelle sue *Disputazioni metafisiche*. Non solo Scheibler, ma anche altri luterani come

¹¹⁹ A quest'ultimo proposito si veda: C. ESPOSITO, *Francisco Suárez o del debito teologico dell'ontologia moderna*, «I quaderni di Heliopolis», 1, 2019, pp. 65–82.

¹²⁰ In questo caso Lamanna fa riferimento alla distinzione tra *methodus* e *ordo* già presente in Giacomo Zabarella (1533–1589). Cfr. *Ibidem*, p. 184.

Fink, Martini ed Ebel usarono la metafisica di Suárez per contrastare, in senso realista, quella che ritenevano la “deriva” noetica dei primi ontologi calvinisti. [...] La metafisica di Suárez era dunque solo una delle possibili vie che la *Schulmetaphysik* poteva intraprendere, non l’unica e neppure la prevalente: è questo quello che emerge dallo studio della ricezione che le *Disputazioni metafisiche* ebbero nei primi anni della loro diffusione, soprattutto negli ambienti protestanti»¹²¹.

¹²¹ Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, cit., p. 197.

II CAPITOLO

IL CONTESTO STORICO – PROBLEMATICO DELLA DOTTRINA DEI PRINCIPI DI FRANCISCO SUÁREZ

§1. ALCUNI RIFERIMENTI AL DIBATTITO TEOLOGICO – TRINITARIO

In questo capitolo presentiamo i momenti più significativi della riflessione teologica sul principio prendendo le mosse da autori e problemi menzionati da Suárez nel corso delle discussioni teologiche e metafisiche intorno a questo lemma. Ci avviciniamo allo studio di queste questioni scegliendo di adottare un approccio incentrato non sulle soluzioni teologico–dogmatiche offerte in risposta all’esigenza di definire il dogma della Trinità, ma su quelle che hanno tratto la loro ispirazione dalla struttura filosofica che è alla base. In altri termini, ci baseremo sui principali tentativi che, a partire dalle discussioni nelle prime comunità cristiane fino alle formulazioni più sistematiche dell’età patristica, caratterizzarono il dibattito intorno alla questione trinitaria, senza mai perdere di vista le ripercussioni che essi hanno avuto sui passaggi nodali delle dottrine suaziane sui principi. In questo senso, se le Disputazioni suareziane sono spiegabili come il tentativo di compiere «tramite un discorso e un ragionamento umano»¹²² la teologia divina e soprannaturale, autori come Agostino, e non solo, più volte ripresi da Suárez, offrono la testimonianza di quanto sia pertinente il riferimento alla tradizione scolastica precedente e di conseguenza alla ripresa delle spiegazioni razionali rispetto al mistero professato dalla regola *fidei*¹²³. Il riferimento alla tradizione scolastica non deve tuttavia intendersi come un appiattimento della metafisica di Suárez al suo passato più o meno recente, quanto un’esigenza di collocare quest’ultimo all’interno del contesto più proprio all’interno del quale scorgere comunque l’originalità e gli scopi principali. Lo conferma per esempio il fatto che anche nella scelta del titolo, Suárez abbia ben presente le discussioni intorno alla divisione tipica dei manuali di teologia scolastica sull’unità di Dio (*De Deo Uno*) e la Trinità (*De Deo Trino*). Suárez formula a tal proposito una sintesi assegnando al suo trattato sulla Trinità il titolo di *De Deo, Uno et Trino*, unendo le due diverse concezioni occidentale–agostiniana e greca della tradizione a lui precedente. Per l’analisi delle principali questioni che affrontiamo in questo capitolo, risulta infatti evidente quanto ed in che modo gli sforzi intellettuali della

¹²² Cfr. F. SUÁREZ, *Proemio*, cit., p. 59.

¹²³ Cfr. F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, cit., p. 158.

tradizione patristica e scolastica, condizionati molte volte dalle correnti filosofiche contemporanee, siano stati determinanti non solo per la formulazione dogmatica della dottrina trinitaria, ma soprattutto per la costituzione del dogma trinitario a partire dai suoi (possibili) fondamenti razionali. Ragione che ci spinge a comprendere più facilmente quale sia stato il contesto di gestazione e di sviluppo delle Disputazioni metafisiche di Suárez in quella che è stata definita come un'età barocca. Giungeremo così alla conclusione che il tentativo di spiegazione del contesto teologico e non solo filosofico delle Disputazioni metafisiche rappresenta per la stessa metafisica suareziana la linfa per comprenderne la sua costituzione e i suoi obiettivi.

Da questo punto di vista appaiono illuminanti alcuni esempi deducibili dai primissimi secoli dell'età cristiana con la nascita delle eresie fino alle formulazioni più sistematiche dell'età patristica e medievale. Come Suárez non manca di precisare, appare evidente che l'atteggiamento di non credenza nel mistero trinitario professato dagli eretici rappresenta una conseguenza di quanto a livello della pura ragione si pretende di spiegare, poiché tale non credenza trova il proprio punto di forza in argomenti razionali proposti come contrari all'assunzione dogmatica della Trinità. In questo primo paragrafo, segnaleremo pertanto quei momenti nei quali è possibile mostrare da un lato le reali possibilità di concordanza tra la fede e la ragione e dall'altro l'affermarsi della nozione filosofica di principio come base per spiegare i rapporti trinitari. Le precisazioni metodologiche di Agostino, come accennato, rappresentano un riferimento imprescindibile per comprendere il contesto teologico di riferimento per Suárez che in analogia a quest'ultimo pone la fede come condizione di possibilità dell'indagine razionale e la ragione come momento di verifica di ciò che la fede insegna. Così come la tesi di Ario e il dibattito tra i Padri conciliari greci e latini posti a confronto con due passaggi della dottrina suareziana del principio e del rapporto tra la ragione e la rivelazione sviluppano più approfonditamente tale rapporto. A ciò vanno aggiunti inoltre due criteri utilizzati per trattare la questione trinitaria, comuni agli autori che tratteremo, e a due interrogativi che aiutano a comprendere quanto l'esigenza di salvaguardare alcune istanze teologiche abbia determinato la ricerca di strumenti concettuali, al punto da modificare, come vedremo, il significato stesso delle nozioni filosofiche utilizzate, in primis quella di principio, oggetto del presente lavoro. Se infatti per i monarchiani l'ordine cronologico è il solo che spiega la distinzione tra le persone divine, per Suárez è l'ordine di generazione che assolve a questo compito che nel caso specifico della distinzione tra le persone divine si presenterà, come vedremo, nei termini di una discussione circa i rapporti tra le nozioni di causa e di principio prese in prestito dalla metafisica. Questo come gli altri esempi, facilitano dunque l'emergere di interrogativi che

chiamano in causa un'indagine che da dogmatica cede il posto a discussioni di natura razionale, come quella, inaugurata da Ario, di interpretare il rapporto tra il principio primo di tutte le cose e le cose stesse come un rapporto assolutamente non necessario. A partire da questa conclusione nelle Disputazioni metafisiche, la scelta da parte di Suárez di attribuire alla causalità la capacità invece di comunicare l'essere (e non solo di fondarlo, come sostenuto da Ario) consente di capire come la dottrina della causalità suareziana trae ispirazione da una matrice, non solo metafisica, ma teologica e antiariana, se messa a confronto con quest'ultima. Il confronto tra la tesi di Ario e quella di Suárez non deve in questo caso apparire inopportuna se è Suárez stesso a fare riferimento alla dottrina ariana nel trattato *Su Dio*, che analizzeremo il seguito¹²⁴. Inoltre, la tesi di Suárez, di esprimere tale comunicazione e comunione d'essere nei termini di una causalità riassunta nell'idea di principio, conferma l'intreccio tra la teologia trinitaria fondata sui rapporti di generazione tra principi e la metafisica fondata sull'idea degli enti creati a partire da una causa. Come anticipato, accenniamo qui al fatto che Suárez formuli (per la prima volta nel corso di tutta l'età scolastica) una definizione della causa come «principio che influisce di per sé l'essere in altro»¹²⁵, identificando il principio con la causa e scartando la tesi della separazione del principio, inteso come fondamento, da tutto ciò che da esso proviene, ovvero l'esistenza degli enti. In questo contesto, vediamo inoltre in quale modo e determinando quali soluzioni, l'esigenza di una ricerca razionale del dogma trinitario abbia guidato le intenzioni di Suárez nel *De Deo, Uno et Trino*, completando il quadro delle soluzioni raggiunte in materia di rapporti tra la fede e la ragione offerti anche dallo stesso Agostino¹²⁶.

«Con la *scientia*, infatti, – scrive Cipriani – si ricerca ciò che si deve credere (*quid credendum sit*) sul fondamento della Scrittura, allo scopo di insegnare rettamente la fede trinitaria della Chiesa e difenderla da tutti i possibili errori; con la *sapientia*, invece, si cerca di giungere con la ragione, per quanto è possibile, alla conoscenza intellettuale di ciò che si è conosciuto intorno alla Trinità di Dio per mezzo della fede. *Scientia* e *sapientia*, quindi, corrispondono ai due momenti del cosiddetto circolo ermeneutico, che S. Agostino ha messo a fondamento di tutta la sua riflessione [...]»¹²⁷.

¹²⁴ Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mysteriorum* (1607), *Opera omnia*, ed. Vivès, vol. 1, I, XII, § 6, p. 571. D'ora in avanti citeremo il trattato suareziano indicando il libro di riferimento, seguito dal numero del capitolo e del paragrafo.

¹²⁵ «Tertia definitio est quam potissime afferunt aliqui moderni: *Causa est id a quo aliquid per se pendet. Quae quidem, quod ad rem spectat, mihi probatur; libentius tamen eam sic describerem: Causa est principium per se influens esse in aliud*». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.4, p. 384.

¹²⁶ Cfr. nota n. 59.

¹²⁷ Cfr. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino, Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015, p. 146.

Accenniamo qui alla seconda questione nell'ambito delle discussioni riguardo alla possibilità della ragione umana di conoscere il mistero trinitario senza ausilio della grazia divina. Suárez dopo aver elencato gli argomenti a favore della concordanza tra il dogma trinitario e la ragione naturale, termina l'ultimo capitolo del Libro I introducendo la figura dell'eretico. Egli utilizza quest'esempio per mostrare la ragionevolezza della concordanza della fede con la ragione anche in chi, pur contestando il dogma trinitario, deve credere alla sua esistenza, cioè dargli il proprio assenso. Ragion per cui, proprio in una figura come l'eretico che non aderisce al contenuto trasmesso per fede, si mostra l'universalità del dogma trinitario, il quale non per fede, ma per ragione viene ammesso. Nel caso contrario, infatti, l'eretico non avrebbe potuto contestare il dogma se non lo avesse preventivamente accettato mediante la sua ragione. Scrive Suárez:

«Questo è evidente nell'uomo eretico, che non crede in niente per una vera fede infusa, e ciononostante acconsente a questo mistero: da cui risulta evidente che quell'assenso non è di fede divina, ma di [fede] umana, e conseguentemente acquisito, e naturale»¹²⁸.

La negazione della rivelazione trinitaria di Dio e del ruolo autonomo delle singole persone divine nella storia della salvezza sono i due nuclei intorno ai quali si organizzano le tesi principali degli eretici. Trattandosi di argomenti formulati su basi razionali, elenchiamo le premesse dalle quali prendono avvio le formulazioni dottrinali degli eretici. I monarchiani basano il centro della loro dottrina su due principi fondamentali: il primo, l'indissolubile unità di Dio; il secondo, l'origine terrena di Gesù. Entrambi mostrano come dall'assunzione dell'unità e semplicità di Dio non può scaturire una molteplicità di persone dotate della sua stessa essenza, essendo unica, con la conseguenza che di Cristo si deve riconoscere il carattere umano della sua natura, dotata di una forza, ma non di una vera e propria essenza divina. Così come dal secondo principio della origine terrena di Gesù, essi concludono che egli non discese dal cielo, ma avesse, appunto perché terreno, una natura umana e non divina da non confondere, proprio per la sua origine, con quella di Dio. Il dibattito sulla sussistenza propria del Figlio che seguì alle critiche mosse da questa prima corrente eretica, conferma l'importanza di questi movimenti come pure l'affermarsi di argomenti non più basati unicamente, per parte cattolica, su astratti richiami apologetici o condanne teologiche *tout court*. Il modo di giustificare infatti

¹²⁸ «Est hoc manifestum in homine haeretico, qui nihil credit vera fide infusa, et nihilominus huic mysterio assentitur: ex quo evidente constat, illum assensum non esse fidei divinae, sed humanae, ac proinde acquisitum, ac naturalem». Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, I, XII, § 7, p. 572.

l'origine e la sussistenza divina del Figlio di fronte all'opinione della unicità di Dio, è il compito che i teologi del III e IV secolo si trovano ad affrontare. Come corollario alla questione sulla natura divina e sussistente della seconda persona della Trinità, i monarchiani sollevano inoltre il problema della definizione del rapporto tra Padre e Figlio. Nella versione modalista del monarchianismo tale problema finisce per risolversi in una perfetta identificazione, e quindi in una negazione dell'autonomia, tra le prime due persone della Trinità. Secondo la dottrina modalista, riportata dalla testimonianza di Ippolito:

«Il Padre e il cosiddetto Figlio sarebbero la stessa e identica Persona, non un'altra Persona da una Persona diversa, bensì Lui stesso da se stesso, chiamato però Padre e rispettivamente Figlio a seconda dell'ordine cronologico»¹²⁹.

L'indissolubile unità di Dio porta dunque con sé il problema di definire il rapporto tra i diversi modi di essere di Dio, da qui il termine modalismo, vale a dire dell'essere–Padre, dell'essere–Figlio e dell'essere–Spirito santo nell'unica e sola sostanza divina. Se Dio è uno, come può avere una molteplicità di essenze? La Trinità ritenuta dai monarchiani nel suo sviluppo diacronico e non sincronico, poiché Dio agisce come Padre prima della incarnazione e una volta incarnato diviene Figlio e infine agisce come Spirito una volta asceso al cielo, rappresenta il luogo in cui si affacciano le questioni caratteristiche di tutti i secoli successivi, giungendo fino a Suárez. In particolare, quelle riguardo la natura di Dio, il significato della incarnazione e il conseguente rapporto tra questo evento e il mondo creato. In questo senso, la tesi dei monarchiani sull'unicità di Dio appare come una risposta data al problema di stabilire il significato storico–metafisico dell'incarnazione, anche se l'incarnazione è ritenuta dai monarchiani ininfluenza per la comprensione della vera natura di Dio, assolutamente unica e non divisibile in più sostanze. Le obiezioni mosse da Tertulliano e Origene ai monarchiani mettono in luce da un lato la centralità dell'evento storico della incarnazione per il definirsi dogmatico della Trinità e dall'altro permettono il recupero di due aspetti: il contenuto della stessa rivelazione storica del Figlio nei confronti del Padre e il significato di salvezza rappresentato da questo evento e del come debba essere interpretato (e non solo creduto)¹³⁰. In questo primo momento, la pretesa su basi logico–razionali degli eretici monarchiani fa dunque

¹²⁹ Cfr. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Hippolyt WW3, pp. 244s.

¹³⁰ «Imponendo in tal modo la questione – scrive Courth –, Origene ha dato prova di una notevole capacità di comprensione delle caratteristiche della storia della salvezza che è tale non solo se avviene, in un senso generico, per opera di Dio, ma più precisamente solo se è al contempo storia dello stesso Dio uno e trino». Cfr. *Ibidem*, p. 164.

i conti con la storicità dell'evento dell'incarnazione dando prova degli sforzi intellettuali intorno alla questione della Trinità vista come una sfida per la ragione e quindi per il consolidarsi della fede battesimale secondo una prospettiva che riteniamo cambi il modo di approcciare tale questione.

A tal proposito, la gnosi e l'arianesimo contribuiscono ad arricchire e consolidare il dibattito sul rapporto tra il Dio-Trinità e il mondo creato che rappresenta il terzo aspetto caratteristico delle discussioni sulla Trinità. La relazione, infatti, tra la rivelazione trinitaria e l'essere stesso del mondo implica un ripensamento del significato di ciò che esiste alla luce dell'evento storico dell'incarnazione e della pretesa di salvezza e redenzione universale che la Trinità dichiara di avere nei confronti di tutto il creato¹³¹. Definire le caratteristiche della relazione tra la Trinità e il mondo creato, è il compito che gli gnostici e gli ariani consegnano nelle mani dei Padri della Chiesa e dei teologi della scolastica costringendo alla ripresa di strumenti concettuali utili a preservare l'integrità dell'annuncio cristiano, come la categoria di sostanza e di relazione di Aristotele (altro aspetto che nel presente lavoro conferma l'approccio filosofico scelto per la ricostruzione del dogma trinitario). A questo riguardo, appaiono interessanti le critiche di Ario verso tutte le eresie trinitarie a lui precedenti, inclusa quella gnostica, da cui pure riprende la tesi fondamentale della disgiunzione tra il Dio–Uno inteso come assolutamente trascendente e l'immanenza che caratterizza la molteplicità delle cose esistenti. Ario non riconosce al Figlio gli attributi dell'eternità e della non generazione, e ancora più grave per i teologi cattolici non riconosce l'attributo dell'essere, ma condivide a pieno la tesi dei monarchiani circa la separazione tra il principio primo ingenerato rappresentato dal Padre e tutto quanto viene da e dopo di Lui. Nel caso di Ario però, la separazione si verifica su livelli ontologici differenti, poiché se il Figlio è distinto dal Padre (in quanto creato) e il Padre è distinto dal Figlio (in quanto creatore), Dio che racchiude in sé tutto si pone al di sopra di ogni cosa non rappresentando una specifica modalità d'essere, appunto come Padre, come avrebbero voluto i monarchiani. Ario sposa la convinzione della unicità ontologica di Dio e della esistenza di un solo principio divino, dando prova dell'influenza della henologia neoplatonica e in particolare dell'idea di un Dio–Uno in, da e per se stesso e di conseguenza di un principio posto a fondamento di tutto l'essere. Ario pone il problema di definire, all'interno delle questioni trinitarie, il significato del termine principio come ciò che è a fondamento e il

¹³¹ Il creato comprende per questi autori anche il male, ritenuto per esempio dagli gnostici l'origine di una disarmonia interna a Dio stesso. Cfr. *Ibidem*, p. 165.

rapporto con le cose che da esso provengono¹³². Come scrive Courth, contrariamente alla fede battesimale, Ario:

«non ha mai inteso parlare di un reale dono di sé operato da Dio nel corso della storia della salvezza: Dio, nella sua concezione, è ciò che è in se stesso e solo per se stesso, vive solo relativamente a se stesso, e per questo motivo la sua esistenza è irriconoscibile ed ineffabile per chiunque»¹³³.

La necessità di interpretare correttamente le Sacre Scritture e gli effetti positivi provocati dalla professione nella perfetta identità e dignità divina dello Spirito santo, sono infine i due elementi che caratterizzano il movimento dell'ultima delle principali correnti eretiche dei primi secoli dell'età cristiana, vale a dire dei pneumatomachi. Argomentando in senso subordinazionista i rapporti tra le persone divine della Trinità, i pneumatomachi fanno emergere il problema di salvaguardare l'unità ontologica del Padre con il Figlio e di questi ultimi con lo Spirito santo riaprendo il dossier intorno alla definizione e al ruolo assegnato alle singole persone. Quale persona può infatti essere designata attraverso l'attributo della generazione? Che cosa determina la differenza tra i processi di generazione da quelli di creazione? O ancora, come salvaguardare il tipo di rapporto personale del Figlio con lo Spirito santo di fronte alla tesi dei pneumatomachi dell'unica processione dello Spirito da parte del Padre? A partire da questi interrogativi, i problemi ermeneutici provenienti da una corretta interpretazione, e non solo professione, dei contenuti trasmessi dalla Sacra Scrittura, assieme all'esigenza di definirli razionalmente, aprono la strada al lungo dibattito sulla legittimità teologica della processione dello Spirito santo anche attraverso il Figlio, questione divenuta celebre sotto l'appellativo del *filioque*. Quest'ultima, oltre ad essere la questione più citata nelle dispute tra la Chiesa orientale e la Chiesa occidentale a partire dallo scisma del 1054¹³⁴, rappresenta l'ambito in cui rispetto all'esigenza teologica di salvaguardare la perfetta identità della Trinità si intreccia il problema di cercare dei termini in grado di includere e giustificare la natura divina dello Spirito santo nella perfetta identità di sostanza tra le persone divine. In altri termini, se è l'unità nella sostanza delle tre persone divine che deve essere preservata, allora lo Spirito deve procedere non solo dal Padre, ma anche dal Figlio che in questo modo acquisisce pari dignità di rapporto con lo Spirito così come il rapporto che il Padre ha nei confronti dello Spirito. Ritroviamo qui il

¹³² Non è da escludere nell'intento ariano di preservare l'unità e semplicità della natura di Dio, l'influenza del docetismo, eresia che nega la natura umana e corporea del Figlio ritenuta solo apparente rispetto alla vera natura immateriale.

¹³³ F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, cit., p. 168.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 180.

secondo riferimento alle due nozioni di causa e principio che, utilizzate dai Padri conciliari durante i Concili, troviamo anche in Suárez, il quale offre in questo la prova della conoscenza delle questioni teologico-metafisiche più dibattute nella tradizione della Chiesa, rendendo ravvisabile una loro influenza nelle formulazioni sistematiche del suo pensiero. Inoltre, da una prima analisi dei due termini sono distinguibili nelle discussioni sulla Trinità, le tesi teologiche dei Padri greci orientali, sostenitori della causa, e dei Padri latini occidentali, sostenitori, invece, del principio come documentano le dichiarazioni ribadite nel Concilio di Ferrara–Firenze (1438–1439).

«A commento – scrive Courth – dell’insegnamento dei padri secondo cui lo Spirito Santo procede attraverso (*per*) il Figlio, il Concilio aggiunge in seguito che anche il Figlio è per i Greci la causa (*causa*), per i Latini il principio, della sussistenza dello Spirito Santo, al pari del Padre»¹³⁵.

Tali movimenti ereticali vanno così di pari passo con la necessità di riaffermare la centralità dell’evento storico dell’incarnazione rappresentando in diversi casi l’occasione di un approfondimento razionale dei contenuti trasmessi dalla Sacra Scrittura non più confinabili a professioni di rito o di costume religioso. Da questo punto di vista, le precisazioni fatte da Agostino sono emblematiche del modo di intendere il ruolo della ragione e della fede. Riprendendo l’affermazione di Isaia «Se non avrete creduto, non comprenderete»¹³⁶, Agostino pone la fede al principio della ricerca di Dio e l’intelletto come la facoltà in grado di trovarlo, mostrando al contempo l’indissolubile legame tra le due e in modo più sommesso l’impatto positivo della fede per lo sviluppo di un’intelligenza delle questioni teologiche. Alla fede, infatti, occorre ritornare secondo Agostino dopo aver trovato Dio con l’intelletto, come è espresso dalla celebre formula «la fede cerca, l’intelletto trova»¹³⁷. Inoltre, sono questi due momenti del circolo ermeneutico agostiniano che forniscono l’integrità del pensiero teologico al punto che, oltre a caratterizzare la struttura fondamentale del *De Trinitate* comunemente suddivisa in *scientia* e *sapientia*, spiegano indirettamente le ragioni della sua decisività e influenza per le successive generazioni, dai quali risulta imprescindibile il riferimento alle parole del Prologo alla metafisica di Suárez circa il rapporto tra la teologia naturale e la rivelazione.

Ma prima di ritornare a Suárez, ci sembra opportuno soffermarci più approfonditamente

¹³⁵ F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, cit., p. 180.

¹³⁶ AGOSTINO, *La Trinità*, XV, ii, 2, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2012/13, p. 869.

¹³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 869.

sui principali snodi riguardo alla riflessione trinitaria proposti da Agostino d’Ippona (354–430) e, tramite la sua influenza, sulla sintesi fondamentale tentata da Tommaso d’Aquino, dopo la presentazione, come abbiamo visto, delle principali questioni poste dagli eretici. Tommaso integra i diversi filoni interpretativi che si affermarono durante il corso del medioevo, ovvero cerca di «inserire l’eredità del padre della Chiesa in un sistema che lo valorizzasse pienamente»¹³⁸. Tommaso restituisce i connotati originali del pensiero trinitario agostiniano integrando le correnti interpretative che si rifacevano ad Agostino. In particolare, Tommaso eredita le tre diverse concezioni che videro come protagonista la dottrina delle tre età di Gioacchino da Fiore (1130–1202), la conoscenza razionale del Dio–Trinità nell’orizzonte spirituale segnato dalla commozione, dalla meraviglia e dall’amore (specifico caratteristica della scuola francescana sintetizzata nell’opera di Bonaventura da Bagnoregio e Bernardo di Chiaravalle) e infine il recupero dei procedimenti logico–dimostrativi utilizzati per dimostrare razionalmente l’esistenza di Dio, come in Anselmo d’Aosta (1033–1109), Pietro Abelardo (1079–1142) e Gilberto Porretano (1080–1154)¹³⁹. L’operazione di Tommaso di restituzione del pensiero agostiniano e l’integrazione delle interpretazioni precedenti spiega dunque la sua decisività a livello storico–dogmatico considerato l’eco delle sue dottrine nel pensiero di Suárez. È Suárez stesso a fare riferimento a Tommaso attraverso la questione 33, parte prima, della Somma teologica nella sua metafisica. All’interno di questo quadro, Ignazio di Loyola, come è stato definito, insospettabile mistico–trinitario¹⁴⁰ e fondatore della Compagnia di Gesù, rappresenta il punto di riferimento cruciale per la formazione e gli sviluppi teologici offerti dal gesuita Suárez e di conseguenza, come accennato, del suo pensiero metafisico e giuridico. Lo confermano alcuni studi. Come sottolineato da Gilbert per esempio, l’impegno di Suárez nel tradurre in termini legislativi alcune delle regole contenute negli Esercizi Spirituali non può essere sottovalutato, così come non può essere trascurata la ripresa dell’ideale ignaziano compendiato nell’*ad maiorem Dei gloriam* per le dottrine metafisiche¹⁴¹.

«Intendere – scrive Esposito – la metafisica suareziana come una (o addirittura come il prototipo della) metafisica barocca significherebbe anzitutto approfondire la segreta intenzionalità «religiosa», se

¹³⁸ F. COURTH, *Il mistero del Dio Trinità*, cit., p. 203.

¹³⁹ Non potendoci soffermare a lungo sulle singole correnti, di cui sono stati descritti i punti essenziali, rimandiamo al saggio di Courth che, oltre a riassumere queste tre concezioni usando l’appellativo di «storico–soteriologico», «esistenziale–spirituale» e «gnoseologico», offre un quadro più dettagliato delle singole correnti. Cfr. *Ibidem*, p. 203.

¹⁴⁰ Cfr. G. MATEO ROGELIO, *Dios trinidad en la experiencia de Ignacio de Loyola*, «Archivo Teológico Granadino», 75 (2013), pp. 241–260., in part. p. 241.

¹⁴¹ Cfr. P. GILBERT, *Francisco Suárez: una metafisica per la modernità*, in *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, ed. Ottavio De Bertolis/Franco Todescan, Cedam, Padova 2014, p. 39. Si veda anche nota n. 47.

non proprio «gesuitica» che la pervade. E questo non soltanto a motivo della finalità che lo stesso Suárez assegna alla trattazione metafisica, come propedeutica in vista dell'ulteriore svolgimento del discorso teologico, ma soprattutto per la vocazione che sostiene il lavoro del pensiero, e per il compito che lo guida: quello cioè di mostrare, anzi di «rappresentare» la gloria di Dio nell'ordine stesso dell'essere»¹⁴².

A tal proposito, vale la pena rammentare l'importante influenza di Ignazio nell'iniziale formazione filosofica suareziana e, nello specifico, nel legame tra le indicazioni didattico-disciplinari contenute nella *Ratio studiorum* riguardo la collocazione epistemologica degli studi di metafisica e le considerazioni riservate da Suárez a proposito di questa scienza.

«Alla base c'era anzitutto – scrive Lamanna – l'urgenza di condividere lo spirito del tempo e di servire, secondo il proprio carisma, la cristianità ferita e la Chiesa di Roma in quegli anni così drammatici: un profondo motivo di carattere epistemologico emergeva nei dibattiti della Compagnia di Gesù dei primi decenni, coniugando le esigenze legate alla strutturazione dell'Ordine con le istanze che provenivano dal contesto storico-culturale in cui ci si trovava»¹⁴³.

Ma se valgono specifiche ragioni per una ripresa dei singoli interpreti, Agostino per la sistematicità, Tommaso per la sinteticità e Ignazio per l'influenza esercitata nei confronti di Suárez, comune è il riferimento ad alcuni criteri posti alla base del pensiero trinitario, come ricordato all'inizio. In particolare: a) la ripresa dell'insegnamento della Chiesa sul contenuto dogmatico e sul culto della Trinità; b) le testimonianze trasmesse sulla Trinità nella Sacra Scrittura; c) i tentativi di comprensione razionale formulati a partire dalle analogie con il creato. Inoltre, va sottolineato che in nessuno degli snodi principali del cammino di costituzione del dogma trinitario, lo sviluppo di nuove e più approfondite analisi sia avvenuto in contrasto con la tradizione precedente. Emerge dunque che anche le questioni trinitarie affrontate da Suárez sono da inquadrare, come vedremo, in questo spirito di continuità con gli autori e gli insegnamenti della tradizione scolastica, e non come suggerito da una parte della critica in discontinuità soprattutto con le tesi di Tommaso d'Aquino¹⁴⁴. Come giustificare altrimenti il

¹⁴² C. ESPOSITO, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, cit., p. 811.

¹⁴³ Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, cit., p. 179. Idea espressa in modo più specifico da Forlivesi quando a proposito delle *Disputazioni metafisiche* conclude che: «This text manifests the intention of Suárez to develop an essentially philosophical discourse (except for possible theological-supernatural digressions) in that place, but also echoes the division of tasks assigned by the Ratio of 1591-1592 to the professors of the different disciplines taught within the Jesuit curriculum of studies». Cfr. M. FORLIVESI, *Francisco Suárez and the 'rationes studiorum' of the Society of Jesus*, in *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, cit., p. 89.

¹⁴⁴ Si vedano in particolare le tesi di Heidegger, Gilson e Courtine presentate nel primo capitolo.

ruolo di Suárez nelle vesti di teologo di punta della Controriforma cattolica, se in lui vi è discontinuità con la tradizione scolastica precedente? Segnaliamo in maniera esemplificativa che un primo motivo di avvicinamento tra Suárez e un autore “tradizionale” come Agostino è dettato dal tentativo di sistematicità presente in entrambi gli autori e rintracciabile, riprendendo la tesi di Salas, anche nella *Summa theologiae* di Tommaso. Parlando di sistematicità, Agostino organizza la struttura del *De Trinitate* in quindici libri con l’obiettivo di includere in modo organico e sistematico i tre aspetti posti alla base della dottrina trinitaria, offrendo un trattato che, in analogia a quanto avverrà con Tommaso e Suárez, diviene un punto di riferimento per le successive generazioni di interpreti nei rispettivi ambiti della teologia trinitaria o della metafisica¹⁴⁵.

In termini analoghi, Christian Wolff definisce Suárez colui «che tra gli scolastici risulta aver meditato più a fondo le cose metafisiche»¹⁴⁶. Suárez si avvicina dunque alla tradizione patristica e scolastica offrendo un motivo in più per accostare la sua figura alla tradizione precedente e non immediatamente e primariamente a quella dell’età moderna. Il modo di procedere delle analisi sulla Trinità si polarizza dunque su due punti concettuali fondamentali che racchiudono al proprio interno le principali differenze tra gli autori. Ciò sta a significare che rispetto al modo comune di intendere sotto l’etichetta di personalismo orientale (la teologia greca) ed essenzialismo occidentale (la teologia latina)¹⁴⁷, la posta in gioco sta nel capire come mantener fede alla distinzione delle persone divine che «operano sì nel mondo in modo inseparabile, ma anche in maniera distinta e nel rispetto delle proprietà personali»¹⁴⁸. È opportuno tuttavia ravvisare che la distinzione classica tra i padri Greci e i latini nella considerazione dei rapporti intra trinitari trova in Niccolò Cusano un punto di frattura. Egli, infatti, arriva a considerare la rappresentazione dinamica della Trinità dei teologici greci e quella statica di quelli latini dal punto di vista di un movimento che va «dallo stesso passando attraverso lo stesso»¹⁴⁹. Per questa ragione Cusano paragona Dio ad una fonte, ad un fiume e

¹⁴⁵ Come ha ricordato Cipriani riprendendo il giudizio di Pierre Hadot, Agostino: «Cercando nella struttura della potenza intellettuale dell’anima, l’immagine della Trinità, [...] ha anche rivelato in qualche modo a tutto il pensiero occidentale una interiorità spirituale che un Descartes o un Husserl cercheranno di ritrovare pensando a Sant’Agostino. Il *De Trinitate* è dunque un momento decisivo della storia del pensiero». Cfr. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant’Agostino, Introduzione generale e riflessione trinitaria*, p. 137. Non ha espresso lo stesso giudizio H.U. von Balthasar che da parte sua lo ha criticato per l’analogia dello spirito umano, rivelandone le insufficienze dovute al «sottofondo concettuale di una metafisica in gran parte neoplatonica, dunque non dialogica». Cfr. *Ibidem*, p. 138.

¹⁴⁶ Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, cit., p. 197.

¹⁴⁷ Cfr. *Encyclopedic dictionary of the Christian East*, ed. by Edward G. Farrugia, S.J., second edition, revised and expanded, Pontifical Oriental Institute, Roma 2015.

¹⁴⁸ Cfr. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant’Agostino, Introduzione generale e riflessione trinitaria*, cit., p. 139.

¹⁴⁹ Cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L’action - la pensée*, Frankfurt am Main 1963, p. 296.

ad un mare nel quale confluirebbe un'unica acqua che, attraverso un movimento circolare, offrirebbe, sulla base di questa analogia, una rappresentazione alternativa dei rapporti intratrinitari, cioè senza la necessità di ricorrere alla successione temporale, da un lato, e alla distinzione delle Persone, dall'altro¹⁵⁰.

Veniamo così ai due interrogativi che riguardano la problematica della fede in un Dio trinitario: l'aspetto della creazione da parte di Dio, principio eterno ingenerato, e l'unità e semplicità di Dio che dev'essere preservata nel contesto della storia della salvezza segnata dall'evento dell'incarnazione del Verbo. Come Dio può essere uno nella creazione pur essendo trinitario nella sua essenza? La creazione, poiché da Dio, è essa stessa trinitaria? Oltre per i motivi sopra elencati, ad Agostino e Tommaso si deve la centralità riservata alla relazione come elemento di distinzione in Dio, intendendo con quest'ultima la via per giungere alla definizione di quello che nella dottrina trinitaria è espresso tramite l'espressione di "persona divina".

§2. PERSONA COME CRITERIO DI INDIVIDUAZIONE

Prima di passare alla formulazione esplicita sulla possibilità dell'incarnazione delle tre persone della Trinità discussa dagli autori medievali, è opportuno soffermarsi sul significato che tale questione riveste nell'ambito delle ricostruzioni proposte nel presente lavoro. Come vedremo meglio in seguito, l'indagine sulla matrice teologico-trinitaria delle *Disputazioni metafisiche* richiede l'adozione di alcuni criteri posti a fondamento dell'ontologia trinitaria. Secondo le parole di Coda tali criteri non sarebbero altro che le persone stesse della Trinità identificate come il punto che origina ogni vera ontologia trinitaria, vale a dire, nel caso specifico di Suárez, l'insieme di tutti quei tentativi che si ispirano alle persone della Trinità e permettono di tradurre razionalmente il dogma in una ontologia trinitaria¹⁵¹. In questo senso, il riferimento ad Agostino rappresenta un tentativo di identificazione e quindi di traduzione del

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ In questi termini si è espresso di recente uno dei principali studiosi e teorici dell'ontologia trinitaria. Scrive Coda: «Ciò – è decisivo sottolinearlo – diventa attingibile esperienzialmente, e accettabile scientificamente, perché si guarda non solo alla *Trinità*, per riflettere la luce sull'intera realtà, ma *dalla Trinità*: il che implica prendere coscienza, a tutti i livelli, del *luogo* ove Gesù ci ha attirati e vivere e pensare a partire da esso». Segnaliamo a questo proposito che dall'evento dell'Incarnazione, Coda ha tratto ispirazione per la scansione delle quattro tappe del percorso sull'ontologia trinitaria poc'anzi ricordato. Egli avrebbe individuato la prima tappa (dal Nuovo Testamento al III secolo) a partire dall'esperienza dell'essere attirati da Gesù nella relazione con Dio-Padre; la seconda (l'età dei Concili del IV secolo) dall'opera di elaborazione di un pensiero sull'essere che dall'*essere in sé* pone al centro l'*essere con/per/nell'altro*; la terza (la modernità) dall'evento della croce e l'ultima (il '900) dall'abisso della morte di Dio e dell'uomo. Per entrambi i riferimenti: P. CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», IV/2 (2012), p. 164.

mistero trinitario, inteso dal vescovo di Ippona come un'immagine dell'anima umana. In questo passaggio, Agostino formula la tesi, in contrasto con la tradizione precedente, della possibilità dell'incarnazione delle persone divine¹⁵². Per una maggiore comprensione del contesto entro il quale Agostino si trovò ad operare, ricordiamo che il principale obiettivo della teologia trinitaria pre-agostiniana consisteva nella riaffermazione della centralità dell'evento storico dell'incarnazione del Figlio (problema sollecitato come visto dall'affermarsi delle correnti eretiche) e in particolare dalla preoccupazione di salvaguardare la generazione del Figlio in funzione della mediazione creatrice, ovvero di difendere la tesi dell'unica incarnazione possibile, e cioè quella del Figlio. Scrive Ladaria:

«Le tre persone si possono incarnare? [...] Nell'esperienza patristica l'argomento in generale non è stato messo in discussione. Si è partiti dai fatti. Inoltre, nella misura in cui la teologia pre-nicena considera la generazione del Figlio in funzione della mediazione creatrice, risulta coerente che la salvezza sia realizzata da colui che fin dal principio ha mediato tra il Padre e gli uomini, colui che con la sua mediazione è sempre presente al genere umano, in ultima analisi al mondo creato»¹⁵³.

La figura del Figlio, come figura mediatrice, è dunque prioritaria nel contesto storico-dogmatico pre-agostiniano in quanto punto di sintesi dell'insieme di tutte le soluzioni date per mostrare la ragionevolezza dell'opera di traduzione di un mistero della fede in un fatto comprensibile dalla ragione, altrimenti impossibile fuori da un evento come quello dell'incarnazione. Negli autori precedenti ad Agostino, dall'incarnazione del Figlio di Dio è fatta derivare la possibilità per l'uomo di essere figlio di Dio così come dalla premessa che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio è giustificato il compito del Figlio di redimerlo, poiché ritenuto il modello secondo cui gli uomini sono stati creati. Se dunque le due possibilità di redenzione dell'uomo discendono dal ruolo di mediazione riconosciuto alla seconda persona della Trinità, Agostino presenta l'anima umana come riflesso dell'insieme delle tre persone della Trinità e non di una sola. Tuttavia, se questo vale per comprendere il contesto storico-dogmatico pre-agostiniano intorno alla seconda persona della Trinità, occorre enunciare la questione che sta alla base di tutte le discussioni e dei dibattiti trinitari, vale a dire quella di definire quali criteri sono, anche in questo caso, all'origine degli attributi predicabili delle diverse figure della Trinità. Prima infatti di stabilire la possibilità dell'incarnazione del Figlio o di propendere per il riconoscimento di un grado di anteriorità del Padre rispetto al

¹⁵² Cfr. LUIS F. LADARIA., *La Trinità mistero di comunione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002⁷, p. 24–25.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 21–22.

Figlio e di entrambi nei confronti dello Spirito santo, è necessario stabilire che cosa legittima l'attribuzione dell'appellativo di "Padre", cosa di "Figlio" e infine di "Spirito santo". Ciò al fine di comprendere, come vedremo in Suárez, gli attributi che a seguito della definizione data sulla identità delle persone diviene legittimano le differenze e le caratteristiche comuni tra i rapporti trinitari. Assegnare l'attributo del "principio" o della "causa" va infatti ricondotto a questa questione più generale riguardo l'identità delle singole persone divine e tramite quest'ultima alla possibilità che ciascuna presa singolarmente o nel suo insieme sia traducibile come Trinità in uno sguardo metafisico sul mondo. Inoltre, l'originalità irripetibile delle persone divine si è espressa attraverso l'uso di concetti prima ancora che questi ultimi fossero significati da termini ben precisi, come testimonia l'introduzione del significato tecnico di relazione nelle discussioni trinitarie, che ha fatto la propria comparsa solo in seguito.

«La relazione – scrive Ladaria – tra le persone, indicata nei loro nomi, è stata un elemento decisivo per illuminare l'articolazione della unità e trinità divina ben prima che il concetto stesso della relazione facesse la sua comparsa come termine tecnico»¹⁵⁴.

In effetti, Tertulliano e Origene utilizzano per la prima volta i termini di *persona* e *ipostasi* per indicare un concetto generico che abbracci le tre figure della Trinità che non trova alcun riferimento negli scritti neotestamentari e nei primi anni della teologia patristica. Tra i criteri utilizzati per la distinzione della Trinità, Tertulliano si basa sulla differenza di parola testimoniata nella Scrittura. Egli distingue il Figlio come colui che parla, e il Padre come colui al quale o del quale si parla con l'obiettivo di riconoscere al soggetto che parla e al soggetto in sé una specifica identità. Come scrive nell'*Adversus Praxean*:

«Non posse unum atque eundem uideri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur»¹⁵⁵.

Origene, invece, contrasta l'idea dei sabelliani della identificazione tra Dio Padre e Gesù e dimostra l'evidente comunione intratrinitaria sulla base di argomenti fondati in prima istanza sulla ragione e non sulla Scrittura come per Tertulliano. Secondo Origene infatti, anche se la Scrittura resta la principale fonte documentaria della rivelazione trinitaria, essa finisce per presupporre la correlazione tra le persone divine sulla base del nome ad esse assegnato,

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 87.

¹⁵⁵ TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, 11, 4, ed. critica con traduzione e note italiane di Giuseppe Scarpat, Società Editrice Internazionale, 1985, p. 168.

mostrando di conseguenza una deduzione di ordine logico–razionale dal nome alla correlazione. In altri termini, se è associato a una persona della Trinità il nome “padre” questo deve presupporre l’esistenza di un “figlio” e viceversa, così come presupponendo in Dio l’attributo dell’immutabilità segue che la generazione del Figlio è sin dall’eternità e di conseguenza nell’intimo di una comunione tra i due. Leggiamo:

«Propter quod nos semper deum patrem novimus unigeniti filii sui»¹⁵⁶.

“Persona” e “ipostasi” sono dunque le prime due occorrenze utilizzate nella tradizione cristiana per designare un concetto generale in grado di identificare nello specifico le persone divine¹⁵⁷. L’uso del termine “persona” vale in questo caso per indicare, a partire dell’età classica, il soggetto individuale del pensiero e dell’azione e, più in generale, esprime la soggettività propria dell’individuo. Il termine “persona” proviene dal latino *persona* e designa innanzitutto la maschera indossata dall’attore (in greco *prosôpon*), quindi il personaggio che egli incarna e l’attore stesso che interpreta un determinato ruolo. Altri usi si trovano, nelle lingue moderne, secondo la triplice valenza semantica che proviene da un registro grammaticale (le persone del verbo, i pronomi personali); o da un contesto giuridico, che oppone le «cose» e le «persone»; o, come nel nostro caso, che matura all’interno dei dibattiti sulla Trinità per indicare l’identità di ciascuna persona e quindi la loro reale distinzione¹⁵⁸. A partire da quest’ultimo aspetto, il soggetto individuale del pensiero e dell’azione è riferito al Padre attraverso l’attributo di principio, giacché il Padre si configura come il principio della Trinità¹⁵⁹. I Padri greci contribuiscono alla trasformazione del concetto di persona in una categoria eminentemente sostanziale, cambiando radicalmente il modo di concepire questo concetto che, nell’età classica, per esempio secondo Aristotele, indica l’aspetto periferico, e non sostanziale,

¹⁵⁶ ORIGENE, *Principes*, I, 2, 2, Sources Chrétiennes 252, Paris 1978, p. 114.

¹⁵⁷ Segnaliamo che la discussione teologica contemporanea ha progressivamente sostituito l’uso di questa terminologia tradizionale per le difficoltà connesse al termine “persona”. Cfr. LUIS F. LADARIA., *La Trinità mistero di comunione*, cit., pp. 124–142.

¹⁵⁸ Riporta il catechismo della Chiesa cattolica: «La Chiesa adopera il termine «sostanza» (reso talvolta anche con «essenza» o «natura») per designare l’Essere divino nella sua unità, il termine «persona» o «ipostasi» per designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella loro reale distinzione reciproca, il termine «relazione» per designare il fatto che la distinzione tra le Persone divine sta nel riferimento delle une alle altre». Consultabile al sito: http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p1s2c1p2_it.htm

¹⁵⁹ Cfr. *Vocabulaire européen des philosophies - Dictionnaire des intraduisibles*, a cura di Barbara Cassin, Seuil, Parigi 2004, p. 917.

dell'individuo¹⁶⁰. L'essere persona equivale secondo i Padri greci al termine ipostasi¹⁶¹.

A questo proposito, la riflessione cristologica e trinitaria di Boezio contribuisce a rimarcare l'importanza di questo termine in questa nuova accezione. Boezio definisce infatti la persona come «*naturae rationalis individua substantia*» assegnando al carattere individuale della persona l'attributo sostanziale del suo essere razionale¹⁶². Gli interpreti contemporanei non sono tuttavia concordi nel ritenere fondamentale l'apporto boeziano riguardo al termine persona, poiché nella misura in cui offre una definizione canonica di persona, esclude da quest'ultima la relazione come caratteristica fondamentale della persona stessa, almeno nelle relazioni divine¹⁶³.

Ora, gli effetti dei suggerimenti offerti da Tertulliano e Origene si rendono ancora più evidenti negli sviluppi del pensiero teologico posteriore al Concilio di Nicea quando viene esplicitamente bandita la tesi ariana della creaturalità del Figlio. La distinzione tra la volontà del Padre e la relazione reciproca tra il Padre e il Figlio implica uno spostamento dalla possibile "ambiguità" del Padre di voler creare o generare il Figlio, alla certezza che la relazione reciproca fra i due è possibile solo perché la natura divina è comune tra i due, salvaguardando così l'ortodossia cattolica della unità della Trinità e della generazione del Figlio. La volontà del Padre, considerata in un senso generico, è infatti la causa dell'ambiguità della tesi ariana condannata in seguito al Concilio. Il pensiero teologico posteriore al Concilio di Nicea squalifica le pretese avanzate da Ario riassorbendo la problematica della creazione o della generazione del Figlio nell'implicita e indiscussa verità circa i nomi di "padre" e "figlio", i quali per la verità stessa del nome ad essi attribuito non dicono ancora nulla di specifico circa la modalità della loro esistenza, e cioè se essa sia – nel caso del Figlio – creaturale o generativa, poiché ciò che il nome esprime è innanzitutto una natura in comune. Non è difficile scorgere in questo modo di procedere, la stessa preoccupazione metodologica ribadita da Suárez riguardo al significato dei nomi che nel caso del nome generico di "ente" non si riferisce ad alcun modo specifico di essere dell'ente (per esempio, modale, necessario, contingente).

¹⁶⁰ Cfr. *New Catholic Encyclopedia. Supplement 2012 – 2013. Ethics and Philosophy*, vol. 1, A – D, eds. Robert L. Fastiggi, Joseph W. Koterski, Trevor Lipscombe, Victor Salas, Brendan Sweetman, Gale, USA 2012, p. 198.

¹⁶¹ Oltre a "persona" e "ipostasi", a cambiare sono anche i termini di "sostanza" e "relazione" utilizzati per esprimere la Trinità secondo una propria terminologia. Sempre nel catechismo della Chiesa cattolica, si legge: «Per la formulazione del dogma della Trinità, la Chiesa ha dovuto sviluppare una terminologia propria ricorrendo a nozioni di origine filosofica: « sostanza », « persona » o « ipostasi », « relazione », ecc. Così facendo, non ha sottoposto la fede ad una sapienza umana, ma ha dato un significato nuovo, insolito a questi termini assunti ora a significare anche un mistero inesprimibile, «infinitamente al di là di tutto ciò che possiamo concepire a misura d'uomo». Cfr. nota n. 122.

¹⁶² BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, c. 1343); *Contra Eutychem et Nestorum*, III, The Perfect Library, p. 11.

¹⁶³ Cfr. LUIS F. LADARIA., *La Trinità mistero di comunione*, cit., p. 99.

«Queste distinzioni – scrive Suárez – [...], non mi sembra che servano ad esplicitare la cosa, bensì, quanto più esse si moltiplicano, tanto più la cosa sembra diventare oscura e confusa. Tralasciati dunque i concetti distinti o particolari di sostanza e degli altri generi o membri che dividono l'ente in comune, in questa sede trattiamo solo di quel concetto oggettivo che corrisponde [...] nella mente alla parola *ente* e alla cosa significata immediatamente per suo tramite»¹⁶⁴.

Segnaliamo per il momento che in analogia alle decisioni adottate dopo il Concilio di Nicea e anche per i comuni riferimenti alla dottrina ariana, le *Disputazioni metafisiche* suareziane presentano in questo ponte con la tradizione teologica precedente gli stessi connotati che caratterizzano l'orientamento logico-deduttivista dei ragionamenti formulati nel campo delle discussioni teologiche riguardo ai nomi divini. Se infatti i teologi cattolici giungono alla comune natura divina tra il Padre e Figlio per il tramite dei due nomi che portano con sé il significato di una correlazione, cioè la coppia padre-figlio, Suárez giunge a formulare la dottrina metafisica dell'ente sulla base del significato stesso del nome ente, e quindi del concetto al quale si riferisce: esso è unico nella sua duplice significazione oggettiva e formale, poiché tutto ciò che è prima ancora di determinarsi in questo o quel modo, partecipa della ragione di ente (come il Figlio di Dio “partecipa” del Padre che ha natura divina) che come tale non può essere equivoca, ma dev'essere unica a livello trascendentale¹⁶⁵. In entrambi i casi pertanto, la relazione e la convergenza reciproca verso una comune natura divina, come per la Trinità, oppure ontologica, come per gli enti verso la comune ragione di ente in quanto tale, permettono di guadagnare un'identità tra gli elementi in questione, mostrando ancor più da vicino l'intreccio tra la problematica della fede in un Dio trinitario e la dottrina metafisica suareziana, e più in generale riaffermano la necessità di una interpretazione teologica delle sue soluzioni. Il problema di ricercare una comune denominazione del principio a partire dal modo unico e ammirabile di comunicazione di essere tra le Persone divine, come vedremo nel quarto capitolo a proposito della Disputatio XII, mostra la legittimità nel ritenere, attraverso un'analisi testuale e gli espliciti riferimenti suareziani, la dipendenza della metafisica dalla teologia trinitaria. Il significato attribuito poi anche ai termini “produzione” e “dipendenza” in

¹⁶⁴ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.2.7, cit., p. 405.

¹⁶⁵ Suárez ribadisce poco più avanti del passo sopra citato: «In primo luogo dico allora che al concetto formale di ente corrisponde un unico concetto oggettivo, adeguato e immediato, il quale non dice espressamente né la sostanza né l'accidente, né Dio né la creatura, ma tutte queste cose al modo di una sola, vale a dire in quanto sono in qualche modo simili tra di loro e convengono nell'essere». Cfr. *Ibidem*, p. 405. Sul trascendentale, si veda: C. ESPOSITO, *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, «Archivio di filosofia», LXXVIII/1 (2010), pp. 297–314.

metafisica deve la sua origine al commento suareziano alla prima parte della *Somma teologica* di Tommaso, non escludendo che i rapporti tra Dio e l'ente o tra gli stessi enti possa essere pensato a partire dal modello di "produzione" di una persona divina da un'altra, come mostreremo nelle conclusioni.

Fatte queste premesse, in questa fase precedente alla comparsa del termine tecnico di "relazione" introdotto per primo da Basilio di Cesarea per l'articolazione della unità e trinità in Dio¹⁶⁶, vi è dunque uno stretto legame tra il nome assegnato alla singola persona o ipostasi e la realtà corrispondente che porta con sé due conseguenze fondamentali per il delinarsi del contesto problematico nel quale introdurre e interpretare le principali tesi di Agostino, Tommaso e Ignazio, e quindi di Suárez. La prima, ancorare l'identità della singola persona alla propria natura, la seconda far derivare dagli attributi del Padre, le caratteristiche specifiche del Figlio. Si dirà dunque che del Padre si predica la paternità quanto alla sua natura e non per una volontà di essere padre oppure del Figlio si dirà che si predica l'eternità della generazione per il fatto che la natura del Padre è immutabile.

«Quando c'è un padre che è eterno – scrive Ilario di Poitiers –, anche il figlio è eterno. E così, se tu pensi o credi che Dio non fu sempre il Padre del Figlio generato – e la paternità è un elemento caratteristico nel mistero relativo alla conoscenza di Dio –, tu anche riconosci e ammetti che il Figlio, che è stato generato, non è eterno. Ma, se la caratteristica permanente del Padre è quella di essere sempre padre, necessariamente deve essere caratteristica permanente del Figlio quella di essere sempre figlio»¹⁶⁷.

A partire da questa derivazione, la natura di Dio risponde agli stessi criteri, poiché data la semplicità e immutabilità di Dio non è possibile ammettere alcun termine che si predichi di Dio in maniera accidentale, come il termine relazione che in tal modo fa parte della sua essenza in maniera sostanziale. Il nome e la realtà significata assieme agli attributi fatti derivare a seguito della relazione, come quella tra il padre e il figlio, sono le due direttrici che permettono di salvaguardare la consustanzialità e allo stesso tempo la pluralità delle persone divine. Il prevalere di un accento sulla unità o sulla pluralità delle persone divine determina le differenti correnti e soprattutto i diversi schemi trinitari adottati per esempio dai Padri greci, centrati sulla pluralità, e dai dottori latini, propensi per l'unità, che, come accennato in precedenza, rappresentano una delle fonti fondamentali dalle quali Suárez attinge per esprimere e formulare

¹⁶⁶ Cfr. LUIS F. LADARIA., *La Trinità mistero di comunione*, cit., p. 93.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 92.

la propria dottrina metafisica orientata e fondata sui principi e non sulle cause. Se infatti provassimo ad accennare alla scelta dei Padri greci di definire i rapporti tra il Padre e il Figlio nei termini di una relazione causale, deriverebbe che il Figlio sarebbe nei confronti del Padre un essere causato o per assurdo un effetto del Padre. O contrariamente a tale soluzione, i Padri latini, seguiti da Suárez, adottano la coppia principio–principiato che salvaguarda invece l'unità dell'essenza divina, dalla quale se vogliamo dipende la stessa unità della relazione. In entrambi i casi, viene fatto salvo il principio della derivazione degli attributi del Figlio da quelli del Padre che nei casi in questione propendono per una difesa della distinzione tra le persone divine espressa nei termini della relazione causa–causato o di principio–principiato che in questo secondo caso salva anche l'unità della relazione. Come può infatti fondarsi l'unità della relazione senza l'unità della natura posta a fondamento della stessa relazione? Quali termini esprimono meglio tale distinzione e unità al tempo stesso? Sono queste le due domande che ci guideranno nelle analisi offerte da Suárez e prima di lui dagli altri interpreti della Trinità. Da questo dipende infine che nel cammino di costituzione del dogma trinitario, l'insieme delle persone divine, e non una sola tra queste, venga identificato con Dio, ovvero che il nome di Dio coincida con l'essere Trinità, tesi che nel caso specifico di Agostino viene presentata come la questione fondamentale da sottoporre a tutti i lettori, credenti e non, del *De Trinitate*.

«Che questa natura sia una Trinità – scrive Agostino –, noi dobbiamo ora dimostrarlo non solo a coloro che credono per l'autorità della divina Scrittura, ma anche attraverso una qualche spiegazione razionale, se possiamo, a coloro che comprendono. Ora, il motivo per cui ho detto “se possiamo” lo rivelerà meglio la cosa stessa quando si sarà cominciato a cercarla discutendo»¹⁶⁸.

Entriamo dunque nello specifico delle opere a cominciare proprio dal *De Trinitate* di Agostino.

§3. PERSONA COME RELAZIONE

Quando Agostino mise mano alla stesura del *De Trinitate*, «un'opera così impegnativa», come egli stesso la definisce¹⁶⁹, le grandi dispute trinitarie potevano considerarsi finite anche

¹⁶⁸ AGOSTINO, *La Trinità*, cit., p. 869. Per il libro e il capitolo del passo citato, si veda: *Trin.* XV, 1.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, *Prologo*, cit., p. 5.

per via dei pronunciamenti definitivi dei Concili di Nicea del 325 e di Costantinopoli del 381¹⁷⁰. I due concili dichiarano la divinità, la consustanzialità e la coeternità del Figlio con il Padre e la divinità dello Spirito santo, sinteticamente racchiusi nella formula «che le tre persone Padre, Figlio e Spirito santo hanno un'unica sostanza e quindi non sono tre dèi ma un solo Dio e che si devono distinguere l'una dall'altra senza confusione ma anche senza separazione»¹⁷¹. Ciononostante, Agostino affronta il tema dello Spirito santo per colmare la mancanza di una specifica definizione delle proprietà personali e del modo di intendere la processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Agostino conferma in questo caso la costante opera di interpretazione razionale, anche di fronte ai pronunciamenti dogmatici della Chiesa conciliare. A ciò va associata la capacità di Agostino di sviluppare la nozione di relazione, introdotta da Basilio di Cesarea, per rispondere alla duplice esigenza di salvaguardare l'unità dell'essenza divina, prerogativa della chiesa latina, e la distinzione delle persone divine, prerogativa della chiesa greca, in una cornice epistemologica contraddistinta dalla enumerazione dei criteri ermeneutici enunciati a favore di una corretta esegesi della Sacra Scrittura, primo fra tutti il criterio basato sulle similitudini psicologiche tratte dal confronto tra la Trinità e l'anima umana.

«Volendo esercitare il lettore nelle cose che sono state fatte – scrive Agostino – perché giunga a conoscere colui da cui sono state fatte, siamo ormai giunti all'immagine di lui, che è l'uomo considerato in ciò che lo rende superiore a tutti gli altri animali, cioè nella ragione o intelligenza [...]. Dunque, se cerchiamo qualcosa al di sopra di questa natura, e cerchiamo il vero, quello è Dio, cioè una natura non creata ma creatrice»¹⁷².

Appare in questo modo l'indissolubile legame tra la ragione e la fede per l'esplicitarsi e il chiarirsi dei fondamenti del culto trinitario senza che il pericolo – paventato da Courth – di distorsione dell'autentico significato della Trinità sia l'unico modo per avvicinarsi allo studio degli autori della patristica o dei teologi che, come Suárez, si rifanno alle tesi dei Padri della Chiesa. La ragione e la fede non sono dunque antagoniste, al contrario la ragione è la prova che avvicina alla conoscenza di Dio come creatore. Agostino suddivide il *De Trinitate* in quindici libri riassunti in due grandi intenti in cui Agostino si propone di dimostrare a) come il solido

¹⁷⁰ Sulla data di composizione gli studiosi sono concordi nel ritenere che questa sia avvenuta verso il 420 d.C. dopo un lungo percorso di gestazione durato circa vent'anni. Altri studiosi posticipano la data del compimento dell'opera al 427 d.C. Su questo si veda: N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino, Introduzione generale e riflessione trinitaria*, cit., p. 143.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 143. Cfr. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio XXXVI, Herder, Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae 1976, p. 52–54/ 65– 67. (D'ora in avanti citeremo con la sigla abbreviata DH seguita dal numero di pagina dell'edizione Herder utilizzata).

¹⁷² AGOSTINO, *Trin.* XV, 1, p. 869.

fondamento della fede trinitaria della Chiesa trovi giustificazione nella Sacra Scrittura e b) come sia possibile giungere a una spiegazione razionale della fede trinitaria mediante le similitudini psicologiche in modo da mostrare l'universalità della Trinità attraverso un elemento comune anche ai non credenti. A parlarci di questi intenti è lo stesso Agostino che in più luoghi della sua opera ribadisce le direttrici principali della sua indagine trinitaria attraverso la Sacra Scrittura, prima parte, e per mezzo della creatura, seconda parte¹⁷³. In questa seconda parte, Agostino inserisce il tema dello Spirito santo, il quale, come accennato, non era stato sufficientemente trattato nei Concili di Nicea e di Costantinopoli¹⁷⁴. Nella questione che riguarda il problema della processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio, troviamo un elemento centrale per le nostre analisi, poiché è alla base della cosiddetta questione del *filioque*, presente in Suárez per delineare più nello specifico le differenze tra i Padri greci e quelli latini¹⁷⁵. Trattandosi di un'opera molto ampia, sceglieremo di soffermarci sulle questioni più affini ai temi trattati nel presente lavoro e in particolare sui capitoli 14, 15 e 16 del Libro V.

In queste pagine, Agostino ribatte agli errori fatti dagli eretici riguardo a certe interpretazioni della Scrittura cercando di salvaguardare l'unità e la pluralità delle persone divine, ovvero servendosi di strumenti concettuali come la nozione di "principio". In questo modo, Agostino affronta la questione centrale della fede trinitaria riguardo al problema di definire l'unità dell'essenza divina in rapporto all'unità della relazione tra le persone divine, presentando la figura del Padre come il «principio di tutta la divinità»¹⁷⁶. L'utilizzo del termine principio va tuttavia ricondotto in un quadro più generale nel quale Agostino sviluppa una delle intuizioni dei Padri Cappadoci: la distinzione in Dio tra ciò che si dice *ad se* e ciò che si dice *ad aliquid*. Per Agostino parlare di Dio non significa infatti identificare Dio con le persone divine, giacché solo quando si utilizzano i nomi relativi rientra in Dio la distinzione delle persone, mentre quando manca tale riferimento (nei diversi ambiti della Scrittura o della ragione) Dio è considerato in sé (*ad se*) e non in relazione alla distinzione delle persone (*ad aliquid*). Secondo questo schema, l'obiettivo dell'unità e della perfezione divina è conservato, sia che ci si riferisca a Dio in sé, sia che ci riferisca a Dio sul piano della relazione, poiché nel

¹⁷³ Si veda per esempio: Agostino, *Trin.* II, 1; XV, 39.

¹⁷⁴ Cfr. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino, Introduzione generale e riflessione trinitaria*, cit., p. 144.

¹⁷⁵ Cfr. nota n. 13. Per un'analisi generale su questa questione, si veda: G. ALBERIGO/ G. L. DOSSETTI/ P. P. JOANNOU/C. LEONARDI/ P. PRODI/ H. JEDIN (ed.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2013, pp. 523–528.

¹⁷⁶ Agostino presenta questa formulazione a partire già dal Libro IV, quando per difendere la tesi della processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio, scrive: «[...] ciò che afferma il Signore: *Colui che io vi manderò dal Padre* mostra lo Spirito sia del Padre che del Figlio. Poiché, anche dopo aver detto: *Colui che il Padre vi manderà*, ha aggiunto: *nel mio nome*, tuttavia non ha detto: "Colui che il Padre manderà da me", così come ha detto: *Colui che io vi manderò dal Padre*, mostrando evidentemente che il principio di tutta la divinità, o per meglio dire della deità, è il Padre». Cfr. AGOSTINO, *Trin.* IV, xx, 29, pp. 315–316.

primo caso l'unità è data dalla perfetta identità di Dio con se stesso, nell'altro dalla corrispondenza, vista in precedenza, del nome con la realtà indicata in cui è espressa, come per la relazione padre–figlio, una medesima natura. In tal modo Agostino è anche in grado di completare le riflessioni sullo Spirito avviate durante i Concili di Nicea e di Costantinopoli. Se infatti i nomi relativi si riferiscono a Dio sul piano delle distinzioni personali e queste ultime non sono di ostacolo all'unità divina, è sufficiente partire dall'appellativo attribuito allo Spirito santo per riconoscergli la stessa natura del Padre e del Figlio. In altri termini, la Sacra Scrittura che definisce lo Spirito santo come “dono di Dio” esprime attraverso quest'appellativo un nome relativo, equiparabile ai nomi relativi come “Padre” e “Figlio”, i quali predicandosi di Dio fanno sì che anche lo Spirito santo sia della stessa sostanza di Dio come ciò che si dice *ad aliquid*. Ora, se attraverso la distinzione in Dio tra ciò che si dice *ad se* e ciò che si dice *ad aliquid*, Agostino stabilisce un collegamento più chiaro tra la nozione di persona e quella di relazione¹⁷⁷, allo stesso tempo esprime il proprio intento generale (da cui la principale differenza con i Padri greci), di preferire la categoria dell'unità della sostanza di Dio all'unità, nella distinzione, delle persone divine. A ciò si deve aggiungere il rapporto tra il termine che indica la relazione, per esempio il padre nei confronti del figlio, e il significato in sé ad esso attribuito, per esempio l'essere padre o l'essere figlio, come un altro elemento centrale ad esso collegato. Scrive Ladaria:

«Per la prima volta Agostino si pone la questione se le persone divine siano relazionate semplicemente di fatto oppure se la nozione stessa della persona implichi in Dio la relazione. [...] Se semplicemente diciamo che in Dio ci sono tre persone più per non tacere che per dire qualcosa di positivo quando siamo interrogati, non basta forse dire che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono in relazione?»¹⁷⁸.

La relazione per Agostino non annulla il valore in sé delle singole persone, ma in qualche modo lo conferma, poiché il Figlio, come il Padre o lo Spirito santo, per essere tali devono necessariamente dipendere da una natura, un *sostrato* come lo chiama Agostino, che viene “prima” delle singole distinzioni, le quali a loro volta non perdono, ma conservano un valore in sé. Perciò Agostino fa dipendere dalla nozione di persona sia il carattere personale del Padre di essere Padre, del Figlio di essere Figlio e dello Spirito di essere Dono di entrambi (*ad se*), sia il carattere relazionale del Padre con il Figlio, del Figlio con il Padre e di entrambi con lo

¹⁷⁷ Cfr. LUIS F. LADARIA., *La Trinità mistero di comunione*, cit., p. 95.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 97.

Spirito santo (*ad aliquid*). Il carattere personale e quello relazionale derivano infatti dalla nozione di persona che salvaguarda, in un senso personale, l'identità delle singole persone e, in uno relazionale, l'imprescindibile legame tra le stesse persone. In caso contrario, il carattere assoluto della persona lascerebbe spazio al carattere relazionale con la conseguenza che quest'ultimo anziché fondare la comunione trinitaria finirebbe per annullarla, poiché annullerebbe la causa stessa della relazione, ovvero l'essere singolare delle persone divine.

«Ma ciò – scrive ancora Ladaria – per Agostino significherebbe una contraddizione, perché equivarrebbe a dire che il Padre non è nulla in sé, ma tutto ciò che è lo è in relazione al Figlio [...] E come sarebbe della stessa essenza il figlio il cui padre non è in sé né essenza né assolutamente nulla?»¹⁷⁹.

Verificheremo in seguito quanto questa distinzione di ciò che è *ad se* e *ad aliquid* unita all'esigenza di predicarli della stessa cosa, possa aver influito sulla formulazione suareziana della dottrina dell'ente in generale. L'ente suareziano infatti nel momento in cui si predica di tutti i suoi inferiori, conserva tutti i suoi attributi, primo fra tutti quello di non contraddizione, che lo rendono unico nella sua essenza. La preoccupazione di Agostino di conservare il valore intrinseco di Dio e delle persone nelle discussioni trinitarie può, in questo caso, valere per stabilire un'analogia con Suárez. Questo è dunque il quadro che funge da premessa alla riflessione agostiniana sulle relazioni tra le persone divine formulata nel Libro V per controbattere, come abbiamo detto, ad alcune malintese interpretazioni trinitarie sulla totale o parziale dissomiglianza delle persone divine nei rapporti trinitari.

Dopo aver difeso la perfetta identità della Trinità sulla base della Scrittura nei libri precedenti, Agostino comincia a discutere di Dio in generale (*ad se*), stabilendo nel Libro V del *De Trinitate* il criterio epistemologico per poter parlare correttamente di Dio, ovvero di non cercare in Dio nessuna della qualità che non sono presenti nella parte migliore dell'uomo, cioè nell'intelletto. Secondo Agostino, Dio merita gli attributi di «buono senza qualità, grande senza quantità, Creatore senza necessità [...]»¹⁸⁰ e l'appellativo di rappresentare l'essere stesso nel modo più vero e in grado massimo. Agostino parla di Dio come dell'essere stesso, poiché assegna a Dio l'essere sostanza, alla sostanza l'identificazione con l'essenza e all'essenza la derivazione dall'essere¹⁸¹. Tutti gli altri esseri o sostanze sono a differenza di Dio mutevoli e pertanto non possono ricevere la predicazione massima nell'essere che di conseguenza può

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 98.

¹⁸⁰ AGOSTINO, *Trin.* V, i, 2, p. 331.

¹⁸¹ AGOSTINO, *Trin.* V, ii, 3, p. 333.

predicarsi solo di Dio che è immutabile. Più che un semplice sillogismo, Agostino risponde a una precisa obiezione mossa dagli Eunomiani di distinguere all'interno della natura divina più gradi ontologici per le differenze – sostanziali secondo gli Eunomiani, modali secondo Agostino – tra l'essere ingenerato del Padre e l'essere generato del Figlio. La differenza o l'identità della Trinità dipende in altri termini dalla considerazione dell'essere generato del Figlio e dell'essere ingenerato del Padre come di un predicato della sostanza o come della sostanza stessa delle persone divine. Troviamo in questo caso che il terreno di scontro delle dispute tra Agostino e gli eretici si staglia sullo sfondo delle categorie aristoteliche che stravolgono il tradizionale quadro entro cui, come abbiamo visto, vengono lette le questioni trinitarie¹⁸². Da questo punto di vista Agostino, al pari di Suárez più tardi, non solo utilizza le categorie aristoteliche, ma stravolge il loro significato: per far propria la comunione trinitaria assegna alla categoria della relazione il carattere assoluto della sostanza, non intendendola nel senso aristotelico di accidente. Poiché infatti Dio è immutabile, immutabili, cioè assoluti, sono tutti i predicati che a Dio si riferiscono, come il predicato della relazione che da questa derivazione diviene caratteristica sostanziale delle persone e non un predicato accidentale. Scrive Cipriani:

«L'essere Padre e l'essere Figlio, pertanto, non sono accidenti che sopraggiungono alla sostanza divina già costituita, ma sono relazioni che sussistono da sempre in Dio. Intenderà bene questa idea S. Tommaso d'Aquino, quando non esiterà a definire la persona divina “una relazione sussistente”»¹⁸³.

La trasformazione della categoria di relazione aristotelica di Agostino, avviene in realtà in continuità con la distinzione introdotta da Basilio di Cesarea tra gli attributi assoluti e gli attributi relativi, i quali una volta stabiliti i criteri di distinzione e di comunione tra le persone divine, permettono di specificare attraverso la ragione, il contenuto dogmatico di quella che è poi la fede nella Trinità. Da questo passo risulta evidente il cambio di rotta introdotto da

¹⁸² Cillerai fa riferimento alla considerazione agostiniana delle categorie aristoteliche nel trattato *Sulla Trinità* e nelle *Confessioni* quando, in una nota al Libro V, scrive, parlando di Agostino: «In effetti egli aveva una buona conoscenza dell'opera aristotelica che, come ci raccontano le *Confessioni*, aveva letto in età giovanile durante gli studi di retorica a Cartagine (cfr. *conf.* IV, xvi, 28–29: «Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manum meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias [...], legi eas solus et intellexi?»)). Cfr. B. CILLERAI, *Note al testo*, in *La Trinità*, cit., p. 1062. Sulla conoscenza agostiniana delle *Categorie* si veda: G. CATAPANO, *Introduzione generale*, in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Milano 2006, pp. CXVIII.

¹⁸³ Cfr. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino, Introduzione generale e riflessione trinitaria*, cit., p. 180. Sulle critiche mosse a questa trasformazione della categoria della relazione da accidente a sostanza sulla base del carattere immutabile di Dio, si veda: B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo edizioni, Cinisello-Balsamo (MI), 1985, p. 70.

Agostino:

«Perciò teniamo in special modo presente questo: qualunque cosa si dica di quella eminentissima e divina sublimità rispetto a se stessa, si dice in senso sostanziale»¹⁸⁴.

Concentrandoci ora sull'attributo relativo di "principio", Agostino ribadisce che esso si predica, assieme agli altri attributi come "verbo", "immagine" etc., delle persone divine. Il "principio" presenta la caratteristica fondamentale della prima persona della Trinità, poiché, come detto in altri luoghi del *De Trinitate*, esso serve a definire il Padre come colui che è all'origine della unità della sostanza divina e non viceversa, ovvero che è la sostanza divina la causa della unità di Dio, poiché in tal caso resterebbe esclusa e non dimostrata la pluralità delle persone. Agostino definisce il Padre come il principio di tutta la divinità. Ma che cosa indica il termine "principio" e quanti significati possiede? Sin dalle primissime battute del libro V, Agostino offre un'accezione molto interessante per verificare l'ipotesi cardine del nostro lavoro, e cioè quella di dimostrare l'impianto trinitario della metafisica suareziana. Scrive Agostino:

«Il Padre si dice dunque in senso relativo, e in senso relativo egli si dice "principio", e forse qualche altra cosa; ma si dice "Padre" in relazione al Figlio, mentre si dice "principio" in relazione a tutte le cose che sono da lui»¹⁸⁵.

L'identificazione che Agostino suggerisce tra il Padre e il principio si basa sullo stesso significato che i due termini possiedono, giacché sia il nome Padre che il termine principio sono due nomi relativi. L'identificazione proposta non è però sufficiente a fondare una perfetta analogia nella predicazione tra ciò che il termine Padre e il termine principio stanno a indicare. Se specificato per la sua natura, il termine Padre richiama un unico termine relativo, cioè Figlio, mentre se indicato per via generale, il termine principio implica un riferimento a tutte le cose che sono o dipendono da esso. Ciò sta a dire che il significato di principio proposto da Agostino include quello di Padre (poiché la prerogativa dell'essere padre implica il riferimento al figlio) e di conseguenza si estende a tutti quei termini che rispondono al requisito di essere all'origine, appunto, di una determinata cosa¹⁸⁶. Da ciò deriva l'associazione agostiniana del termine

¹⁸⁴ AGOSTINO, *Trin.* V, viii, 9, p. 347.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 359.

¹⁸⁶ L'essere all'origine espresso attraverso il termine principio mette in evidenza il legame tra Agostino e l'ossimoro plotiniano del «dappertutto e del nessun luogo» riferito per indicare l'incessante azione causale del

principio come nome relativo alle altre due figure della Trinità, vale a dire al Figlio e allo Spirito santo. Il Figlio e lo Spirito santo sono principi in quanto sono denominabili come principi creatori ed è in questo secondo caso che il significato del termine da rappresentare una generica relazione di dipendenza si specifica secondo alcune e precise caratteristiche. Il permanere in se stesso, il generare o l'operare qualcosa (*in se manet et gignit aliquid vel operatur*) sono i tre attributi che rendono una qualunque cosa un principio, ragion per cui specie nel caso dello Spirito santo, Agostino afferma che lo Spirito santo mentre opera, permane in se stesso, non muta e né si trasforma in nessuna delle cose che trasforma, poiché è appunto principio di trasformazione.

«Non possiamo negare – afferma Agostino – che anche lo Spirito Santo si dica giustamente principio, poiché non lo teniamo separato dalla denominazione di “creatore”. E di lui è stato scritto che opera, e certamente opera permanendo in se stesso; infatti egli non muta né si trasforma in nessuna di quelle cose che opera»¹⁸⁷.

Come potrebbe altrimenti un principio che trasforma, trasformarsi a sua volta se la natura del principio in questione è immutabile? Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono dunque per Agostino un unico principio, poiché comuni sono le caratteristiche presenti in ciascuno, tanto da poter concludere che Dio è il solo principio di tutto ciò che è creato¹⁸⁸. L'accostamento del principio a Dio e di Dio come principio alla creazione è il punto che ci interessa maggiormente sottolineare, poiché è esattamente a questa associazione che Suárez farà ricorso nelle *Disputazioni* per sostituire alla questione di Dio come causa di tutto l'ente (oggetto della metafisica), la tesi della conoscibilità di Dio nella ragione di principio (*sub ratione principii*). Si rende dunque evidente come la metafisica suareziana si ancori nel solco delle questioni trinitarie anche nel punto che tratta in questo caso degli attributi e dei nomi relativi.

primo principio. Cfr. C. D'ANCONA, *Determinazione e indeterminazione nel sovrasensibile secondo Plotino*, «Rivista di Storia della Filosofia» (1984-), vol. 45, 3 (1990), pp. 437–474, in part. p. 442. A ciò si deve aggiungere che la risposta agostiniana alla tesi ariana sulla differenza di sostanza tra il Padre e il Figlio dovuta alla predicazione dell'essere “ingenerato” dell'uno rispetto all'essere “generato” dell'altro, rende anche evidente l'uso di Agostino della distinzione tra accidenti inseparabili e separabili formulata da Porfirio nell'*Isagoge*. Agostino utilizza tale distinzione per “ammettere” in Dio l'esistenza di predicati non sostanziali, ma non separabili da Dio stesso, cioè, come egli formulerà, predicati, che come l'essere Padre e l'essere Figlio, si dicono secondo il relativo, come appunto l'essere “principio” l'uno dell'altro. Cfr. AGOSTINO, *Trin.* V, iv, 5–v, 6, pp. 335–341. Sull'influenza dell'*Isagoge* e del *Commento alle Categorie* di Porfirio sul pensiero di Agostino: D. DOUCET, *Augustin, «Confessions» 4, 16, 28–29, «Soliloques» 2, 20, 34–36, et les «Commentaires des Catégories»*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XCIII (2001), pp. 372–392.

¹⁸⁷ AGOSTINO, *Trin.* V, xiii, 14, p. 361.

¹⁸⁸«Difatti – afferma Agostino – anche se veniamo interrogati uno per uno sullo Spirito Santo, rispondiamo in modo verissimo che è Dio, e che con il Padre e il Figlio è un solo Dio. Dio è detto dunque essere un solo principio in relazione alla creatura, non due o tre principi». Cfr. *Ibidem*, p. 361.

Agostino completa il quadro con l'ultima distinzione che riguarda il rapporto di generazione del Figlio dal Padre e la processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio, questione affrontata durante il Concilio di Ferrara–Firenze (1438–1439) sotto l'appellativo del *filioque*. Agostino infatti riconosce, oltre alla proprietà generativa e all'operatività, l'attributo della donazione del Padre che spiega l'essere dello Spirito santo, come dono del Padre, e distingue l'essere del Figlio, come nato dal Padre. In questo secondo caso, l'essere nato del Figlio si predica solo del Figlio, poiché ciò che nasce è in relazione solo con colui dal quale è nato, mentre nel primo caso l'essere dello Spirito santo si predica sia di colui che lo ha donato sia di coloro che – secondo Agostino – possono riceverlo o lo hanno ricevuto. Da questa distinzione, trovano spiegazione la pluralità e le differenze nei rapporti trinitari e si evita il pericolo di far procedere lo Spirito santo solo dal Padre e non anche dal Figlio. L'associazione tra il principio, Dio e la creazione fatta da Agostino e l'inclusione della donazione tra gli attributi del nome relativo “Padre”, valgono infatti anche per la processione dello Spirito santo. Agostino conclude:

«Se dunque anche ciò che è dato ha come principio colui dal quale è dato, poiché non da altra fonte ha ricevuto ciò che da lui procede, bisogna ammettere che il Padre e il Figlio sono il principio dello Spirito Santo; [...] e in relazione al creato un solo Creatore [...]»¹⁸⁹.

Anche Tommaso affronta la questione riguardo alla distinzione tra le persone divine e lo fa, come Agostino, attraverso le relazioni. Tommaso si trova ad affrontare il problema della distinzione e della unità tra le persone divine, poiché, come ricordato all'inizio, eredita le questioni trattate durante l'età patristica, ritenendo in questo caso valida la tesi del vescovo di Ippona. Come per Agostino, anche per Tommaso la persona rappresenta l'elemento che prima di distinguersi dalle altre, è distinta in se stessa a partire dalla propria natura, ovvero che il Padre è tale in base alla sua natura di padre, cioè in base alla paternità, al punto che l'essere in comunione con il Figlio dipende dalla specificità e dalla distinzione delle due nature e non da una loro sovrapposizione. Tuttavia, Tommaso aggiunge alla riflessione agostiniana la definizione di persona divina come *relazione sussistente*, confermando lo stravolgimento della categoria aristotelica di relazione che da accidente della sostanza diviene un attributo sostanziale in quanto predicabile delle persone divine. Secondo Tommaso le persone divine sono distinte tra loro per le relazioni di origine e sono relazioni sussistenti, poiché come sussiste

¹⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 363.

l'essenza divina, così sussistono le relazioni di origine che come sostanza e non come accidenti inseriscono al soggetto. Le relazioni di origine sono per Tommaso il principio di individuazione e sono sussistenti in seno all'unica natura divina. Scrive Tommaso:

«Ora, come si è già detto, la distinzione in Dio non avviene se non per le relazioni di origine. E tali relazioni in Dio non sono come accidenti inerenti al soggetto, ma sono la stessa essenza divina: perciò esse sono sussistenti come sussiste l'essenza divina»¹⁹⁰.

La relazione d'origine permette a Tommaso di unire il valore assoluto e il valore relativo delle persone in Dio, vale a dire di salvaguardare l'unità e la trinità di Dio. Infatti, nel momento in cui la relazione d'origine, come la paternità, è posta sullo stesso piano dell'essenza divina, come la deità, segue che sia la pluralità data dalle relazioni che l'unità data dall'essenza si predicano di Dio in quanto uno e in quanto trino¹⁹¹. Va tuttavia precisata una distinzione che riguarda il rapporto tra il significato della relazione di origine (per esempio la paternità) e quello della persona intesa come relazione sussistente (per esempio il Padre). Tale precisazione ci permetterà infatti di comprendere uno dei passi che analizzeremo del *De Deo* suareziano, in cui i due piani sembrano sovrapporsi, poiché Suárez tende a trasformare il significato di ciò che è definito come "origine" con la relazione che segue da tale origine, e lo fa attraverso la distinzione dei termini di "causa" e di "principio". Tommaso, al contrario, pone una netta separazione tra l'origine e la relazione precisando che solo quest'ultima costituisce la persona o l'ipostasi in Dio. Nei due sensi specificati da Tommaso, la sola origine non è in grado di assolvere al compito di costituire la persona, poiché in un senso attivo la persona dovrebbe costituirsi a partire da una persona sussistente e pertanto dovrebbe presupporla, in un senso passivo, la persona verrebbe a costituirsi solo in un secondo momento, quindi non avrebbe già le caratteristiche di una persona sussistente. Ciò sta a dire che l'origine per Tommaso deve essere distinta dalla relazione e più precisamente dalla persona come relazione sussistente, poiché è quest'ultima che sulla base della propria natura è capace di costituire l'identità della persona come sussistente. Scrive Tommaso:

«Ora, come si è già detto, la distinzione in Dio non avviene se non per le relazioni di origine. E tali

¹⁹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 29, a. 4, trad. it. a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, ESD, Bologna 1984, p. 90.

¹⁹¹ Scrive Ladaria: «Costituendo e distinguendo le persone, la relazione le considera riferite l'una all'altra. La distinzione e l'*esse ad*, il riferimento reciproco delle persone, sono dunque due facce inseparabili della stessa medaglia». Cfr. LUIS F. LADARIA., *La Trinità mistero di comunione*, cit., p. 122.

relazioni in Dio non sono come accidenti inerenti al soggetto, ma sono la stessa essenza divina: perciò esse sono sussistenti come sussiste l'essenza divina»¹⁹².

Fatte queste precisazioni, passiamo a considerare le questioni trinitarie affrontate da Tommaso e in particolare quella riguardante la nozione di “principio”. Per la vastità dell'opera di Tommaso, concentreremo le nostre analisi sugli argomenti attinenti alla Trinità (le origini, le processioni, l'unità, la pluralità, gli attributi) trattati nelle diciassette questioni della prima parte della *Summa theologiae* (questioni 27–43), tra le quali è inclusa quella sul principio. La scelta è determinata inoltre dal fatto che Suárez stesso menziona alcune specifiche questioni della *Summa*. Tommaso, come Suárez, scrive la *Summa* con una finalità eminentemente didattica rivolgendosi a un pubblico di persone che si apprestavano agli studi e alla conoscenza di argomenti teologici di varia natura. Come chiarisce Tommaso nel brevissimo prologo:

«Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti [...], l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di esporre quanto concerne la religione cristiana nel modo più confacente alla formazione dei principianti [...]»¹⁹³.

Per questo scopo, Tommaso suddivide l'opera in tre parti: la prima dedicata a Dio, la seconda al rapporto tra la creatura e Dio, e la terza a Cristo, via di accesso dell'uomo a Dio. Per la sua estensione, la seconda parte è poi suddivisa in altre due parti, tradizionalmente conosciute come *prima secundae* (la prima della seconda) e *secunda secundae* (la seconda della seconda)¹⁹⁴. Precisamente in questa parte, Tommaso tratta della Trinità e dell'attributo del principio. Ma è già all'inizio della sua opera teologica che Tommaso fa leva sulla nozione di principio che può essere considerata come base per la nascita della teologia, cioè come la via di accesso a una conoscenza razionale di Dio, anche come Trinità. A differenza di Agostino che aveva contribuito a chiarire i rapporti tra la fede e la ragione, ponendo la fede a principio dell'indagine razionale, ovvero mostrando l'intrinseca possibilità di conciliazione tra le due,

¹⁹² TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 29, a. 4, testo latino dell'edizione leonina, trad. it. a cura di Tito Sante Centi, Roberto Coggi, Giuseppe Barzaghi, Giorgio Carbone, ESD, Bologna 2014, p. 90.

¹⁹³ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica, Prologo*, cit., p. 25. Lo stesso sembra ribadire Barzaghi nell'*Introduzione* alla nuova traduzione italiana della *Somma Teologica* di Tommaso pubblicata dalle Edizioni Studio Domenicano nel 2014. Barzaghi afferma: «La Somma Teologica è un testo composto con finalità pedagogica. I suoi destinatari non sono gli studiosi ma gli studenti: anzi i novizi nello studio della sacra dottrina. E, come si sa, tre sono le cose che contano per un insegnamento efficace: la sistematicità, la chiarezza e la brevità». Cfr. G. BARZAGHI, *Introduzione alla Somma Teologica. Il metodo*, in *Somma Teologica*, cit., p. 9. Per le citazioni della *Somma Teologica* che seguiranno, riprenderemo a utilizzare l'edizione EDS in 35 volumi del 1984.

¹⁹⁴ Cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, cit., pp. 265–267.

Tommaso compie un passo ancora più decisivo riconoscendo a Dio un'intrinseca razionalità al punto da assegnargli il compito di essere soggetto di una scienza, cioè della teologia¹⁹⁵. Per giustificare la tesi della teologia come scienza, Tommaso fa ricorso al modello aristotelico della subalternazione delle scienze. Si rivela, in tal modo, la stessa scelta di Suárez all'inizio delle *Disputazioni* di far leva sulla nozione di principio per stabilire i rapporti tra la metafisica e la teologia soprannaturale o rivelata. Tommaso parte dalla convinzione che l'intelletto umano non potendo conoscere i principi sui quali si basa la teologia, poiché non sono evidenti in sé, si deve necessariamente riferire alla conoscenza che Dio ha di sé o che i beati hanno di Dio, ovvero ai principi che fondano la teologia. In entrambi i casi, Tommaso utilizza la nozione di principio ereditata da Aristotele per mostrare che essa è la sola alla quale ogni scienza, e quindi ogni intelletto, deve e può appellarsi. Anche questo dunque è, assieme alle precisazioni sopra elencate, un elemento che mette al centro il valore intrinseco della nozione di principio maturato e già presente all'interno della tradizione scolastica. In questa sede ci occuperemo in modo particolare della quaestio 33 della prima parte della *Somma*, dedicata esplicitamente alla trattazione del Padre come principio, la quale oltre a essere ampiamente citata da Suárez, rappresenta uno di quei casi in cui si rintraccia un legame molto chiaro tra la speculazione scientifica della teologia e l'analisi sulla Trinità. Nel contesto della trattazione sulla Trinità alla quale Tommaso dedica le questioni che vanno dalla 27 alla 43, la questione 33 rientra nell'analisi delle persone divine considerate in se stesse, ovvero nei tratti particolari che si addicono a ciascuna di esse. La trattazione della Trinità infatti è suddivisa da Tommaso nell'analisi delle persone divine considerate in se stesse, e quindi in generale (qq. 29–32) o in particolare (qq. 33–38), o nei confronti della propria essenza (q. 39), delle relazioni (q. 40), degli atti nozionali (q. 41), del grado di uguaglianza (q. 42) o del compito specifico a partire dal paragone tra loro (q. 43). Per ciascuna suddivisione, Tommaso affronta poi le singole questioni, presentate come segue:

- 1°) *Le Persone divine considerate per se stesse* (I, 29-38)
- a) le Persone divine in generale (I, 29-32)
 - (1) il significato del termine *persona* I, 29
 - (2) il numero delle persone I, 30

¹⁹⁵ «Tommaso – scrive Porro – riafferma che l'unico vero soggetto di questa scienza è Dio (q. I, art. 7) – tesi che [...] potrebbe apparirci scontata, ma che non lo era affatto prima di Tommaso, dal momento che erano state di volta in volta privilegiate altre soluzioni che potevano vantare una tradizione più o meno lunga – le “cose” e i “segni” (*res et signa*), secondo la nota sistemazione proposta da Agostino nel *De doctrina christiana* [...]». Cfr. *Ibidem*, p. 268.

- (3) modi di esprimere unità e pluralità in Dio I, 31
- (4) la nostra conoscenza delle Persone divine I, 32
- b) le singole Persone divine (I, 33-38)
 - (1) la persona del Padre I, 33
 - (2) la persona del Figlio (I, 34-35)
 - come Verbo I, 34
 - come Immagine I, 35
 - (3) la persona dello Spirito Santo (I, 36-38)
 - come Spirito I, 36
 - come Amore I, 37
 - come Dono I, 38

2°) *le Persone divine considerate nei loro rapporti* (I, 39-43)

- a) le Persone in rapporto all'essenza divina I, 39
- b) in rapporto alle relazioni o proprietà I, 40
- c) in rapporto agli atti nozionali I, 41
- d) le Persone divine nei loro rapporti reciproci (I, 42-43)
 - (1) di eguaglianza e di somiglianza I, 42
 - (2) rispetto alle missioni divine I, 43

I quesiti che Tommaso presenta all'inizio della questione 33, sono quattro: il primo, se il Padre possa denominarsi principio; il secondo, se la persona del Padre sia indicata in modo proprio col nome di *Padre*; il terzo, se, parlando di Dio, si usi la parola *Padre*, più come termine personale che come termine sostanziale; il quarto, se sia proprio del Padre essere non generato. Schematizzando:

La persona del Padre: I^a, q. 33

Art. 1: se il Padre possa denominarsi principio

Art. 2: se la persona del Padre sia indicata in modo proprio col nome di *Padre*

Art. 3: se, parlando di Dio, si usi la parola *Padre*, più come termine personale che come termine sostanziale

In questa sede, ci occuperemo del primo quesito, vale a dire del primo articolo della suddetta questione¹⁹⁶. Tommaso elenca tre argomenti contrari alla tesi del principio come predicato del Padre nei confronti del Figlio e dello Spirito santo. Secondo il primo argomento, il principio non è il predicato del Padre, poiché il principio è identico alla causa come insegnato da Aristotele e di conseguenza il Padre non potendo essere causa del Figlio, non è neanche principio. Il secondo argomento, riprende l'idea del termine principio come termine relativo, ovvero in relazione al principiato per attribuire a quest'ultimo il significato di ciò che è creato e concludere che il Figlio non essendo creato, non è neanche principiato e di conseguenza il Padre non può dirsi suo principio. L'ultimo argomento si basa sull'idea che il principio per essere tale deve trovarsi in uno stato di priorità rispetto a ciò di cui è principio, cioè deve predicarsi secondo il prima e il poi, ma non trovandosi in Dio alcuna forma di predicazione di questo tipo, segue che "principio" non può esprimere la natura del Padre nei confronti del Figlio o dello Spirito santo. La definizione specifica del termine principio, il significato da attribuire al principiato e l'ambito nel quale il termine principio trova il proprio fondamento, sono i tre aspetti che Tommaso affronta. In Agostino, Tommaso riconosce un collegamento diretto tra ciò che intende esprimere attraverso le proprie argomentazioni contrarie alla tesi suddetta e l'autorità di Agostino in materia. Tommaso concorda con Agostino nell'affermare che il «Padre è il principio di tutta la divinità»¹⁹⁷, mostrando in tal modo qual è il punto di riferimento che egli intende seguire e salvaguardare. Non deve indurci a pensare che la divinità di cui il Padre è principio qui esprima un nome generico che esclude il riferimento alla persona del Figlio e dello Spirito santo. Con il termine divinità, Tommaso, come Agostino, indicano un nome collettivo che indica le persone, mentre con il termine principio indicano un significato *nozionale* che, secondo alcuni interpreti, designa in Agostino il Padre quale principio senza principio¹⁹⁸. Per significato nozionale, s'intende una delle proprietà distintive delle persone,

¹⁹⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 33, cit., p. 146.

¹⁹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 146.

¹⁹⁸ Cfr. In una nota di commento alla questione 33 della I parte della *Somma teologica* di Tommaso d'Aquino, i curatori dell'edizione esprimono in questi termini il senso del dibattito: «I Padri greci nominavano il Padre: ἀρχή principio – in latino: *principium*; αἰτία causa – in latino: causa, αἴτιος autore – in latino: auctor. [...] Ἀρχή richiama l'idea di un'origine assolutamente prima, e, in questo senso eminente, era riservata al Padre con esclusione del Figlio; per dire il medesimo privilegio i Latini preferivano la parola *auctor*, Autore del Figlio e dello Spirito Santo. Quanto a *causa* essa fu generalmente scartata, perché richiama l'idea di un effetto esteriore e dipendente...Le si preferì *Principium*, che è più generico e che si presta a una consustanzialità con il suo termine». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, testo latino dell'edizione leonina, trad. it. a cura di Tito Sante Centi, Roberto Coggi, Giuseppe Barzaghi, Giorgio Carbone, ESD, Bologna 2014, nota n. 2, p. 149.

differenziate dalle proprietà costitutive che s'identificano con le relazioni, come per esempio la paternità del Padre, la filiazione del Figlio e la processione dello Spirito santo¹⁹⁹. Bisogna inoltre notare che gli attributi nozionali sono distinti dagli attributi essenziali e personali, poiché le nozioni scrive Tommaso:

«non stanno a indicare delle realtà concrete, ma [soltanto] delle forme ideali, che servono a far conoscere le Persone; sebbene queste nozioni o relazioni esistano realmente in Dio [...]»²⁰⁰.

Gli attributi nozionali scaturiscono come specifiche determinazioni derivanti dalle relazioni d'origine, ovvero esprimono i termini che distinguono, nell'unità di natura, l'identità propria delle singole persone. Dal Padre scaturiscono infatti l'innascibilità e la paternità, dal Figlio la filiazione e dallo Spirito santo la processione. Interpretare la definizione del Padre come "principio senza principio" in un senso nozionale significa assegnare un valore formale all'attributo di principio che nell'ordine della conoscibilità (e non innanzitutto dell'essere), assume il suo vero significato e permette, assieme agli attributi nozionali, di distinguere le persone²⁰¹. Detto in altri termini, con la parola principio, Tommaso si riferisce a una nozione che si predica del Padre. Vedremo in seguito quanto questa tesi di Tommaso comporti una spiegazione della tesi suareziana del principio, ovvero della scelta di affidare a questa nozione la capacità di saper tradurre Dio in un ente conoscibile metafisicamente. Sarà anche questo uno dei casi di vicinanza di Suárez a Tommaso e dell'intenzione di trasformare la metafisica in un'ontologia trinitaria nella misura in cui l'intenzione di Tommaso si trasforma in un criterio applicato da Suárez. Analizziamo la risposta data da Tommaso assieme alle diverse soluzioni offerte ai quattro quesiti presentati all'inizio della questione 33. Tommaso inizia col dare la definizione di principio quando scrive:

«Il termine *principio* non significa altro che ciò da cui procede qualche cosa: infatti tutto ciò da cui procede qualcosa in qualunque modo, lo diciamo principio, e viceversa»²⁰².

Attraverso la definizione di principio come ciò da cui qualcosa procede, Tommaso è in

¹⁹⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 32, a. 3, p. 142.

²⁰⁰ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 32, a. 2, p. 138.

²⁰¹ Come si legge in una nota di commento alla questione 32 dedicata alla nostra conoscenza delle Persone divine: «Le proprietà distintive delle persone si chiamano *nozioni*: mentre le *proprietà* costitutive delle persone o strettamente personali s'identificano con le *relazioni*». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 32, a. 2, nota n.2, p. 138.

²⁰² TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 33, a. 1, cit., p. 146.

grado di risolvere l'obiezione iniziale che il Padre non possa dirsi principio del Figlio o dello Spirito santo, poiché, nella Trinità, il Padre è colui dal quale procede il Figlio. Per Tommaso l'unità, la comunione e i nomi relativi delle singole persone fondano la definizione del termine principio. In un solo caso il termine è escluso dalla predicazione della Trinità, vale a dire nel momento in cui dal significato nozionale di principio si passa a quello personale. Dal Padre infatti procede il Figlio, e dal Padre e dal Figlio procede congiuntamente lo Spirito santo, ma dallo Spirito santo non procede, in un senso personale, nessuna delle persone divine e di conseguenza non compete allo Spirito santo il termine principio. Ciononostante, la definizione di Tommaso laddove sembra restringersi solamente a due delle persone divine, si estende a tutti i possibili casi che, avendo come punto di riferimento la Trinità, presentano due fattori fondamentali: il primo, un principio dal quale procedere; il secondo, un rapporto di processione che viene a instaurarsi tra il principio e il principato, qualsiasi sia il tipo di rapporto che viene a crearsi (generazione, creazione, emanazione). Grazie a questi due fattori che rendono il principio un attributo applicabile a diversi livelli, Tommaso entra nel vivo del dibattito tra i Padri greci e i dottori latini per rimarcare l'adeguatezza del termine principio nel caso della Trinità. Ed è in questi termini che Tommaso risponde contrariamente al quesito che nega al Padre l'essere principio del Figlio e dello Spirito santo.

La trattazione di Tommaso continua poi con l'elenco dei diversi argomenti contrari agli argomenti proposti in difesa della causa e non del principio. Il principio è per Tommaso più generico del termine causa in analogia a quanto avviene con lo stesso termine causa, più generico del termine elemento. La conseguenza è dunque che, non potendo essere identificati, il principio è il termine più adeguato per riferirsi al Padre, poiché per indicare le cose divine il principio ha la caratteristica di essere più generico e quindi più lontano da tutti quei termini, come quello di causa, che, per la loro precisione, esprimono per Tommaso il modo di essere delle creature. L'altra differenza tra i due termini sta nel fatto che per salvaguardare la semplicità e unità divina, Tommaso esclude qualsiasi termine che esprima un rapporto di differenza tra due cose. Ed è in quest'ultimo caso che rientra il termine causa, poiché come Tommaso scrive:

«[...] in ogni genere di causa si trova sempre una distanza in perfezione o virtù tra la causa e quello di cui essa è causa»²⁰³.

²⁰³ *Ibidem*, p. 148.

Al contrario, il termine principio in virtù della genericità sopra descritta include tutti quei casi in cui si esprime non solo una differenza di natura, ma anche un certo ordine tra le cose. Attraverso il termine principio è possibile per Tommaso riferirsi al punto per affermare che è il principio della linea o, come dirà Suárez, riferirsi all'alba per definirla come principio del giorno senza incorrere necessariamente nel rischio di introdurre un rapporto di differenza tra le cose, come nel caso specifico il punto con la linea o l'alba con il giorno. Segue, dunque, che per salvaguardare l'unità e semplicità divina, il termine principio è più idoneo ad esprimere i rapporti intratrinitari, poiché non significa immediatamente una distanza tra le cose correlate, ma significa un certo tipo di ordine, come nel caso del Padre principio del Figlio. Questa spiegazione, fornisce gli elementi per comprendere la seconda risposta di Tommaso alla tesi che nega il Padre come principio del Figlio. La seconda tesi infatti concludeva per assurdo che se il Figlio è principiato, allora Egli è creato, intendendo in questo modo ciò da cui qualcosa procede come ciò che è creato dalla cosa da cui procede. Per le ragioni dette, Tommaso ribatte a questa tesi rimarcando nuovamente la differenza tra l'uso del termine da parte dei Padri greci e quello fatto dai dottori latini. La nota di commento a questo passo chiarisce bene l'intento di Tommaso nell'opera di traduzione latina dei diversi nomi greci attribuiti al Padre. Si dice infatti:

«I Padri greci nominavano il Padre: ἀρχή principio – in latino: *principium*; αἰτία causa – in latino: causa, αἴτιος autore – in latino: auctor. [...] Αρχή richiama l'idea di un'origine assolutamente prima, e, in questo senso eminente, era riservata al Padre con esclusione del Figlio; per dire il medesimo privilegio i Latini preferivano la parola *auctor*, Autore del Figlio e dello Spirito Santo. Quanto a *causa* essa fu generalmente scartata, perché richiama l'idea di un effetto esteriore e dipendente...Le si preferì *Principium*, che è più generico e che si presta a una consustanzialità con il suo termine»²⁰⁴.

Da questo prospetto, emergono con più chiarezza le ragioni che spiegano la scelta di Tommaso e dei dottori latini per il termine principio, introducendo un nuovo elemento di spiegazione. Il termine principio è infatti preferito al termine causa nel momento in cui quest'ultimo è ridefinito da Tommaso, vale a dire nel momento in cui il termine causa è incluso nella più generica ragione di principio esattamente alla maniera di Suárez che, nella formula *omnis causa est principium*, riconduce la definizione di causa a quella di principio. Tommaso recupera il significato del Padre autore e causa del Figlio proposto dai Greci riconducendo entrambi questi modi di esprimere i rapporti tra il Padre e il Figlio al termine principio. Il rischio di subalternazione o inferiorità è in questo modo scongiurato dall'uso di un termine che

²⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, nota n. 2, pp. 148–149.

possiede maggiori possibilità di predicazione. Attraverso questa preferenza per il termine principio e la ridefinizione del termine causa, Tommaso esprime dunque le ragioni del secondo argomento.

L'ultimo argomento offerto da Tommaso aiuta a chiarire l'ambiguità legata questa volta al termine stesso di principio e non a quello di causa. In modo più breve, in quest'ultimo argomento Tommaso esplicita infatti che il termine principio esprime etimologicamente il significato di un'origine e non di una priorità, escludendo ancora una volta una qualsiasi forma di rapporto gerarchico all'interno della natura di Dio. Tommaso conclude così che il Padre può dirsi principio del Figlio e che tale modo di esprimersi non introduce, ma al contrario aiuta a chiarire, l'unità e la semplicità divina. Tireremo le somme delle analisi di Tommaso sul principio nelle conclusioni di questo capitolo.

La riflessione sulla Trinità di Ignazio di Loyola (1491–1556) si realizza all'interno del suo cammino biografico e vocazionale. A differenza di Agostino e Tommaso, Ignazio consegna un itinerario spirituale nel quale matura un pensiero teologico basato sulle esperienze dirette e interiori di Dio, le uniche secondo Ignazio a permettere una vera conoscenza della Trinità. Egli dedicò sette anni della sua vita allo studio della filosofia e della teologia (1528–1535), ma ciò non bastò, come recentemente ricordato, a fare di Ignazio uno studioso che seduto alla scrivania in un'aula accademica o in una biblioteca redige un testo come gli *Esercizi spirituali*²⁰⁵. Ciò è infatti testimoniato in una pagina del *Diario Spirituale*, quando Ignazio scrive:

«Mi accingo a celebrare la messa. Prima di iniziarla, non senza lacrime; {durante la celebrazione, molte e assai tranquille, con numerose intelligenze della santissima Trinità che illuminano così profondamente il mio intelletto da parermi che anche un diligente studio non avrebbe potuto darmi altrettanto; e riflettendo meglio su questo, e su ciò che avevo sentito o visto, mi sembrava che nemmeno tutta una vita di studio me lo avrebbe potuto insegnare}»²⁰⁶.

Altri due aspetti confermano inoltre queste analisi entro le quali collocare la “soggettiva” riflessione teologico–trinitaria di Ignazio: il primo, riguarda i fattori che portarono alla genesi degli *Esercizi spirituali*; il secondo, la costante presenza di dialoghi che Ignazio instaura con le persone della Trinità, testimoniati specialmente durante il suo soggiorno a Manresa, l'anno

²⁰⁵ Cfr. C. CHIAPPINI S.I., *Introduzione*, in *Esercizi spirituali*, a cura di G. Piccolo, Garzanti, Milano 2016, p. 7.

²⁰⁶ I. LOYOLA, *Diario Spirituale*, in *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, Edizioni AdP, Roma 2007, p. 408.

dopo la sua conversione. A proposito del primo aspetto, va detto che, come genere di appunti, gli *Esercizi spirituali* rappresentano un *carisma* e non un semplice testo di spiritualità²⁰⁷. La straordinaria fortuna che ebbero rende valida questa affermazione, giacché a partire dalla solenne approvazione del papa Paolo III²⁰⁸, a cui fece seguito la prima edizione latina a Roma nel 1548, gli *Esercizi spirituali* contano al giorno d'oggi 4500 edizioni in 20 lingue e più di 400 commenti²⁰⁹. Lo straordinario successo riscontrato, conferma quanto Ignazio non sarebbe stato in grado di vedere personalmente, ma che senza dubbio sperava di riuscire a comunicare ai suoi lettori. In una lettera indirizzata a Emmanuele Miona, Ignazio nel 1536 scrive:

«Gli Esercizi sono tutto il meglio che in questa vita possa pensare, sentire e comprendere sia per il progresso personale di un uomo sia per il frutto, l'aiuto e il progresso rispetto a molti altri»²¹⁰.

Anche dopo dieci anni dalla sua conversione, Ignazio continuava a portare con sé questo opuscolo, come testimoniato dai giovani della Sorbona quando Ignazio si trova a Parigi²¹¹. A partire dal 1521, l'anno successivo alla conversione, e fino al 1548, Ignazio utilizza gli *Esercizi spirituali* come un diario di viaggio che rivisita e arricchisce a partire da un'opera di discernimento della propria esperienza di Dio, ovvero dei vissuti interiori causati da questa esperienza e giudicati poi in base alla possibile utilità per gli altri. In questo percorso Ignazio intende mettere per iscritto e consegnare una conoscenza dell'esperienza di Dio, radicandosi in una personale e soggettiva esperienza di visione della Trinità, tralasciando il modo comune dei trattati teologici²¹². La soggettività espressa negli scritti ignaziani non manca però di riferimenti in cui Ignazio non rinuncia a una costante opera di mediazione tra la particolarità del soggetto e l'universalità del mondo, vale a dire mettendo a punto dei tentativi in grado di scorgere il

²⁰⁷ Cfr. P. SCHIAVONE S.I., *Introduzione a Esercizi Spiritualis*, cit., p. 168.

²⁰⁸ «Paolo III riconosce che gli *Esercizi spiritualis* sono «pieni di pietà e di santità e sono e saranno molto utili e salutari per l'edificazione e spirituale profitto dei fedeli». Cfr. *Pastoralis officii. Lettera apostolica di Paolo III (31 luglio 1548)*, cit., p. 179.

²⁰⁹ Dei due manoscritti che Ignazio fece esaminare nel 1527 e nel 1535 per un riscontro ufficiale da parte della Chiesa, non si dispone oggi di nessuna pagina. L'unica trascrizione rimasta è quella castigliana attribuita al portoghese Bartolomeo Ferrão, annotata dallo stesso Ignazio. Sulle vicende del testo si veda l'*Introduzione* agli *Esercizi* citata nella nota 68, pp. 176–180.

²¹⁰ I. LOYOLA, *Lettere*, cit., p. 945.

²¹¹ Il riferimento è qui agli anni di formazione di Ignazio a Parigi dal 1528 al 1535 anno in cui ottiene il grado di maestro *in artibus* presso l'università di Parigi. Cfr. I. LOYOLA, *Gli scritti*, p. 43.

²¹² Di quest'avviso è Chiappini, quando nell'introduzione agli *Esercizi spiritualis*, scrive: «Ignazio non scrive gli *Esercizi* seduto alla scrivania in un'aula accademica o in una biblioteca, magari consultando una varietà di testi di teologia. È piuttosto durante il pellegrinaggio della vita che, dopo la conversione, comincia a prendere note e a stendere una specie di diario di viaggio, per non dimenticare gli insegnamenti di Dio [...]». Cfr. C. CHIAPPINI S.I., *Introduzione*, cit., p. 7.

rapporto tra gli eventi che in esso si verificano e l'incarnazione di Dio²¹³. L'orizzonte dell'universalità è confermato dal fatto che un testo come gli *Esercizi spirituali*, nonostante tratti dell'esperienza del singolo, prevede, come è stato ricordato, una loro applicazione anche alle dottrine degli eretici e dei pagani²¹⁴. Mentre dunque si conserva il carattere soggettivo delle regole spirituali che hanno come scopo precipuo la ricerca della volontà divina negli eventi personali, Ignazio apre alla possibilità che tale carattere soggettivo diventi l'orizzonte per comprendere e includere il mondo. Detto in altri termini, l'opera di discernimento che porta alla scoperta della volontà divina nell'esistenza del singolo inaugura l'ingresso della trascendenza e universalità di Dio all'interno degli eventi particolari e contingenti della storia, finendo per essere accessibile e trasmissibile a chiunque, compresi, nella prospettiva di Ignazio, gli eretici e i pagani. Da questo punto di vista Ignazio si pone in continuità con Agostino e Tommaso, poiché fornisce gli elementi per tradurre la rivelazione trinitaria di Dio in un orizzonte capace di interpretare l'esperienza del singolo e le vicende del mondo a partire dalla prospettiva di Dio. In questo senso, trova ulteriore credito l'ipotesi che Suárez abbia cercato di tradurre un dogma di fede come quello trinitario, ridefinendo i criteri metafisici per pensare correttamente l'essere del mondo a partire dall'essere della Trinità.

Sempre negli *Esercizi*, Ignazio rivolge un invito a lodare la dottrina scolastica e positiva, poiché è precisamente da quest'ultima che la particolarità del soggetto è secondo Ignazio valorizzata, giacché essa si radica nel solco di una tradizione che permette al singolo di evitare gli errori e le falsità²¹⁵. La soggettività ignaziana mentre permette di riconoscere la trascendenza di Dio attraverso la ricerca della sua volontà, interpreta gli eventi del mondo dall'interno della tradizione della Chiesa, poiché ritenuta da Ignazio la sola in grado di assicurare al singolo la vera universalità e trascendenza dello stesso Dio. C'è poi un altro elemento che emerge approcciandosi agli scritti ignaziani ed è quello che riguarda il rapporto tra l'esperienza personale di Ignazio, nel senso appena specificato, e il valore di questa esperienza per l'intera Compagnia di Gesù. È infatti la testimonianza di uno dei primi gesuiti che vissero accanto a Ignazio ad accostare le vicende autobiografiche di Ignazio al fondamento teologico della stessa

²¹³ «Quando – scrive sempre Chiappini – negli *Esercizi* descrive il contesto nel quale Dio decide di incarnarsi, invita a «vedere le persone sulla faccia della terra, in tanta diversità tanto nei vestiti quanto nei gesti». Cfr. C. CHIAPPINI S.I., *Introduzione*, cit., p. 11.

²¹⁴ Cfr. P. SCHIAVONE S.I., *Introduzione a Esercizi Spiritualis*, cit., p. 174.

²¹⁵ Negli *Esercizi spiritualis*, Ignazio indica tra le regole: «Lodare la dottrina positiva e scolastica. Come infatti è più proprio dei dottori positivi – come san Girolamo, sant'Agostino e san Gregorio, ecc. – muovere gli affetti per amare e servire in tutto Dio nostro Signore». Con «positiva», Ignazio qui intende la patristica che si fonda sulla Scrittura, includendo anche le dottrine discusse e canonizzate nei Concili. Cfr. I. LOYOLA, *Esercizi spiritualis*, in *Gli scritti*, cit., p. 327.

Compagnia di Gesù e non ad un semplice esempio di vita di fede, seppur il più esemplare²¹⁶. La relazione tra gli eventi della vita di Ignazio e la riflessione teologica diviene così imprescindibile, al punto che se è proprio il dogma della Trinità ad essere decisivo per la vita di Ignazio, risulta che a tale dogma si potrebbe per ipotesi far risalire il fondamento teologico della Compagnia, ovvero rianalizzare da questo nuovo punto di vista le dottrine teologiche, filosofiche e metafisiche dei suoi membri. Se poi, lì dove Ignazio pone l'accento sulla componente mistica, interiore e a tratti "irrazionale" della comprensione della Trinità, l'intelletto sembra assumere un peso marginale nella comprensione del mistero trinitario, è una questione che analizzeremo. Partiamo dalla constatazione che i riferimenti alla Trinità sono moltissimi, così come dettagliati sono gli appunti delle numerosissime esperienze e visioni raccontate nei suoi scritti. Il solo *Diario Spirituale* conta costanti riferimenti alla Trinità in ogni pagina di cui è composto. In un passo dell'*Autobiografia*, troviamo la testimonianza di quanto e in che modo Ignazio adottò uno schema trinitario ben definito, apparentemente nascosto dal carattere soggettivo delle sue visioni. L'intelletto in questo caso gioca un ruolo fondamentale presentandosi nelle vesti di una facoltà in grado di riconoscere i problemi legati alla Trinità e il modo corretto di interpretarla. Leggiamo infatti:

«Primo: Aveva molta devozione alla Santissima Trinità, e così ogni giorno faceva orazione alle Tre Persone distintamente. E, siccome le faceva pure alla Santissima Trinità, gli veniva da domandarsi interiormente come mai facesse quattro orazioni alla Trinità. [...] Un giorno, mentre stava recitando le Ore di Nostra Signora sui gradini del medesimo monastero, il suo intelletto cominciò ad elevarsi come se vedesse la Santissima Trinità sotto forma di tre tasti, e tutto questo accompagnato da tante lacrime e da tanti singhiozzi che egli non riusciva a trattenersi»²¹⁷.

La distinzione tra le tre persone e la Trinità evidenzia la consapevolezza ignaziana di salvaguardare l'unità della relazione mediante la distinzione tra le persone e, allo stesso tempo, di propendere per l'unità dell'essenza considerando innanzitutto il sostrato comune alle tre persone come causa poi della loro distinzione. Il riferimento finale alla Trinità, nel passo citato, mostra la preferenza ignaziana per quest'ultima soluzione, raggiunta per la capacità riconosciuta all'intelletto di vedere e di comprendere il mistero trinitario. Ignazio, come Agostino e Tommaso, si schiera dalla parte dei dottori latini dando prova di come, anche in un

²¹⁶ Il riferimento è a Girolamo Nadal (1507–1580) ammesso nella Compagnia nel 1545 e divenuto nel giro di pochi anni commissario di Spagna e Portogallo nel 1553. Cfr. I. LOYOLA, *Gli scritti*, cit., p. 56.

²¹⁷ Cfr. I. LOYOLA, *Autobiografia*, cit., p. 102.

pensiero mistico come il suo, trovi spazio una razionalità che difende, nel caso specifico della Trinità, l'unità essenziale della natura divina. Scarseggiano invece i riferimenti espliciti alla nozione di causa, mentre al termine principio Ignazio riconosce un valore teologico e filosofico molto importante. Anche tale scelta non può apparire casuale, ma al contrario costituisce una chiave di lettura per comprendere criticamente la prospettiva di Ignazio e di riflesso quella di Suárez, il quale come ricordato più volte riconduce al principio il lessico specifico per intendere la causalità metafisica, mostrando come quest'ultima non interviene per spiegare i rapporti tra Dio e l'essere in quanto tale (ruolo attribuito invece al principio), ma si inserisce solo per spiegare i rapporti tra Dio e gli enti creati. Per comprendere il significato attribuito al termine principio da Ignazio dobbiamo riferirci ancora una volta al testo degli *Esercizi*.

Trattandosi di regole per il discernimento della volontà divina, gli *Esercizi spirituali* sono suddivisi in quattro settimane²¹⁸ precedute da una sezione preliminare di *Annotazioni* seguita da alcune brevi considerazioni (chiamate *Presupposto*) in cui Ignazio indica le regole per colui che ha il compito di predicare gli esercizi e per colui che li riceve. Ma a metà tra queste due parti e gli esercizi veri e propri, Ignazio riserva un'ulteriore riflessione elaborando un altro brevissimo testo dal titolo *Principio e fondamento*. Si tratta di considerazioni iniziali poste a fondamento e quindi riconosciute come il punto di partenza anteposto ai singoli aspetti analizzati nelle quattro settimane degli *Esercizi*²¹⁹. Il termine principio assume qui una prima e significativa definizione. Ciò sta a dire almeno due cose: la prima riguarda l'accezione di significato del termine principio attribuita da Ignazio; la seconda riguarda l'intento più generale di offrire un testo in grado di scrutare l'opera universale dell'azione divina dall'esperienza particolare dell'uomo. Le considerazioni iniziali contenute nel *Principio e fondamento* divengono dunque le premesse delle regole, essendo loro a orientare le regole proposte negli *Esercizi*, ovvero divenendo la causa, potremmo dire, dell'intelligibilità delle regole stesse e di ciò che esse intendono mostrare. In questo senso, la questione sul modo corretto di intendere il fine degli *Esercizi* si risolve nel parere, sempre più diffuso, di considerare la centralità della scelta di colui che si esercita nella vita spirituale secondo la vera volontà di Dio (seconda settimana) e non innanzitutto dell'esame dei suoi peccati (prima settimana) o dello slancio in vista della missione (terza e quarta settimana)²²⁰. Ignazio mette in evidenza la duplice accezione

²¹⁸ Ignazio indica in questi termini il programma delle quattro settimane: «Precisamente: la prima riguarda la considerazione e contemplazione dei peccati; la seconda, la vita di Cristo nostro Signore fino al giorno delle Palme incluso; la terza, la passione di Cristo nostro Signore; la quarta, la risurrezione e ascensione, aggiungendo i Tre modi di pregare». Cfr. I. LOYOLA, *Annotazioni*, cit., p. 22.

²¹⁹ Cfr. *Piccolo lessico ignaziano*, in *Esercizi spirituali*, cit., p. 275.

²²⁰ Cfr. G. PIVA, *Le quattro settimane*, in *Esercizi spirituali*, cit., p. 43.

del principio inteso come fondamento delle regole spirituali e come l'obiettivo finale da raggiungere, cioè come scoperta dell'azione divina, anch'essa principio e fondamento della vita del mondo e dell'uomo²²¹. In questa duplice accezione (soggettiva e oggettiva), si mostrano di riflesso gli stessi connotati suareziani, i quali nel momento in cui lasciano all'intelletto il compito di giustificare lo sviluppo delle questioni metafisiche attraverso i principi della scienza, attribuiscono all'azione creatrice di Dio l'essere causa del mondo, ovvero l'essere garante della sua assoluta oggettività e non creatività da parte del soggetto. La preoccupazione di Ignazio di consegnare delle regole in grado di orientare le scelte fondamentali della vita a partire dai criteri teologici nelle mani di colui che pratica o predica gli *Esercizi*, rispecchia l'intento di Suárez di voler offrire una filosofia che com'è noto egli ritiene debba essere cristiana e ministra della sacra teologia²²². Le indicazioni di Gilbert sopra ricordate a proposito del legame tra gli *Esercizi* e il *De Legibus* di Suárez²²³, trovano qui un ulteriore fondamento che allarga gli orizzonti all'opera metafisica del gesuita spagnolo in rapporto al carisma del suo fondatore. Si tratta di una prospettiva che Ignazio sintetizza nel testo *Principio e fondamento*, nel quale intende proporre a colui che si esercita nella vita spirituale un altro modo di vedere se stessi, Dio e il mondo, vale a dire partendo dal principio, appunto, di un Dio creatore e dalla Trinità come base per spiegare la vita stessa di Dio e, per le ragioni dette, anche dell'uomo attraverso un'opera di discernimento. Nelle sue specifiche declinazioni, il testo *Principio e fondamento*, scrive Piva:

«[...] svolge la funzione di introduzione alle quattro settimane; verifica le disposizioni minime necessarie per poter intraprendere l'esperienza degli *Esercizi spirituali*: il riconoscimento della propria positiva *creaturalità*; la disponibilità a un cammino di *libertà interiore* (quella che Ignazio chiama *indifferenza*) e sana distanza rispetto ai beni di cui la provvidenza di Dio ha riempito la vita dell'uomo; per poter compiere in tutta chiarezza e libertà delle scelte che mettono al primo posto Dio e la sua volontà rispetto ai semplici riflessi del suo amore»²²⁴.

In tal senso, una testimonianza di discernimento ci arriva dello stesso Ignazio attraverso una delle sue lettere. In particolare in quella indirizzata al fratello nel 1532, Ignazio conferma il proposito di orientare le scelte di colui che si esercita nella vita spirituale verso la conoscenza

²²¹ Scrive Piva: «Qui tocchiamo un nucleo molto importante della pedagogia spirituale di Ignazio propria degli *Esercizi spirituali*: il cammino spirituale oggettivo, minuziosamente descritto nei contenuti e nella metodica, deve necessariamente coniugarsi con il cammino soggettivo interiore dell'esercitante perché possa essere esistenzialmente significativo». Cfr. *Ibidem*, cit., p. 42. È chiaro dunque l'intento ignaziano di coniugare l'oggettivo con il soggettivo.

²²² Cfr. F. SUÁREZ, DM, *Al lettore*, cit., p. 53.

²²³ Cfr. nota n. 48.

²²⁴ *Ibidem*, cit., p. 40.

e il compimento della volontà divina, esortando a un retto uso dei beni terreni in vista del guadagno dei beni eterni²²⁵. In questo modo, Ignazio fa trasparire dalle vicende biografiche l'esigenza di adeguare la particolare condizione dell'essere umano con il disegno provvidenziale di Dio. La radicalità di tale esigenza è confermata dal fatto che Ignazio redige questa lettera dopo un lungo silenzio durato dieci anni, durante il quale vive la preoccupazione di servire la nuova forma della sua vita cristiana. Come per gli *Esercizi spirituali*, così per le sue lettere, Ignazio riporta quindi quello che sarà contenuto nel testo *Principio e fondamento* attraverso la testimonianza dell'esperienza diretta di discernimento della volontà divina. Ciò prova il fatto che gli *Esercizi spirituali* costituiscono un cammino interiore che, come abbiamo cercato di mostrare, ha una lunga durata a cominciare dagli anni della sua conversione e fino al 1548, anno della sua pubblicazione. Il lungo percorso di realizzazione degli *Esercizi* ci introduce a porre la questione se anche per le *Disputazioni metafisiche* suareziane sia possibile retrodatare gli argomenti trattati a periodi o a scritti precedenti l'anno della pubblicazione del 1597 o se, al contrario, si tratti di un'opera a sé, libera dai condizionamenti teologici. Di tale questione ci occuperemo nel prossimo capitolo e nelle conclusioni.

§4. IL PRINCIPIO: FONDAMENTO E ORIGINE

Dalle analisi proposte in questo capitolo sono emersi diversi elementi che pongono all'attenzione degli studiosi di Suárez la possibilità che la componente teologica intorno alla questione trinitaria sia presa in considerazione a partire dai suoi riferimenti alla tradizione patristica con Agostino, scolastica con Tommaso e moderna con Ignazio. A differenza delle conclusioni difese da Courth sulla centralità del culto a scapito dei tentativi di mediazione razionale, è emerso che il cammino di costituzione del dogma trinitario deve il raggiungimento delle principali tappe di definizione dogmatica della Trinità proprio agli argomenti razionali che ne sono alla base. La nozione di principio rappresenta il motivo di unione tra l'istanza teologica di salvaguardare il culto e la fede battesimale intorno alla Trinità e la preoccupazione di riconoscere al dogma trinitario l'insita natura razionale, ovvero la sua pretesa di universalità, in primo luogo, come esigenza di chiarire il significato della Sacra Scrittura e della incarnazione e, in secondo luogo, attraverso formulazioni più sistematiche. Ario e i Padri conciliari difendono, nel primo caso, la tesi fondamentale della disgiunzione tra il Dio–Uno e la

²²⁵ Cfr. I. LOYOLA, *Lettere*, cit., pp. 923–926.

molteplicità delle cose esistenti, o distinguono, nel secondo, il modo di concepire la processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio, attraverso il termine “principio” per il valore che tale termine è in grado di esprimere grazie alla propria definizione, ovvero come ciò che è a fondamento (il Padre nei confronti del Figlio) o altrimenti come rapporto con le cose che da esso provengono (Dio nei confronti del mondo). L’altro motivo di distanza dalle conclusioni di Courth sulla centralità della fede nel culto della Trinità è introdotto da Agostino che pone la fede all’inizio di ogni indagine razionale e non al termine di un processo nel quale la ragione, poiché limitata, deve riferirsi alla fede solo come un criterio che la oltrepassa. È quanto viene indicato attraverso la celebre espressione del «*desideravi intellectu videre quod credidi*» rivolta da Agostino a Dio al termine del suo trattato *Sulla Trinità*²²⁶. Si evince che la pretesa di universalità del dogma è accennata da Suárez nel *De Deo, Uno et Trino*, una volta che anch’egli, come Agostino, ribadisce la ragionevolezza della concordanza della fede con la ragione. Come abbiamo visto, Suárez ponendosi dalla prospettiva di chi nega il dogma trinitario, mostra in realtà che esso è universale, poiché per essere negato, deve in qualche modo essere ammesso. L’intreccio tra la fede e la ragione è poi confermato dal fatto di trovare in Suárez la formulazione di una dottrina della causalità metafisica nei termini di una comunicazione di essere, spiegabile a partire da un contesto teologico–trinitario. Dal confronto con la preoccupazione di Ario di salvaguardare la trascendenza del Dio–uno dal rapporto con le cose che da egli provengono, emerge con più evidenza l’esigenza di utilizzare la nozione di principio, nozione – ricordiamo – che, nel caso di Suárez, abbraccia anche quella di causa.

Il principio e la causa, che in Suárez sono al crocevia tra la metafisica e la teologia trinitaria, rappresentano nella tradizione patristica l’elemento di traduzione del dogma in uno sguardo – per riprendere le parole di Coda – a se stessi e al mondo. Come visto, Agostino elabora una spiegazione razionale del dogma attraverso le similitudini psicologiche²²⁷. L’immagine tripartita dell’anima, riflesso dei rapporti tra le persone della Trinità, aggiunge infatti la possibilità che la fede trinitaria sia un criterio di spiegazione della realtà e non solo un generico termine di confronto con la ragione, nella misura in cui tale fede aiuta a comprendere il perché della suddivisione dell’anima stessa, e non solo di Dio, in tre parti²²⁸. L’idea della creazione è

²²⁶ «Dirigendo la mia attenzione a questa regola di fede, per quanto ho potuto e per quanto tu hai fatto in modo che io potessi, ti ho cercato e ho desiderato di vedere con l’intelletto ciò che ho creduto (*desideravi intellectu videre quod credidi*), e ho molto discusso e faticato». Cfr. AGOSTINO, *Trin.* XV, ii, 2–3, p. 871.

²²⁷ Cfr. AGOSTINO, *Trin.* XV, 1., p. 869.

²²⁸ Nel saggio introduttivo al trattato *Sulla Trinità*, Catapano riassume l’idea della realtà come riflesso di Dio quando parla della schema complessivo dell’opera. Catapano scrive: «Lo schema complessivo dell’opera proposto nel precedente paragrafo suggerisce una sequenza di tre grandi momenti: prima di tutto, l’accertamento del contenuto della *fede*, attraverso un’interpretazione ermeneuticamente corretta delle sacre Scritture (libri I–IV); poi, la difesa mediante la *ragione* di tale contenuto, attraverso la confutazione di versioni eretiche o comunque erronee

esemplificativa di questo modo di procedere. La testimonianza di Agostino permette così di allargare le indagini in Suárez, passando dalla generica corrispondenza tra la teologia e la metafisica alla traduzione razionale del dogma trinitario. Si tratta, in altri termini, di contestualizzare ogni singolo tentativo di spiegazione attraverso una preliminare chiarificazione dei criteri e degli attributi che come abbiamo visto determinano l'unità e la specificità delle singole persone divine. Come sarebbe altrimenti traducibile la Trinità se non si chiarissero gli elementi che la qualificano? Mediante quest'interrogativo, i concetti di persona e ipostasi sono emersi come termini per rispondere a tale esigenza e in particolar modo la nozione stessa di principio, nella sua duplice spendibilità teologica e filosofica, passa ad essere l'elemento di distinzione per i due schemi trinitari tra i Padri greci e i dottori latini, così come li ritroviamo citati e ripresi da Suárez. È emerso di conseguenza che l'attribuzione dei predicati e della coppia causa e principio deriva dalla scelta di porre maggior attenzione all'unità dell'essenza, come per i dottori latini, o all'unità della relazione, come per i Padri greci, pur dovendo in entrambi i casi salvaguardare la premessa fondamentale secondo la quale nessuno dei termini utilizzabili e applicabili alla Trinità possa esistere senza il proprio corrispondente, vale a dire il padre senza il figlio, il principio senza il principiato, la causa senza il causato. Dall'analisi più ravvicinata della dottrina di Agostino, di Tommaso e di Ignazio, l'orientamento di salvaguardare l'unità dell'essenza ritenuta a fondamento dell'unità della relazione è risultata poi più evidente. In ogni singolo autore è infatti presente una specifica lettura riguardo alle definizioni di causa e di principio a partire da quei luoghi ai quali Suárez fa esplicito riferimento, come Tommaso, o da cui trae ispirazione, come Ignazio, oppure su cui è necessario soffermarsi per colmare la mancanza di una specifica definizione delle proprietà personali dello Spirito santo, guadagnando nuovi elementi interpretativi, come Agostino.

Nelle riflessioni offerte da Agostino, infatti, l'unità dell'essenza scaturisce da una piena valorizzazione dell'unità della relazione (non da una sua negazione) grazie alla distinzione agostiniana in Dio tra ciò che si dice *ad se* e ciò che si dice *ad aliquid*. Nell'uno o nell'altro caso, l'operazione agostiniana mira alla difesa dell'unità essenziale di Dio secondo un modello che è possibile accostare alla tesi suareziana dell'unità essenziale dell'ente, o per lo meno rende legittima l'ipotesi di una sua maturazione nel solco della teologia agostiniana. L'unità del concetto di ente e l'unità della definizione di principio rappresentano le due conclusioni

di esso (libri V–VII); infine, la ricerca di una *comprensione intellettuale* di ciò che si crede, attraverso lo studio della realtà concreta nella quale si riflette, come in uno specchio, Dio stesso; ricerca che si conclude con la consapevolezza di doversi ancora appoggiare alla *fede* (libri VII–XV)». Cfr. G. CATAPANO, *Introduzione generale*, cit., p. XXVIII.

suareziane che, specie nel caso del principio, mostrano la derivazione della comunicazione di essere tra gli enti a partire dalla comunicazione di essere tra le persone divine. Ciò pertanto non esclude che Dio, in quanto identico a se stesso e allo stesso tempo distinto secondo la Trinità, rappresenti il termine di un'analogia con l'ente in quanto ente, il quale, nella misura in cui è identico a se stesso in virtù della propria essenza, è diverso da tutti gli altri enti nei quali si determina. Da qui la conseguenza di non "indebolire" ontologicamente la natura degli enti o teologicamente quella delle persone divine a causa del reciproco riferimento a un significato unitario, il quale, se considerato univoco, finirebbe per negare l'importanza della molteplicità e della pluralità. Sono queste ultime infatti che esprimono secondo Agostino la necessità di riferirsi a una natura comune, quella di essere Dio, così come sono sempre le figure della Trinità a conservare un valore in sé, quello cioè che fa sì che il Padre sia sempre Padre e così per le altre persone, mantenendo in tal modo integra l'unità e la pluralità. Da questo punto di vista, la categoria della relazione subisce in Agostino una trasformazione semantica da semplice accidente ad attributo sostanziale, poiché predicandosi di Dio diviene una proprietà che coincide con l'essenza stessa di Dio. Approfondire pertanto la categoria della relazione per tracciare un profilo ontologico-trinitario, come è stato fatto anche per Suárez²²⁹, richiede un'attenta analisi di ciò che si intende con la categoria della sostanza e quindi degli attributi che le inseriscono. Con Agostino l'attributo di "principio" assume un ruolo chiave, poiché è in grado di rispondere alla duplice esigenza di mantenere salva l'unità della relazione e l'unità dell'essenza: si tratta per Agostino del predicato che da origine alla distinzione nella Trinità. Il Padre è infatti l'origine, cioè il principio, di tutta la Trinità, e per le ragioni dette, nel momento in cui il Padre si determina come origine, permette di esprimere una natura in comune, vale a dire esprimere la comunione con il Figlio. Agostino inoltre scorpora il significato di principio nelle due direzioni dettate dal suo essere un termine relativo, ovvero quella che porta alla definizione dei rapporti tra le persone divine e l'altra che regola i rapporti tra ciò che si dice principio e tutto quanto da esso segue. Attraverso l'elenco delle proprietà che qualificano un qualunque ente con l'appellativo di "principio" (il permanere in se stesso, il generare o l'operare qualcosa), Agostino fornisce il criterio per pensare e per tenere unita la relazione tra le persone divine nella Trinità e il rapporto tra Dio-Trinità e il mondo creato, aprendo alla considerazione di una dottrina che, per le considerazioni suareziane sul principio, assume sempre più i tratti di un'ontologia trinitaria²³⁰.

²²⁹ Cfr. V. A. GIRARDI, *Metafisica e relazione in Francisco Suárez e l'orizzonte dell'ontologia trinitaria*, «Sophia», IX/2 (2017), pp. 181–203.

²³⁰ AGOSTINO, *Trin.* V, viii, 9, p. 363.

All'interno di questo percorso, il carattere fondazionale riconosciuto da Tommaso alla nozione di principio rappresenta l'altro e importante elemento di riflessione critica intorno a tale nozione. Oltre al significato di origine e fondamento, e più in generale di attributo, Tommaso infatti riconosce al termine principio un valore noetico, completando la serie di argomenti formulati nella questione 33 della prima parte della *Somma teologica* e offrendo in tal modo una cornice nella quale comprendere la serie di riferimenti suareziani presenti in apertura e negli sviluppi più maturi delle Disputazioni riguardo al peso conoscitivo della nozione di principio. Riprendendo la tesi agostiniana del "Padre principio di tutta la divinità", Tommaso esprime il significato del principio nei termini di una nozione che trova la propria legittimità a partire da ciò che il principio è in grado di designare, vale a dire la distinzione tra le persone. Come proprietà distintiva delle persone, la nozione di principio assume per Tommaso i tratti di un orizzonte ideale nel quale comprendere i rapporti tra le persone divine, pur esprimendo un aspetto che indica qualcosa di realmente presente in Dio. In questo modo, Tommaso utilizza un doppio registro che fa del "reale" un aggettivo predicabile sia di ciò che è effettivamente presente, sia di un atto dell'intelletto. Ricordiamo che Tommaso esprime in questi termini il significato delle nozioni quando, afferma che:

«non stanno a indicare delle realtà concrete, ma [soltanto] delle forme ideali, che servono a far conoscere le Persone; sebbene queste nozioni o relazioni esistano realmente in Dio [...]»²³¹.

L'attributo nozionale di principio è in questo frangente l'elemento che permette questa (se vogliamo) ambiguità già in Tommaso e che di lì a poco vedremo in Suárez, riducendo, tra le altre cose, la distanza tra i due. Tommaso riconosce inoltre le caratteristiche fondamentali del principio (la generalità, l'esprimere un certo ordine e un'origine), preferendolo al termine causa che introduce una distanza e un grado di inferiorità tra le persone divine e mina così la loro unità essenziale. Dello stesso parere sarà infatti anche Suárez rifacendosi proprio alla questione 33 di Tommaso. A Tommaso va infine riconosciuto il merito di aver sistematizzato le intuizioni sviluppate da Agostino circa la categoria della relazione. Tommaso formula nei termini di una relazione sussistente quanto in Agostino resta espresso attraverso la semplice categoria di relazione che in entrambi è definita come una proprietà costitutiva della sostanza divina e non un suo accidente. Accanto alla relazione sussistente, Tommaso affianca la relazione d'origine, differenziando le due e facendo derivare quest'ultima dalla prima, ovvero

²³¹ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 32, a. 2, p. 138.

stabilendo i criteri che definiscono la singola persona divina nella Trinità. In questo caso la prospettiva suareziana, anziché avvicinarsi a quella di Tommaso, si distanzia a causa di una sovrapposizione tra i due piani della relazione.

Mediante la riflessione di Ignazio, la ricerca di una costante opera di traduzione del dogma trinitario in un criterio di pensabilità del mondo assume i caratteri di un itinerario (spirituale e soggettivo) dai tratti differenti da quelli di Agostino e Tommaso. Le diverse testimonianze di Ignazio mostrano infatti la mancanza di un vero e proprio trattato sulla Trinità, per quanto questo non escluda, come abbiamo visto, esplicite esortazioni a lodare la dottrina scolastica e positiva o a trovare chiare espressioni che alludono a un pensiero ignaziano sulla Trinità, anche se in termini molto differenti dai trattati della scolastica. La congiuntura tra Dio e l'esperienza del singolo è ciò che Ignazio mostra attraverso l'opera di discernimento degli *Esercizi spirituali*, permettendo di allargare al contesto storico-confessionale le intenzioni suareziane delle *Disputazioni metafisiche*. Se infatti è dalla volontà di Dio che Ignazio prende le mosse per interpretare in modo nuovo il mondo, ci son buoni motivi per ritenere presente tale orizzonte anche nel gesuita Suárez. Quella che Ignazio offre è una duplice accezione del termine principio che racchiude una componente soggettiva di ciò che è posto a fondamento delle regole spirituali predicate negli *Esercizi* e una dimensione oggettiva garantita dall'azione divina e che, rispetto ai fondamenti delle regole spirituali, rappresenta l'obiettivo da raggiungere e la causa del loro stesso esistere. Lì dove sembrerebbe mancare un vero e proprio trattato sulla Trinità, troviamo così delle chiare indicazioni che si rifanno alla nozione di principio. È quanto abbiamo visto testimoniato dalla scelta ignaziana di dedicare al principio una specifica sezione degli *Esercizi* con il nome di *Principio e fondamento*. Essa rappresenta infatti l'elemento ispiratore, la premessa e il fondamento dell'insieme delle regole ignaziane, le quali, oltre ad orientare in una pratica di vita, esprimono un modo di leggere e interpretare il mondo, anche nella prospettiva della Trinità²³². Nel quarto capitolo analizziamo la derivazione della definizione di principio dal modo di essere dei rapporti trinitari così come si presenta dopo un'attenta analisi della *Disputatio XII*, dalla quale si evince in che misura la componente agostiniana, tommasiana e ignaziana si ritrovino in Suárez. Il prossimo capitolo mostra, invece, la legittimità di ritenere la matrice teologica delle *Disputazioni* non solo un'ipotesi, ma un elemento che si basa sulla considerazione delle dottrine metafisiche suareziane intese come il risultato di un percorso evolutivo interno al processo di formazione e di insegnamento metafisico e teologico di Suárez. Il confronto tra Suárez e uno dei suoi allievi dei primi anni di insegnamento rappresenta il *case*

²³² Cfr. P. SCHIAVONE, *La Santissima Trinità negli Esercizi spirituali di S. Ignazio*, Roma, AdP, 2000.

study scelto, come vedremo, per quest'ultimo intento.

III CAPITOLO

IL CONFRONTO CON IL CORSO DI METAFISICA DI CRISTÓBAL DE LOS COBOS

§1. DAGLI ANNI DI FORMAZIONE ALLA PUBBLICAZIONE DELLE *DISPUTAZIONI METAFISICHE*

In una lettera indirizzata al P. Vitelleschi, Suárez testimonia la preoccupazione di voler tracciare un profilo genetico ed evolutivo di tutto il suo percorso intellettuale, chiarendo in modo inequivocabile la prospettiva posta alla base della sua filosofia. Nel 1617, anno della sua morte, Suárez scrive:

«Mi vedo già molto avanti negli anni per poter terminare i lavori che ho iniziato, e per poter lasciar completata una filosofia che corrisponda alla mia teologia»²³³.

La ricerca della corrispondenza tra l'orizzonte teologico e quello filosofico conferma l'intento di Suárez di voler tradurre filosoficamente le dottrine teologiche. Suárez stesso fornisce dunque gli elementi per rispondere al quesito sulla continuità delle sue dottrine a partire da ciò che egli stesso afferma e in particolare dai riferimenti legati alla "sua" teologia. L'uso dell'aggettivo possessivo "mia" esprime infatti la necessità di riferirsi al lavoro e alle pubblicazioni di teologia di Suárez, nelle quali è innegabile la presenza di riferimenti a un modo proprio di commentare le questioni teologiche, come l'appellativo di *suarista* per esempio documenta. All'interno di questo quadro, la pubblicazione delle *Disputazioni metafisiche* nel 1597 a Salamanca si presenta come un vero e proprio trattato dai contenuti metafisici esaustivi²³⁴. Suárez stesso suggerisce questa idea ritenendo il suo scritto una specie di

²³³«Me veo ya muy avanzado en años para poder terminar los trabajos que tengo comenzados, y para poder dejar acabada una filosofía que corresponda a mi teología». Cfr. R. SCORRAILLE: *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, cit., p. 226 (trad. nostra).

²³⁴ L'opera che nella sua prima edizione fu impressa con il titolo di «*Metaphysicorum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, Tomus prior, Autore R. P. Francisco Suárez e Societate Iesu..., Tomus Posterior..., apud Ioannem et Andream Renaut fratres, Salmanticae, 1597» ebbe ben presto una larga diffusione in Italia e nel mondo riformato come testimoniano le numerose edizioni che si susseguirono dopo il 1597. Un esempio è rappresentato dall'edizione di Magonza del 1600, dalle quattro edizioni veneziane del 1605 (Apud Io. Baptistam Colosinum), del 1610 (Apud Haeredes Melchioris Sesse), del 1619 (Apud Petrum Mariam Bertranum) e del 1751 (voll. 22 e 23 in *Opera omnia*, S. Coletti), dall'edizione parigina del 1605, confluita successivamente negli *Opera Omnia* stampati «Apud Ludovicum Vivès, voll. 25 e 26» nel 1856–1861, e ancora le edizioni genovesi del 1608, 1614, 1636. Per un quadro completo delle edizioni e anche delle traduzioni contemporanee delle *Disputazioni*

compendio di tutto il suo percorso intellettuale e filosofico dalla data dei primi insegnamenti di filosofia a Salamanca, poi a Segovia e infine a Coimbra. In effetti, dopo aver elencato i motivi che lo avrebbero spinto a intraprendere uno studio sistematico della filosofia prima per esigenze legate al ruolo di insegnante di teologia e di commentatore della *Somma teologica* di Tommaso, Suárez indica nel *Proemio* il percorso tematico e temporale delle Disputazioni²³⁵. Scrive Suárez:

«A motivo di ciò, dunque, benché sia stato occupato ad elaborare e a pubblicare trattati e disputazioni più importanti sulla sacra teologia, mi sento obbligato a interrompere un poco, o meglio a rinviare il loro svolgimento, al fine di riprendere ed arricchire, almeno in tempi avanzati, ciò che da giovane, molti anni addietro, avevo elaborato e dettato pubblicamente su questa sapienza naturale, perché possa essere partecipato a tutti e per pubblica utilità»²³⁶.

Dalle parole di Suárez si evince, dunque, che le Disputazioni rappresentano lo sviluppo più maturo di quanto egli stesso aveva appreso e in seguito comunicato ai suoi studenti durante i primissimi anni d'insegnamento, riferendosi con molta probabilità al corso di metafisica tenuto

metafisiche si rimanda a: J. P. COUJOU, *Bibliografía suareciana*, cit., pp. 21–23.

²³⁵ Sulla genesi e sulle motivazioni “reali” o “ideali” sottese a tutta l’opera metafisica suareziana, gli studiosi si sono molto spesso dibattuti cercando di mettere in evidenza aspetti che spiegherebbero il contesto di gestazione, formazione e sviluppo delle Disputazioni suareziane. C’è infatti chi come Courtine ha voluto sottolineare maggiormente l’interesse dottrinale di rifondazione e rielaborazione della disciplina metafisica in un complesso di questioni ordinate sistematicamente: Cfr. J.–F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, cit. O chi, al contrario, ha voluto allargare il campo d’indagine e risalire alle motivazioni pedagogiche che spinsero i confratelli della Compagnia di Gesù ad adottare il *Corpus* aristotelico come base filosofica per la formazione universitaria al punto da sollecitare uno come Suárez alla redazione di un manuale di metafisica utile per gli studenti di teologia. Tale è per esempio la linea di alcuni studiosi spagnoli che come Gonzáles affermano che: «Con todo, hemos prescindido de entrar en la valoración del grado de sistematicidad de la obra suareciana, para vincular, la génesis de la obra suareciana con el proyecto pedagógico general de la Compañía de Jesús. Con éste, como es sabido, se trató de alcanzar una formación integral y católica, en primera instancia, de los futuros miembros de la Compañía y en segundo lugar, de las élites europeas, o lo que es lo mismo, formar hombres capaces de acometer, desde diversos ámbitos, el último intento por restablecer la unidad religiosa en Occidente, bajo el signo del catolicismo». Cfr. A. P. GONZÁLES, *Francisco Suárez, lector de Metafísica I y A. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, colección Carlos Rodríguez Gordo, Editorial Celarayn S. L., Enero León 2010, p. 22. O ancora chi, accanto e a partire da queste motivazioni pedagogiche ha voluto includere anche alcune delle circostanze che determinarono la rottura dell’uniformità religiosa in Occidente, la conseguente crisi del principio di autorità in materia di fede e di dottrina cattolica e la ricerca, laica e secolarizzata, di una via alternativa all’identificazione tra scolastica medievale e pensiero di Aristotele. Cfr. C. LOHR, *Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics*, in *Paradosis: studies in memory of Edwin A. Quain*, ed. Harry G. Fletcher III and Mary B. Schulte, New York 1976, pp. 203–220. Non da ultimo trovano motivo di grande interesse le recenti linee di ricerca riguardo il pensiero suareziano proposte da Eposito che riconduce le premesse fondamentali e gli sviluppi concettuali del teologo di Granada a una matrice definita col termine di «Barocco». Si veda in particolare: C. ESPOSITO, *Suárez and Baroque Matrix of Modern Thought*, cit., pp. 124–147.

²³⁶ F. SUÁREZ, *Proemio*, cit., p. 59.

a Segovia nel 1574²³⁷. Nonostante il lungo arco di tempo che separa il corso di metafisica di Suárez e la pubblicazione delle Disputazioni, appare evidente, dalle sue parole, la vitalità e la consapevolezza dei contenuti e degli argomenti metafisici trattati in gioventù e in seguito ripresi da Suárez in età matura. Attraverso la testimonianza di Suárez all'inizio delle Disputazioni è annullata la distanza di circa vent'anni tra questi due periodi, giacché egli stesso afferma di riprendere e di arricchire quanto appreso e dettato in gioventù sulla metafisica. Suárez offre così un primo dato sul quale riflettere a proposito delle dottrine che sono contenute all'interno delle Disputazioni e dei possibili legami con il periodo precedente, inclusi naturalmente anche gli sviluppi legati a questo primo periodo. Trattare nel presente lavoro tale questione è infatti un aspetto decisivo, poiché ci consente di verificare se da un punto di vista redazionale nelle *Disputazioni metafisiche* vi sia anche un'influenza teologica determinata dalla presenza di contenuti risalenti agli anni di insegnamento di teologia, e non solo di metafisica, di Suárez. Sono infatti gli anni di insegnamento di teologia a situarsi tra gli anni iniziali della sua formazione e quelli successivi alla pubblicazione delle Disputazioni. Vedremo come gli studi abbiano tentato di ricucire i fili della storia che riguarda la genesi e gli sviluppi delle dottrine metafisiche del granadino, prima di poter affermare con certezza che sia possibile un accostamento tra uno scritto teologico come il trattato *Su Dio, uno e trino* e uno filosofico come le *Disputazioni metafisiche*. Un'analisi più attenta delle questioni trattate da Suárez e da uno dei suoi allievi può darci l'idea della necessità di approfondire le tematiche sviluppate da Suárez prima della pubblicazione del suo scritto di metafisica per verificare i possibili cambiamenti operati in seguito e in vista della pubblicazione di questo scritto. Tale sarà il confronto con il manoscritto di Cristóbal de los Cobos, utilizzato molto spesso dagli studiosi per mostrare la mancata trattazione della dottrina delle cause nel primo periodo di formazione e di insegnamento del giovane Suárez. Tra gli studiosi, infatti, l'orientamento continuista si giustifichi principalmente e paradossalmente per un'assenza: quella di una trattazione sistematica della dottrina delle cause durante il primo periodo d'insegnamento suareziano, poiché delle cause non è presente una trattazione nel manoscritto di Cobos, predominante invece nelle Disputazioni. Fink per esempio afferma:

«A few years prior to publication of his great work, Suárez seems not to have had causality within his metaphysical scope»²³⁸.

²³⁷ «Noticias sobre el curso de 1574 por el P. Dominico Alzola. Suárez lee la Metafisica de Aristóteles». Cit. in: E. ELORDUY, S. I., *Cartas y Mss De Suarez. Introduccion.-Ciclos del pensamiento suareciano*, «Miscelanea Comillas», XXXVIII, Universidad Pontificia Comillas, 1962, p. 278.

²³⁸ Cfr. J. L. FINK, *Suárez on Aristotelian Causality*, cit., p. 24.

Negli anni precedenti alla pubblicazione delle *Disputazioni*, la causalità, secondo Fink, non rappresenta un argomento presente tra gli obiettivi della trattazione suareziana. La tesi qui presentata è riconducibile a parziali riferimenti agli scritti di Lohr, e più precisamente a quelli ripresi dal saggio *Metaphysics*, che rendono ancor più necessaria un'attenta analisi delle pagine alle quali Fink fa riferimento. In questo saggio infatti, l'opinione di Lohr presenta (in maniera meno marcata di Fink) l'assenza di un trattato sulle cause nell'insegnamento di metafisica di Suárez, difendendo la tesi del cambiamento di prospettiva dottrinale voluto da Suárez in vista della pubblicazione delle *Disputazioni metafisiche*. A questo proposito, Lohr scrive:

«In the prooemium to the *Metaphysical Disputations*, which were published during his incumbency at Salamanca, he tells us that in composing the work he made use of his lecture-course on metaphysics from this earlier period. A reflection of these original *Disputationes* can be found in the *Expositio in libros Metaphysicae* of one of Suárez' pupils from this period, the Jesuit Cristóbal de los Cobos»²³⁹.

Fin qui risulta evidente la convinzione che i contenuti dei primi corsi di metafisica di Suárez siano rintracciabili nella *Expositio in libros Metaphysicae* di Cobos. Lohr prosegue poi con la presentazione dei contenuti della *Expositio* di Cobos. Riprendiamo più dettagliatamente quanto accennato in precedenza a proposito della sostituzione degli argomenti, quando Lohr scrive:

«This work [...] first treats the concept of being and its properties, then discusses the terms, 'act' and 'potency', 'necessity' and 'contingency', and concludes with an account of the categories of substance and accident. In his mature *Disputationes* Suárez followed this structure, but substituted a long treatise *De causis* for the discussion of the terminology and expanded considerably the final section on the divisions of substance and accident by including a treatment of the doctrine of metaphysical entities which had developed during the Middle Ages: *ens increatum, ens creatum immateriale* and *materiale*»²⁴⁰.

Come ribadito, nella prospettiva suggerita da Lohr, Cobos tratta inizialmente del concetto di ente e delle sue proprietà, in seguito dei termini “atto”, “potenza”, “necessario” e “contingente” e infine offre un'analisi delle categorie di sostanza e accidente. Secondo questo schema si deduce dunque che, visto il legame tra i due, è Suárez che sostituisce nelle

²³⁹ Cfr. C. LOHR, *Metaphysics*, cit., p. 611.

²⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, cit., p. 613.

Disputazioni la discussione dei termini “atto”, “potenza”, “necessario” e “contingente” con un lungo trattato sulle cause. Due considerazioni ci spingono a verificare questa conclusione. La prima, che la sostituzione operata da Suárez non lascia necessariamente intendere che tra i suoi iniziali obiettivi metafisici manchi la causalità. La seconda che è inverosimile non trovare in un corso di lettura e di commento alla *Metafisica* di Aristotele, come quello tenuto da Suárez, un aspetto così cruciale per la metafisica, ovvero quello che tratta delle cause dell’ente. È sufficiente infatti riferirsi alla trattazione dedicata da Aristotele alle cause nel Libro I, quando affronta il tema della metafisica come scienza delle cause, o al Libro V nella parte in cui lo stesso Aristotele elenca i vari significati del termine causa, libro al quale, come vedremo più avanti, Suárez fa esplicito riferimento nelle Disputazioni per capire l’importanza di tale argomento²⁴¹. Per tali ragioni, il lungo trattato *De causis* presente nelle *Disputazioni metafisiche* di Suárez e assente, negli stessi termini, nella *Expositio* di Cobos, non esclude, come interpretato da Lohr e da Fink, tale trattazione dall’insegnamento di metafisica di Suárez. Il discorso cambia quando Lohr passa al confronto tra gli indici delle due opere. L’elemento che conferma l’identificazione è rappresentato in questo caso dall’indice degli argomenti, nei quali Lohr non ravvisa in Suárez la presenza di argomenti trattati da Cobos, ma assenti in Suárez. Tesi anch’essa che ci spetta verificare. Secondo la tesi di Lohr:

«The structure of Cobos’ *Expositio* matches that of Suárez’ mature *Disputationes*: Controversia I. De enti in communi (*DM* I–II); 2–5. De passionibus entis (*DM* III–IX); 6–7. De ente in actu et in potentia, necessario et contingenti (*DM* XXVIII–XXXI: De divisione entis in infinitum et finitum); 8–10. De substantia (*DM* XXXII–XXXVI); 11–12. De accidentibus (*DM* XXXVII–LIV) [...]»²⁴².

Secondo Lohr quindi, la struttura della *Expositio* di Cobos rivela ciò che a livello di contenuti si trova nelle *Disputazioni metafisiche* di Suárez in forma più compiuta e definitiva. Su questo punto, si mostrano le prime criticità. Se prendiamo per esempio il primo fra i cinque raggruppamenti proposti, notiamo infatti che il tema trattato nella Controversia I, quello sull’ente in comune, non corrisponde agli argomenti trattati nelle prime due Disputazioni di Suárez. È solo la Disputatio II che tratta del concetto di ente in quanto tale, mentre la Disputazione I è dedicata da Suárez alla natura della filosofia prima o metafisica. Lo stesso vale per il secondo confronto. Le Controversie 2–5 non presentano una serie di argomenti

²⁴¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, I e V, 2, 983 a 24–35/1013 a 24–b 36 – 1014 a 25. Sul rapporto tra Suárez e Aristotele riguardo al tema delle cause, ci permettiamo di rinviare a: G. COLACICCO, *Il Libro Δ della Metafisica. Francisco Suárez e il confronto con Aristotele*, «I quaderni di Heliopolis», 1, 2019, pp. 43–61.

²⁴² Cfr. C. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries II*, cit., p. 442.

paragonabili a quelli affrontati nelle Disputazioni III–IX di Suárez, pur essendo dedicate tutte alle proprietà dell’ente. Cobos limita le sue considerazioni alle proprietà dell’ente in generale, all’uno, al vero e al buono e non ai rispettivi contrari. Suárez, invece, oltre a trattare queste proprietà, affronta nella Disputatio VII i vari generi di distinzione dell’ente, la falsità o il falso (Disputatio IX) e il male (Disputatio XI). Non differisce, da questo paragone, l’altro raggruppamento. Dal confronto tra le Disputazioni XXVIII–XXXI e la Controversia VI e VII risulta che le prime trattano della divisione dell’ente in infinto e finito (Disputatio XXVIII), dell’esistenza dell’ente primo e increato (Disputatio XXIX), dell’essenza dell’ente primo, o Dio (Disputatio XXX) e dell’essenza dell’ente finito in quanto tale, il suo essere e la loro differenza» (Disputatio XXXI), mentre in Cobos trattano dell’ente in atto e in potenza (Controversia VI) e dell’ente necessario e contingente (Controversia VII). Solo gli ultimi due raggruppamenti evidenziano una somiglianza tra le due opere, per quanto resti differente l’estensione e lo sviluppo degli argomenti trattati da Suárez. Entrambe le opere trattano della sostanza e dell’accidente, ma in Suárez fa eccezione la Disputatio LIV dedicata all’ente di ragione di cui non troviamo un corrispettivo in Cobos²⁴³. Le due opere riassunte secondo uno schema sinottico si presentano dunque in questo modo:

C. DE LOS COBOS, <i>Expositio in libros Metaphysicae</i> (1582–1583)	F. SUÁREZ, <i>Disputationes metaphysicae</i> (1597)
Controversia I, l’ente in comune Controversie II–V, le proprietà dell’ente Controversia VI, l’ente in atto e in potenza Controversia VII, l’ente necessario e contingente Controversie VIII–X, la sostanza Controversie XI–XII, l’accidente	Disputazione I, la natura della filosofia prima o metafisica. Disputazione II, il concetto di ente in quanto tale Disputazioni III–IX, le proprietà dell’ente Disputazione VII, i vari generi di distinzione dell’ente Disputazione IX, la falsità o il falso Disputazione XI, il male Disputazione XXVIII, l’ente in infinto e finito Disputazione XXIX, l’esistenza dell’ente primo e

²⁴³ Le Controversie in questione riguardano infatti la sostanza, Controversie VIII–X, e l’accidente, Controversie 11–12, messe a confronto con le Disputazioni XXXII–XXXVI e le Disputazioni XXXVII–LIV. Quest’ultima è quella che tratta dell’ente di ragione. Cfr. C. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries II*, cit., p. 442.

	increato Disputazione XXX, l'essenza dell'ente primo, o Dio Disputazione XXXI, l'essenza dell'ente finito in quanto tale, il suo essere e la loro differenza Disputazione LIV, l'ente di ragione
--	---

Come per il confronto tra gli argomenti, così anche per il confronto tra gli indici si rivelano dunque delle criticità che non portano a conclusioni certe circa l'identificazione tra questi due scritti. Questo è quanto ci ha spinto a ricercare la fonte utilizzata da Lohr per giustificare tale tesi che, come per i casi precedenti, è ancora una volta lo studio di Elorduy. È infatti Elorduy ad ammettere l'identificazione tra le due opere riconducendola ad un confronto tra gli indici ed è sempre Elorduy che ammette l'unica differenza tra i due trattati riconducendola alla dottrina delle cause. Scrive Elorduy:

«L'unica differenza degna di nota è che il manoscritto di Cobos non contiene il trattato sulle cause che, nella metafisica di Suárez, va dalla *Disputatio* XII alla *Disputatio* XXVII, vale a dire, occupa tutta la seconda parte del primo volume, dalla pagina 372 alla pagina 961 dell'edizione Vivès»²⁴⁴.

Con queste parole Elorduy rende evidente l'influenza esercitata su Lohr e tramite Lohr su Fink. Lo conferma il fatto che Elorduy esplicita le ragioni della differenza tra le due opere negli stessi termini in cui abbiamo visto esprimersi sia Fink che Lohr, e lo fa molti anni prima degli studi di questi due autori, cioè a partire dagli anni cinquanta. Prosegue Elorduy:

«In generale, bisogna avvertire che la teoria delle cause non figurava nella redazione primitiva della Metafisica suareziana, a giudicare dall'impegno di Suárez di giustificare l'inclusione di questa dottrina nella Metafisica»²⁴⁵.

Elorduy rappresenta dunque il veicolo che porta alla convinzione della paradossale identificazione a partire dalla differenza tra le due opere. Dal confronto con questo studio emerge però un altro elemento. Elorduy si spinge infatti ad affermare che la ragione

²⁴⁴ «La única diferencia más notable consiste es que el manuscrito de Cobos no contiene el tratado de las causas, que en la Metafisica de Suárez abarca desde la *Disputatio* XII hasta la *Disputatio* XXVII, es decir, toda la segunda parte del primer tomo, desde la página 372 hasta la página 961 de la edición de Vivés». Cfr. ELORDUY, «*In Metaphysicam*», cit., p. 377 (trad. nostra).

²⁴⁵ «Con todo, hay que advertir que la teoría de las causas no figuraba en la redacción primitiva de la Metafisica suareziana, a juzgar por el empeño de Suárez en justificar la inclusión de esta doctrina en la Metafisica». Cfr. *Ibidem*, p. 377.

dell'assenza della dottrina delle cause nella prima redazione della metafisica di Suárez proviene dallo stesso Suárez. Il paradosso raggiunge in questo modo il suo punto massimo, poiché Elorduy tralascia le dichiarazioni di Suárez in apertura delle Disputazioni, nelle quali Suárez dichiara di elaborare e di arricchire ciò che da giovane aveva dettato durante il corso di metafisica, e si rivolge all'impegno di Suárez di giustificare l'inclusione del trattato sulle cause nella metafisica. Delle ragioni di questo impegno, Suárez parla nella Disputatio XII dedicata alle cause dell'ente in comune (*De causis entis in communi*). Egli presenta infatti in apertura della disputazione le ragioni del suo impegno, elencando i motivi della trattazione delle cause in metafisica. Scrive Suárez:

«Dopo aver parlato della ragione essenziale e delle proprietà dell'ente in quanto ente, è opportuno, prima di passare alla sua divisione, discutere correttamente delle sue cause»²⁴⁶.

L'introduzione dell'argomento della causalità dell'ente in metafisica risponde all'esigenza di affrontare tale argomento, dopo aver trattato (*postquam dictum est*) della ragione essenziale dell'ente (*de essentiali ratione*) e delle sue proprietà (*et proprietatibus entis*). Dopo lo sviluppo di tali questioni, giunge quindi la trattazione delle cause. A queste considerazioni generali fanno seguito le argomentazioni suareziane che trattano nello specifico la questione delle cause e quindi i motivi della sua inclusione nelle Disputazioni. In primo luogo, Suárez si preoccupa di precisare quale differenza intercorre tra l'indagine delle cause in fisica e quella delle cause in metafisica, vale a dire si preoccupa di stabilire a quale scienza spetti la trattazione delle cause attraverso il confronto tra la metafisica e la fisica. Scrive Suárez:

«Infatti sebbene il fisico tratti delle cause, ciò tuttavia avviene in modo troppo contratto e imperfetto, poiché la ragione di causa nella materia fisica è esercitata secondo un qualche movimento o secondo una mutazione fisica; la ragione di causa è dunque più universale e più astratta; infatti per sua natura astrae dalla materia tanto sensibile che intelligibile; e perciò spetta alla metafisica la sua propria considerazione»²⁴⁷.

Secondo Suárez dunque la trattazione della *ratio causae* si differenzia nel metodo e nel

²⁴⁶ «Postquam dictum est de essentiali ratione et proprietatibus entis in quantum ens est, priusquam ad divisiones eius descendamus, oportet de causis eius exacte disputare». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII.

²⁴⁷ «Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio autem causae universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia tam sensibili quam intelligibili; et ideo propria eius consideratio ad metaphysicum pertinet». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII, p. 372.

merito per le analisi che l'una e l'altra scienza propongono riguardo al modo di trattare il proprio oggetto e quindi di indagare le cause di quell'oggetto. Lo scarto che la metafisica introduce, poiché tratta le cause in maniera più astratta e universale della fisica, fa sì che la metafisica sia l'unica scienza destinata a considerare tale argomento nel modo più vero e adeguato rispetto a tutte le altre scienze. In secondo luogo, Suárez passa al confronto tra la *ratio causae* e la *ratio entis*. Se infatti a differenziare la scienza fisica da quella metafisica è il metodo di astrazione dalla materia, allora le considerazioni sulla natura dell'ente divengono essenziali per stabilire la tipologia di causa che si intende trattare, stabilendo: a) in che grado la *ratio causae* in metafisica partecipi della *ratio entis*; b) occupandosi della causalità dell'ente, poiché la causalità stessa è come una certa proprietà dell'ente in quanto tale (*quia ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic*)²⁴⁸; c) salvaguardando il principio secondo cui spetta alla scienza considerare le cause del suo oggetto. L'impegno profuso da parte di Suárez nel voler elencare i motivi dell'inclusione di un trattato sulle cause ricade nella prospettiva più ampia di voler dare coerenza e sistematicità allo sviluppo delle questioni metafisiche, seguendo le indicazioni contenute negli *Analitici secondi*²⁴⁹. Suárez segue il monito aristotelico, poiché riconosce tra le funzioni di una scienza quella di dimostrare le proprietà del suo soggetto, proprietà che la metafisica, se vuol essere una scienza perfetta, deve dimostrare per mezzo delle cause²⁵⁰. Sono le cause infatti a fornire gli elementi di spiegazione razionale del perché un determinato oggetto possiede una certa essenza e determinati attributi. La trattazione delle cause si inserisce innanzitutto in questo contesto di sviluppo del discorso metafisico, prospettiva che non può essere abbandonata nel momento in cui si considera il corso di metafisica di Suárez del 1571, vista l'importanza del tema e ciò che egli stesso ritiene, ovvero di aver ripreso quanto aveva dettato da giovane. Suárez si limita a presentare le ragioni del suo impegno offrendo i motivi dell'inclusione delle cause nelle Disputazioni, vale a dire elencando i diversi elementi che giustificano tale scelta, senza con ciò far riferimento alla mancanza di questo tema durante il suo primo periodo di formazione e di insegnamento. Oltre alle indicazioni aristoteliche sui compiti della scienza, vale a dire di indagare le cause del proprio oggetto, Suárez stabilisce un normale confronto tra la metafisica e la fisica e tra la *ratio causae* e la *ratio entis* per dimostrare la priorità della metafisica, intesa come scienza, rispetto per esempio alla fisica, e non per dimostrare la priorità delle Disputazioni rispetto a una prima redazione della metafisica. Ma giudicare l'impegno di Suárez per giustificare l'inclusione della dottrina delle cause in

²⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 372.

²⁴⁹ Cfr. ARISTOTELE, *An. Post.*, I, 2, 71 b 8–12.

²⁵⁰ F. SUÁREZ, DM I 1.27, p. 109. Tale motivo è ripreso da Suárez anche e soprattutto nella Disputatio XII.

metafisica non è necessariamente la documentazione del perché tale dottrina non configurava nella prima redazione della metafisica, e anche se provata l'identificazione, nel commento alla metafisica di Cobos. Seguendo anzi l'ipotesi di una identificazione è possibile, *sub contrario*, mettere in evidenza che il tema della causalità è in realtà presente nella metafisica di Cobos. Anche se non nella forma di un vero e proprio trattato, la quaestio I della Controversia 2^a è infatti dedicata da Cobos alle cause e ai principi dell'ente. Meritano attenzione ancora altri due aspetti differenti dalle argomentazioni fornite nella tesi di Elorduy.

In primo luogo, la struttura delle due opere. La dicitura dei singoli argomenti trattati che, nel caso di Cobos, si presenta sotto forma di *controversie*, dodici in totale, suddivise al loro interno in *questioni* e contenenti differenti, e molto concise, *opinioni*, *dimostrazioni* e *conclusioni*; mentre, nel caso di Suárez, gli argomenti trattati hanno la forma, com'è noto, delle *disputazioni*, cinquantaquattro in totali, organizzate per *sezioni*²⁵¹. A ciò va aggiunto un elemento di notevole importanza, assente nel manoscritto di Cobos, ovvero che Suárez completa la Disputazioni con un indice dedicato alle questioni trattate nei libri della metafisica di Aristotele, l'*Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*. Di quest'ultimo, Suárez avverte che:

«[...] se letto con attenzione, potrà forse far comprendere e anche ritenere a memoria, nella maniera più facile, tutto quello che Aristotele ha trattato nei suoi libri di metafisica; e d'altra parte permetterà di avere sotto mano tutte le questioni che si è soliti sollevare durante l'esposizione di quei libri»²⁵².

Grazie a questo indice il lettore delle Disputazioni è in grado di avere a disposizione tutte le questioni presenti nei libri della metafisica aristotelica e, per ciascuna di esse, ricercare le rispettive disputazioni in cui sono analizzate. Il lettore ha così un'idea di come Suárez cerchi di inserirsi, malgrado tutto, nella tradizione dei commentatori alla *Metafisica* di Aristotele²⁵³. Spiegare quindi la mancanza di un riferimento così esplicito nel manoscritto di Cobos, se questo

²⁵¹ È possibile consultare la traduzione italiana completa dell'indice delle Disputazioni nella traduzione delle prime Disputazioni curata da Esposito. Cfr. C. ESPOSITO, *Disputazioni metafisiche I-III*, cit., pp. 691-710.

²⁵² Cfr. F. SUÁREZ, *Al lettore*, cit., p. 57. Vale la pena ricordare che alla fine del secondo volume delle Disputazioni, ventiseiesimo dell'edizione Vivès, sono presenti inoltre un *Index rerum praecipuarum*, un *Index philosophicus* e infine un *Index theologicus*, quest'ultimo molto utile per confrontare le questioni trattate da Tommaso nella *Somma teologica* e quelle trattate nelle *Disputazioni metafisiche*.

²⁵³ In una delle note al testo della traduzione italiana delle prime tre disputazioni, Esposito mette in evidenza in effetti questo cambiamento operato da Suárez presentandolo in questi termini: «Si tratta dunque non solo di una brillante soluzione editoriale, che tiene conto delle esigenze più tradizionali della trattazione *per modum commenti*, ma soprattutto di un passaggio definitivo alla trattazione *per modum quaestionis*, la quale – fatti, per così dire, i conti con Aristotele – si affissa sulla *cosa stessa* della metafisica, cioè sulla sua fondamentale questione ontologica». Cfr. C. ESPOSITO, *Note al testo*, in *Disputazioni metafisiche I-III*, cit., pp. 627-628.

avesse addirittura la pretesa di essere il riflesso (*el reflejo*) sotto forma di appunti, come sostenuto da Elorduy, del primo corso di metafisica di Suárez, presenta dunque altri punti di criticità. Vale la pena spendere le annotazioni conclusive di questo paragrafo per presentare ulteriori punti di debolezza della tesi di Elorduy, oltre a quanto già emerso a proposito della convinzione che il manoscritto di Cobos rappresenti un testo scritto sotto forma di appunti. Da un primo e generale confronto, il manoscritto di Cobos presenta un'impaginazione, uno stile e nel complesso una struttura molto curata e organizzata in tutti i suoi dettagli, difficile da associare a un testo scritto in maniera estemporanea e occasionale, come se si trattasse di appunti²⁵⁴. Che non possa trattarsi di appunti, lo conferma anche il fatto, già visto in precedenza, che la datazione del manoscritto risale al 1582–1583 dieci anni dopo la data del corso di Suárez (il che, come ribadito, forse non lascerebbe ben sperare sulla totale affidabilità dei contenuti) e che ogni singolo commento contenuto nel manoscritto è firmato a nome di «*Patrem Christophorum de los Cobos Societatis Jesu*». Si tratta di commenti da lui elaborati, dove non sono presenti riferimenti, anche solo indiretti, al maestro Suárez e ciò si verifica soprattutto per il commento alla metafisica nel quale, se si vanno a verificare i passi del manoscritto citati da Elorduy, non compare mai il nome di Suárez! La mancanza di riferimenti a Suárez nel manoscritto di Cobos si verifica anche per la dottrina fisica suareziana che secondo Elorduy è presente nel commento alla metafisica di Cobos²⁵⁵.

Si aggiunge inoltre un altro elemento di riflessione da porre alla base di questo confronto con la tesi che fa del manoscritto di Cobos un testo sotto forma di appunti del corso di metafisica di Suárez del 1574. Si tratta dell'uso delle fonti che Suárez avrebbe potuto utilizzare durante il suo corso di metafisica. Se infatti Elorduy e gli altri studiosi ritengono che i contenuti del corso suareziano siano realmente e inequivocabilmente presenti nel commento di Cobos, come spiegare la presenza di riferimenti al commento alla *Metafisica* di Pedro da Fonseca così largamente citato nel manoscritto di Cobos, ma databile tre anni dopo il corso tenuto da Suárez nel 1574? Sappiamo infatti che il primo dei quattro volumi della monumentale opera di Fonseca venne stampato a Roma nel 1577²⁵⁶, mentre il corso tenuto da Suárez venne tenuto qualche anno prima, elemento che esclude che Suárez fosse venuto a conoscenza di quest'opera, come

²⁵⁴ Sono presenti solamente delle ripetute abbreviazioni, come quelle di avverbi, pronomi e termini che ricorrono molte volte nel testo. Per un quadro completo delle abbreviature latine si veda: A. CAPPELLI, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane usate nelle carte e codici specialmente del medio-evo riprodotte con oltre 14000 segni incisi ... Lexicon abbreviaturarum*, U. Hoepli, Milano 1912.

²⁵⁵ Si veda nota n. 25. Cfr. E. ELORDUY, S. I., *Cartas y Mss De Suarez. Introduccion.– Ciclos del pensamiento suareciano*, cit., p. 280.

²⁵⁶ Cfr. PEDRO DA FONSECA, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, I (Roma, 1577), II (Roma, 1589); rist. dalla ed. di Colonia (I-III, 1615; IV, 1629), Georg Olms, Hildesheim 1964.

invece si vorrebbe evincere dal commento di Cobos²⁵⁷. Anche per le fonti utilizzate, risulta dunque difficile ritenere il manoscritto di Cobos come un genere di appunti del corso di metafisica di Suárez. Riepilogando quanto detto finora, mettiamo in evidenza i diversi aspetti presi in esame.

Il primo riguarda gli indici delle due opere, analoghi per certi aspetti, differenti per altri. Il secondo riguarda le ragioni dell'inserimento della trattazione delle cause dovute a una coerenza dottrinale implicita allo svolgimento del discorso metafisico nelle Disputazioni e quindi non dovuta a un'esigenza di voler colmare la mancanza della trattazione del tema sulle cause da parte di Suárez nel corso giovanile. Il terzo concerne la possibilità che Suárez abbia in realtà trattato delle cause precedentemente, vista la presenza del tema in Cobos. Il quarto si riferisce alla differenza della struttura, della forma delle argomentazioni e dell'uso delle fonti da parte di Cobos nei differenti commenti del suo manoscritto, tra cui il riferimento a Fonseca che apre alla considerazione di nuove e possibili influenze ricevute da Cobos e che (paradossalmente) indeboliscono il primato di Suárez. Se identificate dunque, le due opere presentano, nell'ottica di Elorduy, una differenza dovuta al trattato sulle cause, mentre se analizzate più nello specifico, presentano per le ragioni dette, altre differenze che rendono dubbia l'identificazione tra le due opere. Ma a rendere definitivo il confronto è la considerazione della dottrina delle cause nelle due opere per chiarire quanto e cosa resti del corso di metafisica tenuto in gioventù da Suárez che porterà a legittimare o a escludere la possibilità di un'evoluzione di tale dottrina a cominciare dalla ricerca di riferimenti del primo periodo suareziano nelle Disputazioni. Come è stato accennato, Cobos non esclude il problema della causalità in metafisica che, al contrario, tratta nella quaestio I della Controversia 2^a dal titolo: «*Utrum ens habeat causas et principia?*». Cobos mostra di conoscere l'importanza del tema delle cause e dei principi per la metafisica, segno che evidenzia la crisi del modello discontinuista tra un "primo" e un "secondo" Suárez, se il legame tra il commento di Cobos e le Disputazioni è ancora ammissibile.

§2. I DIFFERENTI MODI DI INTENDERE IL PRINCIPIO E LA CAUSA

Dopo aver trattato nella prima controversia delle differenti questioni (*Jhs. In libros metaphysicae Aristotelis expositio. Controversia 1^a. De ente in communi*) collegate all'ente in

²⁵⁷ Per uno studio introduttivo all'opera di Pedro da Fonseca è sufficiente rinviare a: A. M. MARTINS, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisbona 1994.

comune, vale a dire la ragione propria di ente, il metodo di astrazione dalla materia, l'univocità e la distinzione dell'ente in comune dagli enti inferiori e dall'essere dell'esistenza (*esse existentia*), Cobos passa nella seconda controversia ad affrontare lo studio dei principi e delle passioni dell'ente in comune (*Controversia 2^a. De principiis et passionibus entis in communi*), suddividendo tale controversia in tre singole parti dedicate alle cause e ai principi (*Utrum ens habeat causas et principia*), alle passioni (*Utrum ens habeat veras passiones*) e al numero e al grado delle passioni dell'ente (*Quae sint passiones entis, et quae sit prior*). La prima questione della Controversia 2^a configura nel tema più generale dedicato ai principi e alle passioni dell'ente in comune. Dei principi e delle cause non si trova riferimento alcuno nelle altre controversie o pagine del commento. Prima della questione se l'ente abbia cause e principi propri, in apertura della Controversia, Cobos afferma:

«I principi e le cause delle cose assieme ai principi e alle cause della conoscenza, i quali sono tratti dalle stesse passioni, hanno tra loro massima connessione, come ora spiegheremo; di conseguenza, tratteremo allo stesso tempo di quei principi secondo le ragioni più comuni»²⁵⁸.

Come premessa a tutta la questione dunque, Cobos pone innanzitutto in evidenza la connessione tra i principi e le cause delle cose con i principi e le cause della conoscenza. Da questa premessa dipendono altre due considerazioni: la prima che le passioni, oggetto della seconda questione della controversia, altro non sono secondo Cobos che delle derivazioni degli stessi principi e delle cause delle cose e della conoscenza (*ex ipsis passionibus sumuntur*); la seconda che la connessione tra i principi e le cause induce a indagare le ragioni a esse comuni (*secundum comuniores rationes agemus*). Fatte queste precisazioni, Cobos prosegue introducendo la questione se l'ente abbia cause e principi propri, proponendo una distinzione tra le differenti tipologie di causa e di principio e in seguito tra le varie accezioni del termine ente, fatta comunque salva la connessione tra le diverse tipologie di principio e di causa in questione. Per indagare la ragione comune di ente, Cobos chiarisce gli strumenti di ricerca, ovvero determina i metodi più adeguati per l'indagine dell'oggetto della scienza metafisica²⁵⁹.

²⁵⁸ «Principia et causae rei cum principiis et causis cognitionis quae ex ipsis passionibus sumuntur maximam habent inter se connexionem ut modo explicabimus, ideo de illis simul secundum comuniores rationes agemus». Cfr. C. DE LOS COBOS, Ms. 1410, 29r.

²⁵⁹ Analoga operazione a quella compiuta da Suárez prima di indagare le proprietà dell'ente, cioè dopo aver stabilito la sua ragione formale e oggettiva. Suárez afferma in apertura della Disputatio III: «Una volta esplicita la ragione formale dell'oggetto adeguato di questa scienza, prima di discendere agli oggetti particolari mediante le diverse divisioni dell'ente, bisogna disputare sulle proprietà che gli sono adeguate e che si convertono con esso [...] Qui, dunque, noi parleremo di queste proprietà in generale, e successivamente di ciascuna di esse in particolare; ma poiché la scienza, per dimostrare le sue proprietà, si serve di alcuni principi, in questa sede

La relazione che è possibile stabilire tra i vari metodi, vale a dire se si tratta di una relazione di natura analogica, univoca o completamente equivoca unita alla ricerca del fondamento posto alla base della connessione tra i principi e le cause delle cose e quelli della conoscenza, sono gli altri elementi che occorre analizzare. Cobos offre una distinzione analoga a quella presentata da Suárez nelle Disputazioni quando, per chiarire gli strumenti adottati in metafisica, il teologo di Granada pone una differenza tra i principi incompletti e i principi complessi, sebbene secondo un accento, come vedremo, differente²⁶⁰. In effetti, andando avanti nell'analisi del manoscritto, subito dopo l'incipit della Controversia 2^a, si legge che tra i principi o cause (identificazione non casuale) alcuni si definiscono incompletti e pertanto si dicono principi della cosa (*quae dicuntur principia rei*), altri, invece, si definiscono complessi e si dicono principi della dimostrazione (*quae dicuntur principia demonstrationis*). I primi hanno la caratteristica di comporre il soggetto nella sua essenza (*ex quibus essentialiter componitur subjectum*), mentre i secondi, oltre a essere immediati e di per sé noti, sono cause delle conclusioni, cioè sono, in questa loro funzione (*in hoc modo*), cause sulle quali si basa la scienza. In entrambe le accezioni, i principi della cosa e i principi della conoscenza sono posti sullo stesso piano per la funzione che essi ricoprono, ovvero di essere la causa nella costituzione essenziale degli enti (*principia rei*) o nella elaborazione degli enunciati e delle conclusioni scientifiche (*principia demonstrationis*). Da ciò risulta che il termine principio e il termine causa sono interscambiabili. Inoltre, tra i principi delle cose, Cobos elenca quelle cause che come la materia e la forma agiscono intrinsecamente o come l'efficiente e il fine che agiscono estrinsecamente, mentre, tra i principi della dimostrazione, elenca quelle cause della dimostrazione, ovvero i principi complessi, che non costituiscono nell'essenza il soggetto, ma offrono il perché determinate passioni o affezioni si predichino di quel soggetto «come l'essere meravigliato è causa del perché l'uomo sia capace di ridere»²⁶¹. Scrive Cobos:

«I principi o le cause, alcuni sono semplici, quelli che si dicono principi della cosa, come quelli da cui il soggetto è composto essenzialmente, e questi o sono intrinseci come la materia e la forma, o estrinseci come la causa efficiente e finale; altri sono complessi, quelli che si dicono principi della dimostrazione quando sono particolarmente immediati e noti di per sé da cui le conclusioni della scienza sono dedotte e in questo modo le cause si dicono non del soggetto stesso, ma del perché le passioni sono

mostreremo pure, brevemente, quali sono i principi di cui questa dottrina può o deve servirsi». Cfr. F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, cit., p. 559.

²⁶⁰ Si vedano in particolare la prima sezione della Disputatio I, la terza sezione della Disputatio III e la prima sezione della Disputatio XII, nelle quali Suárez parla dei «*principia incomplexa*» e dei «*principia complexa*».

²⁶¹ «*ut esse admirativum est causa cur homo sit risibilis*». Cfr. C. DE LOS COBOS, Ms. 1410, 29r.

insite nel soggetto come l'essere meravigliato è causa del perché l'uomo sia capace di ridere, non è invece la causa dell'uomo stesso»²⁶².

Abbiamo dunque differenti formulazioni dei principi, anche detti cause (*principia seu causae*), principi incompletti e complessi, accomunate però (e in modo non casuale) sotto la ragione di causa che, pur predicandosi in differenti modi, rappresenta il punto di unione tra questi termini. La connessione tra questi principi si esprime grazie al comune riferimento alla natura causale dei principi e l'indagine intorno a tali principi si riconduce a uno studio delle cause dell'ente se, come visto in precedenza, Cobos intende analizzare ciò che tra i principi è in comune. La causa in questo senso assume un ruolo prioritario rispetto al principio, poiché riassume le caratteristiche di ogni tipologia di principio. Emerge da questa conclusione un primo elemento di disparità tra Cobos e Suárez. Suárez pone infatti sotto la comune *ragione di principio* e non di causa le differenti accezioni e tipologie di questi due termini, arrivando, attraverso un loro confronto, alla conclusione che il principio è più comune e più generico del termine causa. Come Suárez non manca di precisare:

«Il principio e la causa non sono la stessa cosa, né possono dirsi reciprocamente, poiché il principio è più comune della causa»²⁶³.

Il paragone poi con le affermazioni contenute nella prima sezione della Disputatio I e la riduzione sotto la ragione di causa difesa da Cobos, ci porta ad evidenziare altre disparità. La prima è tratta dall'obiezione alla tesi suareziana dell'ente in quanto ente reale come oggetto della metafisica. Ricordiamo che Suárez presenta al paragrafo ventinove della prima sezione della Disputatio I, le motivazioni di tale scelta. Oltre che sulla base di una serie di riferimenti a testi e autori dell'antichità e del medioevo, compreso Aristotele, Suárez si sofferma sul fatto che l'ente in quanto ente reale comprende anche Dio, le sostanze immateriali, gli accidenti reali, esclusi gli enti di ragione (anche se poi saranno compresi) e quelli che sono del tutto

²⁶² «Principia seu causae, alia sunt incompleta quae dicuntur principia rei, ut illa ex quibus essentialiter componitur subjectum, et haec vel sunt intrinseca ut materia et forma, vel extrinseca ut causa efficiens et finalis, alia sunt complexa, quae dicuntur principia demonstrationis ut sunt proprie immediatae et per se notae ex quibus deducuntur conclusiones scientiae et hoc modo dicuntur causae non ipsius subjecti sed cur passionem insint subjecto ut esse admirativum est causa cur homo sit risibilis, non vero est causa ipsius hominis, et de omnibus erit quaestio». Cfr. *Ibidem*, 29r.

²⁶³ «Ultimo ex dictis colligitur responsio ad quaestionem propositam, propter quam tam multa de principio diximus, scilicet, principium et causam non esse omnino idem nec reciproce dici, sed principium communius esse quam causam. [...] Nam principium dicitur etiam de eo qui proprie non influit in alium, causa vero minime. Item hinc fit ut principium non tantum entibus realibus, sed etiam entibus rationis seu privationi conveniat; causa vero non item». Cfr. DM XII.1.25, cit., p. 382.

accidentali²⁶⁴. Suárez riassume in questi termini l'obiezione:

«Per meglio chiarire quest'asserzione [quella cioè che l'ente in quanto ente reale sia l'oggetto adeguato della metafisica], bisogna affrontare un'obiezione che subito insorge: perché qualcosa venga costituito come oggetto di una scienza, è necessario che abbia delle proprietà che se ne possono dimostrare, e principi e cause per mezzo delle quali possano essere dimostrate; ma l'ente, in quanto ente, non può possedere siffatte proprietà, principi e cause: e quindi...»²⁶⁵.

Tralasciando la prima parte dell'obiezione, risolta da Suárez attraverso la negazione dell'assunto che l'ente in quanto ente non ha delle proprietà distinte da se stesso come l'uno, il vero e il buono²⁶⁶, consideriamo la seconda parte dell'obiezione che chiama in causa i principi attraverso i quali dimostrare le proprietà dell'ente. In questo secondo caso, l'obiezione è giustificata a partire da due punti: il primo richiama l'idea che ciò che vale per una realtà superiore deve valere anche per quella inferiore; il secondo sottolinea l'assenza in Dio di cause e principi. All'ente in quanto ente reale, l'obiezione nega l'essere oggetto della metafisica, poiché se quest'ultimo deve includere Dio, allora si giunge alla contraddizione di ammettere la presenza di principi e di cause in Dio che, per antonomasia, è l'unico a essere senza principio e senza causa²⁶⁷.

«Alla seconda parte della minore – replica Suárez – si risponde, in primo luogo, che in una scienza si richiedono due tipi di principi: alcuni son detti complessi o composti [...], altri semplici [...]. I primi son detti principi della conoscenza; i secondi, principi dell'essere. In questa scienza non mancano dunque principi complessi, e anzi, come poi vedremo, è proprio di essa spiegare e confermare i principi e stabilire il primo di tutti i principi, tramite il quale si dimostrino in qualche maniera gli altri»²⁶⁸.

Suárez prepara in due momenti il terreno per offrire la risposta all'obiezione. Il primo serve a chiarire quali sono i principi che si richiedono in una scienza. Suárez fa riferimento in questo caso ai principi complessi e ai principi semplici. Il secondo serve a specificare quali possibili

²⁶⁴ F. SUÁREZ, DM I.1.27, cit., p. 109.

²⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 109.

²⁶⁶ Alle proprietà dell'ente in quanto ente reale, Suárez infatti dedica ben otto disputazioni inserendo l'argomento nell'indice delle sue Disputazioni. Cfr. F. SUÁREZ, DM IV–XI, cit., pp. 113–355.

²⁶⁷ «[...] per il fatto che l'ente in quanto ente comprende in sé Dio, che è senza principio e senza causa: quindi l'ente, in quanto ente, non può possedere principi e cause, perché altrimenti tali principi e tali cause dovrebbero convenire a tutti gli enti, giacché ciò che conviene al superiore in quanto tale, deve convenire a tutto ciò che è contenuto sotto di esso». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.28, cit., p. 111.

²⁶⁸ F. SUÁREZ, DM I.1.29, cit., p. 113.

declinazioni possono avere i principi semplici (o non complessi). Suárez fa riferimento in quest'altro caso ai principi semplici intesi come vere cause non necessarie a compiere vere dimostrazioni²⁶⁹ oppure ai principi semplici intesi come cause sufficienti a dimostrare il perché una data proprietà convenga a una determinata cosa, ovvero ad offrire la ragione formale delle proprietà predicabili di quella cosa²⁷⁰. I principi semplici (o non complessi) intesi nella seconda tra le due accezioni proposte, cioè come cause sufficienti a dimostrare il perché una data proprietà convenga a una determinata cosa, rappresentano la risoluzione dell'obiezione.

«Dio, infatti, – spiega Suárez – è un oggetto conoscibile, e i suoi attributi si dimostrano non solo a posteriori e partendo dagli effetti, ma anche a priori, inferendone uno dall'altro, come l'immortalità dall'immaterialità e l'essere un agente libero dal suo essere intelligente. [...]

La ragione formale dell'immortalità e dell'essere un agente libero sono dimostrate da altre due proprietà di Dio: l'essere immateriale e l'essere intelligente. L'immortalità e l'essere un agente libero sono le due proprietà che Suárez utilizza per dimostrare la legittimità e l'ammissibilità di includere e di applicare i principi semplici, ovvero quelli attraverso i quali è possibile dimostrare le proprietà in Dio. Il discorso poi prosegue, poiché Suárez fa proprio uno dei due punti posti alla base dell'obiezione, ovvero passa da Dio all'ente in quanto ente seguendo l'idea che ciò che vale per una realtà più generica (l'ente per Suárez) deve valere anche per quella realtà (Dio) compresa nella ragione di ente. Prosegue Suárez:

«E dunque, sebbene l'ente, in quanto ente, non abbia delle cause propriamente e rigorosamente intese nel primo modo [cioè alla maniera di vere e proprie cause], tuttavia esso possiede una qualche ragione delle sue proprietà. In questo modo, anche in Dio si possono trovare delle siffatte ragioni [...]»²⁷¹.

L'ente assegnato alla metafisica da Suárez non possiede principi semplici intesi alla maniera di cause necessarie a compiere delle vere dimostrazioni. Prima ancora che pensando a Dio, Suárez concepisce l'ente in quanto tale a partire da alcune determinate proprietà riconducibili alla sua ragione formale e quindi dimostrabili solo attraverso il ricorso a principi semplici intesi come cause sufficienti a dimostrare il perché una data proprietà convenga

²⁶⁹ Suárez cita a questo proposito il Libro I degli *Analitici secondi* di Aristotele. Cfr. ARISTOTELE, *An. post.*, I, 2, 72 a 6 ss.

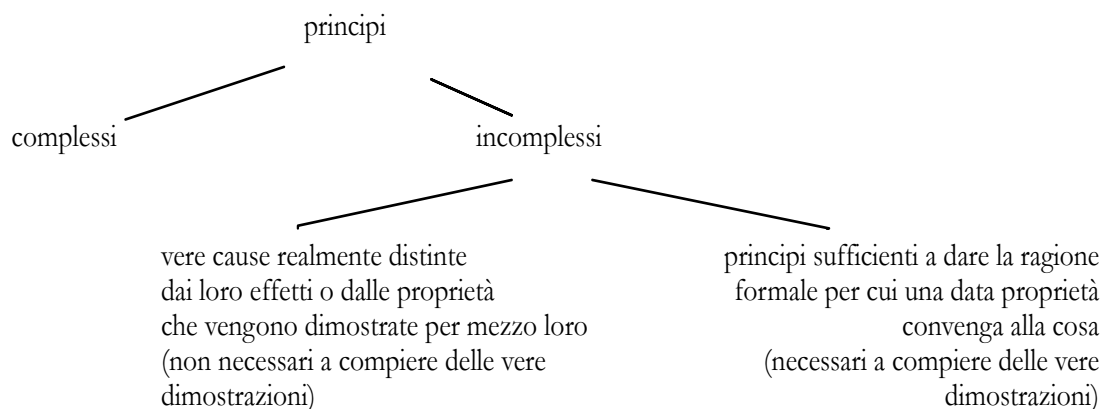
²⁷⁰ F. SUÁREZ, DM I.1.29, cit., p. 113.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 113.

all'ente in quanto tale. Nel prossimo capitolo vedremo quanto questo schema sia decisivo per riportare la scelta suareziana in favore dell'ente in quanto tale al discorso sulla Trinità. Suárez può così concludere la risposta all'obiezione:

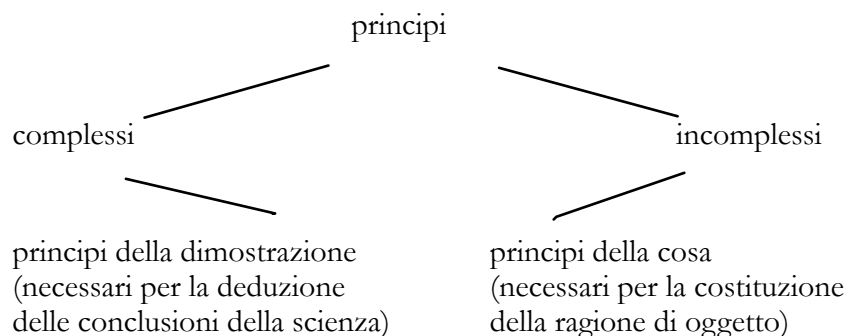
«Di modo che possiamo rivoltare anche questa parte dell'argomento, giacché l'ente, in quanto ente, è di per se stesso un oggetto conoscibile, il quale possiede una ragione formale e dei principi, entrambi sufficienti a che se ne dimostrino le proprietà: e quindi di esso può occuparsi una scienza, che altro non è che la metafisica»²⁷².

L'essere un oggetto conoscibile è la premessa che rende valida l'applicazione dei principi semplici in entrambi i casi che riguardano Dio e l'ente in quanto tale. Resta così raggiunto per Suárez l'obiettivo di riconoscere e di difendere la tesi che l'ente in quanto ente reale è e deve restare l'oggetto adeguato della metafisica. Nella seconda delle due accezioni proposte, le cause sufficienti a dare la ragione formale del perché una determinata proprietà convenga a una determinata cosa o a un determinato ente, incluso Dio, rappresentano infatti la prova della dimostrazione che l'ente in quanto ente reale sia per Suárez l'oggetto adeguato della metafisica. Emerge così il secondo elemento di disparità riguardo alle definizioni di principio utilizzate da Cobos e da Suárez, che emerge nel paragone tra le affermazioni contenute nella prima sezione della Disputatio I e le conclusioni di Cobos della prima questione della Controversia 2^a, nella quale, Cobos riassume la ragione di principio, sotto la ragione di causa. La suddivisione dei principi suareziana si presenta infatti nei seguenti termini:



²⁷² *Ibidem*, p. 113.

Mentre quella di Cobos assume queste caratteristiche:



I principi semplici o incompletti hanno in Suárez la duplice caratteristica di essere diversi dagli effetti che producono o dalle proprietà che dimostrano, assumendo le caratteristiche di una realtà diversa dai processi che originano. Non è difficile pensare che in questo primo caso l'essere principio si predichi di Dio come causa degli enti creati e pertanto si predichi di Dio come di un essere differente dalla realtà che crea. Nel secondo caso, i principi semplici hanno la caratteristica di dare la spiegazione del perché una determinata proprietà convenga a una cosa. Per questo genere di principi Suárez si muove all'interno di un piano logico in cui i principi semplici fungono da cause dedite a dimostrare le ragioni formali delle proprietà a prescindere dal problema di essere la causa della loro effettiva esistenza negli enti, dove tali proprietà sono presenti. Gli stessi principi semplici o incompletti in Cobos invece hanno solo una caratteristica, quella cioè di somigliare alle cause che per Suárez non sono necessarie a compiere delle vere dimostrazioni. Si tratta per Cobos di considerare tutte quelle cause, come Dio, che danno vita all'effetto, ovvero consentono alle cose di costituirsi come tali. Secondo quest'accezione le cause sono, per Cobos, principi delle cose, non potendo essere intese in altro modo. Da ciò risulta la differenza più evidente presentata nelle due opere. Per la seconda considerazione che si evince dal confronto tra le due opere occorre soffermarsi sugli argomenti di Cobos presentati subito dopo l'elenco delle diverse tipologie di principi, ovvero nella prima conclusione della Controversia 2^a. Alla domanda se vi sono cause e principi dell'ente, Cobos risponde formulando la seguente conclusione:

«L'ente in quanto ente [preso in un senso] reduplicativo non possiede principi incompletti, al

contrario [dell'ente] preso in un senso specificativo»²⁷³.

Il compito che Cobos si propone è suddiviso in due parti: la prima, dimostrare che l'ente preso in un senso reduplicativo, cioè inteso come ente *in quanto* ente, non possiede principi incomplessi; mentre la seconda che l'ente preso in un senso specificativo, cioè inteso come ente determinato, possiede principi incomplessi. I principi incomplessi che Cobos intende qui sono appunto le cause che compongono nell'essenza il soggetto, in questo caso l'ente. Per la prima parte, Cobos giunge alla dimostrazione della sua tesi servendosi di due argomenti: il primo riguardo l'ente reduplicativo in rapporto alla causa prima e il secondo riguardo l'ente in quanto ente in rapporto alla causa e al principio. Riguardo alla prima questione, Cobos afferma che se si accetta la tesi che l'ente reduplicativo include al suo interno la causa prima, giacché anch'essa è compresa sotto la più comune ragione di ente (come avrebbe invece sostenuto Suárez), allora vorrà dire che bisognerà ammettere che l'essere ente si predica non solo degli enti, ma anche di Dio. Per Cobos, ciò che infatti vale per il generale, cioè per l'ente reduplicativo, deve valere anche per il particolare, cioè per tutto ciò che è sotto di esso, inclusa la causa prima. Lo stesso principio adottato per formulare l'obiezione in Suárez diviene qui il criterio per affermare che l'ente in quanto ente non possiede principi incomplessi, come invece sostenuto da Suárez. Cobos fa dunque valere la tesi che nessuna causa può riferirsi all'ente reduplicativo, a meno di non intendere all'interno di quest'ultimo una ragione di ente determinata che, secondo il modello avicenniano, ammette la presenza di Dio come causa. Nell'intero passo leggiamo:

«Dimostrazione della prima parte. E' evidente che la tesi è confermata poichè l'ente preso in un senso reduplicativo include anche la causa prima, ma implica che una qualche sua causa sia data, altrimenti la premessa non esisterebbe, di conseguenza. Soprattutto se l'ente in quanto ente avesse una causa e un principio di sé, allora ogni ente avrebbe un principio di sé, infatti equivarrebbe al reduplicativo. Vale a dire dunque così, o quel principio è niente, e questo non perché non possa essere causa dell'ente, o è ente e allora è incluso nell'ente, dunque il medesimo è causa di sé»²⁷⁴.

La trasformazione suareziana della causa in una ragione in grado di spiegare il perché una

²⁷³ «Ens in quantum ens reduplicative non habet principia incomplexa, bene tamen specificative». Cfr. C. DE LOS COBOS, Ms. 1410, 29r.

²⁷⁴ «Probatur 1^a. Pars confirmari patet quia ens reduplicative includit etiam primam causam, sed huius implicat dari aliquam causam, alias non esset prima, ergo. Praeterea si ens in quantum ens haberet causam et principium sui, ergo omne ens habet principium sui, reduplicativa enim aequivalet. Valet tunc sic, vel illud principium est nihil, et hoc non quia non posset esse causa entis, vel est ens et tunc includetur in ente, ergo idem est causa sui». Cfr. C. DE LOS COBOS, Ms. 1410, 29r.

proprietà convenga a una determinata cosa rappresenta la differenza tra Suárez e Cobos rispetto a una questione cruciale per la metafisica, ovvero il rapporto tra ciò che è univiale e ciò che è primo. Suárez conserva il modello avicenniano, come presente in Cobos, e opera la trasformazione della causa in ragione per permettere alla metafisica di indagare le cause del proprio oggetto, pur avendo al proprio interno Dio, per definizione senza principio e senza causa. In Cobos, Dio resta, invece, causa di una parte dell'oggetto della metafisica, senza riferimento alcuno al rapporto, tutt'altro che definito, tra Dio e l'ente in quanto tale prima che quest'ultimo si determini negli enti particolari finiti. Per rispondere alla domanda se l'ente possieda dei principi e delle cause, Cobos si serve poi di una distinzione al cui interno vi è un modo di procedere che porta a una conclusione contraria rispetto a quella suareziana. Suárez raggiunge l'obiettivo di includere Dio come ente e come causa prima attraverso la formulazione della dottrina dell'ente in quanto ente reale e dei principi incompletti, che rientrano come Dio al proprio interno. Scelta che spiega inoltre l'assenza in Suárez della distinzione di Cobos tra l'ente in quanto ente reduplicativo e l'ente in quanto ente preso in un senso specificativo. La dimostrazione e il superamento dell'obiezione che in Suárez miravano alla negazione dell'inclusione di Dio solo e unicamente sotto la ragione di ente, in Cobos sono invece utili per confermare la tesi che l'ente preso in un senso reduplicativo *non* possiede principi incompletti. Suárez utilizza i principi incompletti per risalire alla ragione formale del perché una data proprietà convenga a una cosa secondo uno schema valido anche per Dio. L'idea che i principi incompletti possano essere intesi come cause sufficienti a dimostrare la ragione formale del perché una data proprietà convenga a una determinata cosa è dunque assente in Cobos, al punto che in virtù di questa assenza si crea lo scarto tra Cobos e Suárez. In conseguenza di ciò si deduce che ciò che cambia è il modo di pensare l'ente, aspetto che rende ancora più problematica l'identificazione tra Cobos e Suárez proposta da Elorduy e dagli altri studiosi. Da stilistiche e di struttura, le differenze qui si presentano sotto un aspetto concettuale.

La seconda parte della conclusione che Cobos dimostra riguarda l'essere in possesso dell'ente in quanto ente specificativo di principi incompletti, vale a dire di cause necessarie per la costituzione essenziale dell'oggetto che, come già ribadito, è l'unica accezione possibile per intendere i principi incompletti. Cobos afferma che se ogni ente è da una causa prima alla maniera di un principio dal quale diviene, allora vorrà dire che ogni ente possiederà una causa efficiente, una finale, una formale (*quatenus ad illam reducitur exemplaris*) e una materiale. Scrive Cobos:

«Invece è evidente la tesi nel capitolo I del IV e del VI Libro della metafisica di Aristotele e nella

questione 44 articolo 2 della I parte [della *Somma teologica*] di Tommaso e nello stesso luogo nel Gaetano, ed è dimostrato che, a partire dalla causa prima, ogni altro ente proviene da un altro, come dal principio da cui diviene, così ogni ente di questo tipo possiede una causa efficiente, come è evidente, e una finale, poiché la causa prima agisce liberamente e attraverso l'intelletto e perciò [agisce] per un fine ed anche in qualche modo formale, poiché in quanto modello riconduce a quella, infatti una causa è considerata prima quando in un modello la cosa si deve ottenere da un [sostrato] materiale»²⁷⁵.

In questo secondo caso, la tesi di Cobos è accostabile a quella di Suárez nella parte in cui si passa dall'ente in quanto ente all'ente in quanto ente determinato. I principi incompleksi di cui parlano Cobos e Suárez si identificano nella prima accezione di principio proposta, cioè come cause, solo in quanto trovano validità nel campo degli enti determinati, ma non in quello dell'ente in quanto ente che per Suárez include Dio, nella misura in cui, come abbiamo visto, le cause possono essere intese come ragioni formali.

Nella seconda conclusione della Controversia 2^a Cobos passa alla considerazione dell'ente in quanto ente preso in un senso reduplicativo per dimostrare che esso non solo non possiede principi incompleksi, ma non è neanche pensabile a partire dal riferimento alla materia nella quale si determina. Cobos recupera gli argomenti presentati nella Controversia 1^a dedicata all'ente in comune (*Controversia 1.^a De ente in communi*) e in particolare si sofferma sulla parte dedicata alla ragione formale dell'ente in generale in rapporto alla ragione formale degli enti inferiori, relazione analizzata a partire dal metodo, proprio della metafisica, di astrazione dalla materia secondo l'essere²⁷⁶. Ricordiamo che l'obiettivo di Cobos sta nel difendere la tesi che l'ente preso in un senso reduplicativo non possiede i principi incompleksi, anche se per raggiungere quest'obiettivo Cobos parte dalla considerazione della materia. La tesi, in questo caso, è presentata nel modo seguente: se l'ente in quanto ente è astratto dalla materia secondo l'essere nella sua ragione formale, allora non è composto di materia né propriamente di una forma, poiché quest'ultima riguarda la materia²⁷⁷. Di conseguenza, la materia è da porsi come

²⁷⁵ «Probatur 2.^a. Autem pars patet Arist. 4^o metaphysicae. c. 1^o et lib. 6 c. 1^o. et D.Thomas 1 p. q. 44 a. 2 et Caiet., ibi, et probatur omne aliud ens a prima causa est ab alio ut a principio a quo fit, ergo omne tale ens habet causam efficientem ut patet et finalem, quia prima causa agit libere et per intellectum atque adeo propter finem et etiam quodammodo formalem quatenus ad illam reducitur exemplaris, intuetur enim prima causa ut in exemplari rem efficiendam ergo de materiale [...]». Cfr. C. DE LOS COBOS, Ms. 1410, 29r.

²⁷⁶ Si veda in particolare la prima questione della Controversia 1^a dal titolo: «Utrum sit una ratio entis abstrahibilis ab inferioribus?». A cominciare dalla prima sezione della I Disputatio Suárez dedica molta attenzione all'argomento. Suárez presenta le diverse sentenze a proposito degli oggetti della metafisica ed elenca i criteri per arrivare all'assegnazione dell'oggetto adeguato di questa scienza tra cui proprio l'astrazione dagli enti intesi secondo determinate accezioni meno astratte e universali del concetto di ente in quanto ente. Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.1–26, pp. 65–109.

²⁷⁷ «[...] non potest habere ullam compositionem ex materia atque adeo neque ex forma proprie quia haec respicit materiam». Cfr. C. DE LOS COBOS, Ms. 1410, fol. 29 v.

principio degli enti materiali e non dell'ente in quanto ente che è astratto dalla materia²⁷⁸. La materia come principio degli enti materiali non può essere confusa con l'ente in quanto tale, poiché quest'ultimo si definisce nella sua ragione formale a prescindere da ogni ragione concreta. La ripresa di argomenti che trattano dell'ente in quanto ente preso in un senso reduplicativo si giustifica per il fatto che Cobos ribadisce quale debba essere l'ordine e il modo di procedere della trattazione metafisica. Ciò che viene fatto valere è, anche in questo caso, il principio che ciò che si predica del superiore deve predicarsi anche dell'inferiore. Come vedremo più avanti, l'ambito di applicazione di tale principio trova legittimazione dal fatto che se l'ente preso in un senso specificativo, come può essere l'ente materiale, non possiede in modo proprio due dei principi incompletti, segue che l'ente preso in un senso reduplicativo non possiede, non solo due, ma alcun tipo di principio incompleto. Cobos ritorna così sui risultati ottenuti nella prima conclusione, difendendo la tesi dell'ente in quanto ente nella sua ragione formale, cioè privo di principi incompletti che lo definiscano. Se per i due casi precedenti riguardo ai principi e a Dio si mostrano le differenze tra Cobos e Suárez, in quest'ultimo caso si rende evidente il modo di procedere di Cobos: dal genere di appunti, come sostenuto, l'opera di Cobos si avvicina più al genere del trattato, come si evince d'altronde dalla presenza di ulteriori contro-argomenti utilizzati da Cobos, in aggiunta a quelli visti finora, per rafforzare la sua tesi²⁷⁹. Consideriamo per esempio alcuni di questi. Essi riguardano: a) il rapporto tra le creature e la *ratio entis*; b) gli enti materiali e i suoi principi costitutivi; c) la *ratio entis* e la *ratio corporis* negli enti materiali. Si tratta in questo caso di argomenti contrari alla seconda conclusione, secondo cui l'ente preso in un senso specificativo non possiede in modo proprio la causa materiale e formale, sempre nell'ottica di considerare questa conclusione funzionale alla dimostrazione che fa dell'ente preso in un senso reduplicativo un ente privo di principi incompletti.

Per dimostrare che l'ente preso in un senso specificativo possiede la causa materiale e formale, il primo contro-argomento muove dall'assunto che se ogni singola creatura è creata da Dio e la ragione di ente si trova in ogni creatura, allora ogni ente avrà gli stessi principi che gli spettano in quanto creato da Dio, compresi i principi come la causa materiale e formale. Per

²⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, 29 v.

²⁷⁹ Resterebbe ancora da provare se era lecito annotare le lezioni dettate dal maestro Suárez durante i corsi di filosofia o se al contrario era loro proibito con la conseguenza, in quest'ultimo caso, di non poter contare su una trasmissione sicura dei temi e dei contenuti trasmessi in aula. Per una iniziale ricostruzione dei metodi di insegnamento in uso a Salamanca e delle novità introdotte per esempio da Francisco De Vitoria durante la prima metà del XVI secolo, si veda comunque: A. LAMACCHIA, *Francisco De Vitoria e l'innovazione moderna*, in *Francisco De Vitoria, Relectio de Indis: la questione degli indios*, testo critico di L. Pereña, edizione italiana e traduzione di A. LAMACCHIA, Levante, Bari 1996, pp. XXIII-XXV.

lo stesso motivo, ed è questo il secondo contro–argomento, gli enti materiali, poiché definiti a partire dalla ragione di ente, sono costituiti da una causa formale e materiale che li rende tali e, pertanto, se ciò che gli conviene come enti inferiori deve esserlo grazie agli enti superiori – in questo caso alla ragione di ente – segue che quest’ultima è in possesso della causa materiale e formale. Da ultimo, poiché anche la ragione di corpo in quanto corpo è contenuta negli enti materiali e questi ultimi, come abbiamo appena visto, sono tali in quanto definiti a partire dalla ragione di ente che gli consente di essere chiamati “enti”, allora per gli stessi principi sono costituiti nella ragione di ente in quanto tale e nella ragione di corpo in quanto tale²⁸⁰. Da questi contro–argomenti, emerge dunque che l’ente in quanto ente specificativo possiede la causa materiale e formale. Per ribadire la sua tesi, Cobos riconosce alla *ratio entis* una relazione con la materia, sebbene mostri come la materia sia esclusa nella definizione essenziale dell’ente, quella che dipende per l'appunto dalla quiddità o dalla forma, «quia materia non intrat in compositionem formae»²⁸¹. Cobos ribadisce questa convinzione quando, analizzando il rapporto tra gli enti materiali e la *ratio entis*, afferma che questi ultimi non sono costituiti in ragione della semplice quiddità o essenza, ma, della stessa *ratio entis* che sebbene partecipi degli stessi principi posti alla base degli enti materiali non è tuttavia definibile a partire *solo* da essi. La definizione gioca dunque un ruolo cruciale per Cobos che contrasta gli argomenti contrari alla sua tesi in virtù dell’astrazione dell’ente in quanto ente dalla materia e quindi da quei principi incompleksi che non rientrano, come la causa materiale, nella costituzione della sua ragione formale. Anche per questa seconda parte della conclusione, l’ente preso in un senso reduplicativo non possiede i principi incompleksi. A titolo esemplificativo, il genere del trattato e non degli appunti si rende dunque evidente da tale modo di argomentare. Nelle restanti due conclusioni Cobos passa infine alla trattazione dell’ente in quanto ente, specificando in questo caso quali principi esso possiede.

L’argomento trattato da Cobos riguarda infatti il rapporto tra l’ente in quanto ente e i principi complessi. I rispettivi argomenti presentati riguardano il genere di dimostrazione proprio della scienza (Conclusio 3.^a) e il principio primo della dimostrazione (Conclusio 4.^a). In questo, come negli altri due casi visti in precedenza a proposito dei principi incompleksi, Cobos riassume nella più generica ragione di causa il modo di essere proprio dei principi, inserendo però anche i principi complessi. È infatti degno di nota che Cobos torni a parlare di causalità, nonostante la sua esclusione dalla ragione di ente in quanto tale. Seguendo la tesi di

²⁸⁰ «[...] per eadem principia constituuntur in ratione entis ut sic, et in ratione corporis ut sic». Cfr. C. DE LOS COBOS, Ms. 1410, fol 30r.

²⁸¹ Cfr. *Ibidem*, fol 30r.

Cobos, il principio primo (complesso) che permette di dimostrare le passioni dell'ente assume le caratteristiche di un principio che consente di procedere dalla dimostrazione della prima alla seconda passione dell'ente e così via per le altre (*per primam passionem procedit ad secundam*). Cobos definisce causale questo modo di procedere del principio esprimendolo nei termini di una causalità da lui definita metafisica. Cobos introduce in questo modo un principio causale all'interno di un ambito, quello dell'ente in quanto tale, dove era stata esclusa qualsiasi forma di causalità, nei termini di un rapporto di derivazione di una passione da un'altra. Come premessa a tutta la controversia, troviamo ribadito in Cobos un concetto ampiamente diffuso nella tradizione scolastica riguardo ai principi che sono richiesti in una scienza e alle dimostrazioni che in essa si possono compiere a partire primariamente dall'essenza del suo oggetto, essenza che rappresenta la causa delle passioni stesse dell'ente. In queste parti finali, Cobos ridiscute inoltre lo stesso problema riguardo al ruolo di Dio ritenuto *obiectum perfectissimum* della metafisica e al principio primo delle dimostrazioni, dai quali è possibile evincere gli ultimi elementi di confronto tra Cobos e Suárez.

Il problema, che ritornerà negli stessi termini anche in Suárez, riguarda, nel primo caso, l'idea che Dio privo di causalità possa rientrare in metafisica sotto la ragione di ente. Se infatti l'ente in quanto ente, come oggetto adeguato della metafisica, include al suo interno anche Dio, come si potrà ammettere una causalità al proprio interno? In queste parti finali la questione è speculare a quella formulata da Suárez nelle Disputazioni attraverso il ricorso ai principi incompletti, con la differenza, già ribadita all'inizio, che se da un lato per Cobos è possibile procedere in metafisica attraverso il ricorso a un genere di dimostrazione analogo a quello della dimostrazione *per causas*, dove gli attributi di Dio possono essere dimostrati «*ut immortalitas per immaterialitatem, immaterialitas per simplicitatem*», e legittimare così l'ingresso di Dio in metafisica, dall'altro lato questo genere di dimostrazione in Suárez è ricompreso nella più comune *ratio principii*. Riguardo al secondo caso, cioè al problema di definire il primo fra i principi complessi, Cobos, come più tardi farà Suárez, presenta il primo principio come quello per cui è impossibile affermare e insieme negare che una stessa cosa sia e non sia, giacché è primo quel principio che non richiede altri principi per essere dimostrato, poiché è attraverso di esso che gli altri principi sono dimostrati. Messa a confronto con la definizione presentata da Suárez, il primo principio è formulato negli stessi termini e riguardo alla stessa questione, cioè quella di trattare dei principi e delle cause dell'ente in quanto ente prima di ogni singola determinazione. Nel parlare infatti delle proprietà dell'ente in generale, Suárez afferma nella Disputatio III:

«I principi di cui trattiamo qui sono quelli conoscitivi, che si è soliti chiamare principi complessi, mentre dei principi o cause reali parleremo in seguito»²⁸².

Com'è noto, tutta la discussione che Suárez intraprende in questa disputazione porta al riconoscimento del valore del principio di impossibilità o di riduzione all'impossibile come quel genere di dimostrazione proprio della metafisica, di cui parleremo più diffusamente nel prossimo capitolo²⁸³.

§3. CONCLUSIONI: L'IPOTESI DELLA CONTINUITÀ

Il riferimento al principio d'impossibilità chiude gli argomenti trattati da Cobos nella Controversia 2^a dedicata alle cause e ai principi dell'ente. La proposta di parlare in Cobos di una causalità metafisica rappresenta (probabilmente) il solo aspetto di singolare originalità presente nelle parti del manoscritto analizzate. Cobos presenta dunque l'ente in quanto ente nella sua duplice accezione di ente in quanto ente preso in un senso reduplicativo e specificativo che, come abbiamo visto, può a seconda dei casi avere principi complessi e/o principi incompleksi ritenuti, nell'incipit della Controversia 2^a in possesso della caratteristica comune di essere cause. In uno solo dei luoghi delle Disputazioni di Suárez è presente un analogo riferimento a questo tipo di distinzione discussa da Cobos. Nel proemio della Disputatio XII Suárez afferma:

« In terzo luogo, poiché spetta alla scienza considerare le cause del suo oggetto. Sebbene dunque non tutti gli enti compresi nell'oggetto di questa scienza hanno una vera e propria causa, infatti Dio non ha causa, tuttavia tutti gli altri [enti], escluso Dio, possiedono una causa. E in essi, non solo le ragioni determinate e particolari di ente, ma anche la stessa ragione di ente è causata di per sé e propriamente. Così come è vero quando si afferma che l'ente in quanto ente preso in un senso specificativo, e non reduplicativo, possiede una causa»²⁸⁴.

In questo passo Suárez spiega le ragioni dell'inclusione della trattazione delle cause

²⁸² F. SUÁREZ, DM III, cit., p. 559.

²⁸³ F. SUÁREZ, DM III.3.8., cit., p. 617.

²⁸⁴ «Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui obiecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub obiecto huius scientiae habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam non habet, tamen omnia alia praeter ipsum causam habent; et in eis non solum determinatae seu particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere ens in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII, Prologo, p. 372.

dell'oggetto della metafisica in questa scienza e utilizza, sotto forma di paragone, la distinzione tra l'ente preso in un senso specificativo (*ens specificative*), cioè l'ente determinato, e l'ente preso in un senso reduplicativo (*ens reduplicative*), cioè l'ente in quanto ente, per ribadire la tesi, che non sarà poi sviluppata, secondo cui l'ente preso in un senso reduplicativo, al pari di Dio, non possiede alcuna causa, contrariamente all'ente in quanto ente preso in un senso specificativo che è causato, in quanto creato e distinto da Dio. Alla distinzione tra i due modi di intendere l'ente non si fa nessun altro riferimento, non solo nella *Disputatio XII*, ma anche nelle prime tre disputazioni suareziane, nelle quali ci saremmo dovuti aspettare le dottrine, e quindi anche la suddivisione dell'ente specificativo e reduplicativo, presentate da Cobos nelle sue prime controversie. La ricostruzione analitica dell'argomentazione sulle cause in Cobos mostra dunque le omologie e le differenze con Suárez. Da un punto di vista testuale, e non solo storico-interpretativo, appare così evidente la problematica conclusione di identificare i due trattati e di affermare che, specie nel caso del commento alla *Metafisica* di Cobos, esso sia il riflesso delle dottrine del maestro Suárez. La differenza nel modo di intendere i principi, di includere Dio all'interno della metafisica e di concepire l'ente a seconda del riferimento alle cause che lo pongono in essere o ai principi che permettono di conoscerlo senza contraddizione, sono, da questo punto di vista, i principali aspetti offerti che mostrano tale problematica identificazione. La risposta data al problema di spiegare la mancanza del trattato sulle cause nel manoscritto di Cobos non significa che Suárez non abbia voluto trattare quest'argomento durante i suoi corsi giovanili, data la consapevolezza del granadino dell'importanza di quest'argomento per qualsiasi scienza. Quello che invece è emerso dopo una diretta e attenta analisi del manoscritto di Cobos è che esso sia difficilmente accostabile alle dottrine del suo maestro. Si è anzi giunti al paradossale cambio di prospettiva sul modo di intendere il valore attribuito a questo scritto che, da essere il riflesso delle dottrine di Suárez, lascia spazio a una serie di ricorrenti riferimenti a Fonseca, senza mai citare Suárez nello svolgimento delle questioni metafisiche affrontate.

Gli indici, la struttura, le forme argomentative, l'uso delle fonti, la datazione e i contenuti delle due opere mostrano gli elementi di differenza rilevanti tra i due scritti. Gli argomenti trattati nelle due opere, le considerazioni sulla causalità che avevamo trovato anche in Cobos, nonostante il parere negativo della critica, sono gli aspetti che emergono a conferma della criticità dell'identificazione tra i due autori. Tra questi si evidenziano almeno tre motivi di differenza da un punto di vista contenutistico. Cobos, a differenza di Suárez, elenca un numero minore di accezioni tra i principi distinguendoli in principi complessi e principi incompletti in un modo che Suárez non poteva condividere, poiché aggiunge ai principi incompletti un

significato non presente in Cobos. I principi incompleksi, intesi come vere cause sufficienti del perché una proprietà convenga a una determinata cosa, sono infatti assenti in Cobos. Si tratta di principi che, come abbiamo visto, ricoprono un ruolo fondamentale per Suárez, poiché consentono di considerare Dio all'interno della metafisica, ovvero di salvaguardare il principio che ritiene spettare a una scienza il considerare le cause del proprio oggetto. I principi o le cause delle cose e i principi o le cause della conoscenza si riferiscono (seconda differenza) in Cobos ad una più generale e comune *ratio causae*, mentre in Suárez assumono la caratteristica di essere riassunti sotto la più comune *ratio principii*. La distinzione in Cobos (terza differenza) tra le due tipologie di ente in generale e in quanto creato da Dio rappresenta l'ultimo elemento di differenza, vista la scrupolosa attenzione dedicata alla distinzione tra le due differenti tipologie di ente in Suárez, il quale le accenna solo nella Disputatio XII. In questo senso, l'elemento che sembrava confermare un avvicinamento tra Suárez e Cobos, cioè la presenza in entrambi del tema della causa, segna in realtà uno scarto netto tra i due.

A proposito della natura del commento alla metafisica di Cobos e del rapporto con Suárez, si possono quindi valutare due ipotesi: la prima riguardo alla datazione del manoscritto di Cobos. Gli anni ai quali quest'ultimo si riferisce coincidono infatti con quelli del corso di *artes* che egli tenne negli anni 1580–1583²⁸⁵. Per tale coincidenza, lo scritto di Cobos, piuttosto che rappresentare il riflesso delle lezioni di Suárez, rappresenterebbe il contenuto delle lezioni da lui tenute negli stessi anni in cui è datato il manoscritto, data la preoccupazione, sempre più in voga durante gli anni di Cobos, di offrire un manuale di filosofia per gli studenti dei corsi²⁸⁶. La seconda ipotesi riguarda il valore da attribuire alla trattazione delle cause e dei principi svolta da Suárez nelle Disputazioni che, attraverso un confronto con i diversi commenti di Cobos alle opere di Aristotele e non solo con quello alla metafisica, apre alla possibilità di reperire nuovi elementi sulla dottrina delle cause di Suárez, posto che Cobos abbia, in ogni caso, risentito nei suoi scritti dell'influenza del maestro. Trattandosi solo di ipotesi, possiamo quindi concludere che tale manoscritto potrebbe essere solo una rielaborazione di appunti di Suárez e non certo *il riflesso* delle sue dottrine metafisiche. Per questa ragione, la via verso l'indagine sulla genesi della dottrina delle cause e dei principi si apre alla ricerca delle fonti teologiche e non solo metafisiche che hanno supportato i suoi anni di insegnamento. Suárez stesso che nel *Proemio* alle Disputazioni fa presente un collegamento con gli anni giovanili, permette di non escludere un'indagine estesa *anche* alle fonti teologiche. È Suárez infatti a far sì che si debba riconoscere un legame con gli argomenti trattati in gioventù e di conseguenza con quelli che, come vedremo,

²⁸⁵ Cfr. C. O'NEILL, J. Dominguez (eds), *Diccionario Historico de la Compania de Jesus*, cit., p. 831.

²⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 831.

hanno continuato a influenzare la maturità teologica attraverso assunti di natura filosofica. In diverse occasioni Suárez precisa il fine teologico della sua indagine metafisica, dando così testimonianza dell'intreccio tra la filosofia e la teologia. La mancanza della prima redazione della metafisica di Suárez costringe, al contrario, a ritenere necessaria un'indagine sugli scritti teologici per valutare l'originalità o meno delle Disputazioni e in particolare della dottrina delle cause e dei principi. Non di rado infatti Suárez fa ricorso, specie nella Disputatio XII, alla dottrina delle cause e dei principi per rispondere al problema, espressamente dichiarato, di comprendere i rapporti tra le persone divine. La mancanza della seconda accezione di principio incompleto può per esempio indurci a pensare che quest'ultima sia stata aggiunta da Suárez dopo l'iniziale corso di metafisica, appunto per rispondere nelle più mature dottrine metafisiche al problema di far rientrare Dio in metafisica. Ma a fondamento delle analisi tentate finora, stanno le parole di Suárez nella lettera indirizzata al Padre Vitelleschi, nelle quali il progetto di realizzare una filosofia che corrisponda alla teologia si fa chiaro. Saranno queste ultime parole a guidarci nella parte conclusiva del nostro lavoro dedicato alla ricostruzione delle fasi che mostrano come questo progetto si sia realizzato (o in parte) attraverso l'uso della nozione filosofica di principio declinata alla luce del mistero trinitario. Il confronto analitico tra i due autori ha infatti permesso di guadagnare la necessità di doversi confrontare con le coeve lezioni e gli scritti di teologia di Suárez per comprendere come un argomento così importante per la metafisica, e anche per la storiografia, ovvero la dottrina delle cause e dei principi, sia maturato all'interno del percorso di formazione e di insegnamento di Suárez. In effetti, se la tesi della continuità tematica è scartata considerando il paragone tra il *Commento alla Metafisica* di Cobos e le *Disputazioni* di Suárez per via delle troppe divergenze tra i due scritti, la lettura incrociata tra le *Disputazioni* e il trattato *Su Dio* conferma invece quanto la fonte teologica sia l'approdo più sicuro per risalire, o tentare di risalire, all'autentico pensiero di Suárez.

IV CAPITOLO

LA TRAMA TRINITARIA DELLA METAFISICA SUAREZIANA: UN'IPOTESI DI RILETTURA

§1. L'ESSENZA DELL'ENTE E IL SUO CONCETTO

I diversi modi di intendere il principio, ma anche l'ambiguità che esso porta con sé, permettono di verificare le ricadute riguardo al concetto di ente in quanto ente e alla dimostrazione che il principio, come metodo di dimostrazione in metafisica, e non solo in teologia, consente di apportare rispetto alla ragione formale di questo concetto. Se, infatti, il senso generale dell'ente e delle sue proprietà debba essere compreso in riferimento alla deduzione all'impossibile, come dovrà essere intesa la ragione essenziale del concetto di ente in quanto ente? Anche in questo caso, non sarà necessario un riferimento alla causalità divina per dimostrare la sua oggettività e la sua realtà? Per rispondere a queste domande, che saranno oggetto di questo paragrafo, dovremo capire, in primo luogo, come si costituisce e da che cosa dipende l'oggettività del concetto di ente in quanto ente; in secondo luogo, determinare qual è il suo significato metafisico principale.

Tali questioni sono affrontate rispettivamente nella prima, nella seconda e nella quarta sezione della *Disputatio II*, dedicata al concetto di ente in quanto ente e alla sua ragione formale. Una volta riconosciuto, infatti, l'oggetto adeguato della metafisica, l'indagine si sposta attorno alla sua esistenza e alla sua essenza. Quanto alla prima Suárez scrive:

«Nella presente disputazione dobbiamo dunque esplicitare la questione su cosa sia l'ente in quanto ente, giacché che esso esista, è così noto di per sé, da non aver bisogno di alcun'altra spiegazione»²⁸⁷.

Ma se l'esistenza è nota di per sé, che cosa occorre, invece, per dimostrare l'essenza dell'oggetto della metafisica? Occorre ricordare, che la dimostrazione della ragione o della quiddità di un soggetto è sempre spiegata in una scienza diversa da quella di cui essa è oggetto, fatta eccezione però della metafisica che, essendo la scienza naturale superiore a tutte le altre, deve spiegare in se stessa l'essenza del suo oggetto. Ora, Suárez prima di trattare quest'argomento nella quarta sezione della *Disputatio II*, spiega – ed è ciò che ci interessa –

²⁸⁷ «In praesenti ergo disputatione explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat». Cfr. F. SUÁREZ, *DM II*, cit., p. 367.

come giungere all'oggettività del concetto di ente in quanto tale, chiarendo, anzitutto, il metodo da utilizzare:

«In questa disputazione, dunque, intendiamo esplicitare principalmente il concetto oggettivo di ente come tale, secondo tutta la sua astrazione, quella secondo cui esso – come abbiamo detto – è l'oggetto della metafisica; ma poiché questo è assai difficile, e dipende molto dal nostro modo di concepire (*pendens ex conceptione nostra*), prendiamo le mosse dal concetto formale, il quale ci sembra possa essere maggiormente conosciuto»²⁸⁸.

Vale la pena soffermarci per un momento su questo passo, poiché la ragione formale o essenziale dell'ente, *dipendendo molto* – se non del tutto – dal modo in cui l'intelletto lo concepisce, fa sì che anche il modo di domandare cambi, giacché chiedersi – come in questo caso – che cos'è l'essere equivale, quanto alla risposta, risalire al concetto che si forma nella nostra mente. Pertanto, l'essere *oggettivo* dell'ente dipende dal modo con cui è concepito dal nostro intelletto, con delle conseguenze – in termini metafisici – molto rilevanti. Infatti, come ha rilevato Courtine, il principio platonico–aristotelico, secondo cui una cosa è tanto più conoscibile quanto più realtà ontologica possiede, è completamente sostituito dal fatto che «la *conoscibilità* diviene il criterio ultimo di ogni entità»²⁸⁹. E questo, al prezzo di intendere l'oggetto della metafisica come un mero concetto dell'intelletto capace di riassumere in sé tutta la ricchezza dell'essere.

Ora, tornando alla nostra analisi, ci domandiamo: in che cosa differiscono i due concetti? Cosa s'intende per concetto formale e concetto oggettivo?

«Concetto formale – scrive Suárez - è detto l'atto stesso o – che è la stessa cosa – il verbo con cui l'intelletto concepisce una cosa o una ragione comune [...] Si dice concetto oggettivo quella cosa o ragione che viene conosciuta o rappresentata – propriamente e immediatamente – per mezzo del concetto formale»²⁹⁰.

²⁸⁸ «In hac ergo disputatione praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum; quia vero est valde difficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest»: Cfr. F. SUÁREZ, DM II.1.1., cit., pp. 371-373.

²⁸⁹ Cfr. J. F. COURTINE, Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez, cit. p. 454.

²⁹⁰ «Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; [...] Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur». Cfr. F. SUÁREZ, DM II.1.1., cit., p. 371.

Il primo, il concetto formale, è l'atto della mente, il secondo, il concetto oggettivo, è ciò che è rappresentato nella mente, cioè il suo contenuto. Ora, per dimostrare – come abbiamo detto in precedenza – il concetto oggettivo di ente, che è per la sua massima astrazione l'oggetto della metafisica²⁹¹, è necessario partire dal concetto formale, il quale è detto in modo proprio concetto:

«Per fare un esempio, quando concepiamo un uomo, l'atto che compiamo nella mente per concepirlo, è chiamato concetto formale; invece, l'uomo conosciuto e rappresentato in quell'atto, è detto concetto oggettivo: in verità, esso è chiamato concetto per denominazione estrinseca rispetto al concetto formale, per mezzo del quale diciamo che è concepito il suo oggetto, e così lo si chiama giustamente oggettivo, perché esso, come concetto, non è la forma con cui termina intrinsecamente una concezione, bensì l'oggetto e la materia su cui verte la concezione formale, e al quale tende direttamente l'attenzione della mente»²⁹².

Ora, se l'atto formale con cui il nostro intelletto concepisce l'ente rappresenta la condizione della sua oggettività, quale sarà la sua caratteristica? Vale a dire, il concetto formale di ente in sé è realmente uno, preciso e distinto dagli altri concetti particolari o è molteplice? Nel caso fosse unico, sarebbe un concetto che esprime, e allo stesso tempo racchiude, mediante un unico significato tutte le *coese* designate sotto la ragione di ente; se, invece, fossero più concetti sarebbe un concetto analogo o addirittura equivoco. È una questione molto importante poiché da essa dipende l'unità dell'oggetto considerato nella metafisica, e il modo con cui esso è in rapporto con ciò che in esso è racchiuso, compreso lo stesso Dio. Su questa questione poi, Suárez presenta – come di consueto – alcune sentenze.

Seconda la prima, attribuita al Gaetano²⁹³, il concetto formale di ente non può essere univoco poiché esso, predicandosi di cose che devono avere in comune il nome e la definizione, deve predicarsi anche di Dio e delle creature, i quali non avendo un nome e una definizione in comune, richiedono, invece, più concetti in cui essere espressi. Una tesi specificata dal Ferrarese²⁹⁴ che distingue due concetti, uno del nome e l'altro della cosa, i quali, per quanto

²⁹¹ Cfr. F. SUÁREZ DM I.1.16-17 e 26, cit., pp. 91-95 e p. 109.

²⁹² «Ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficitur ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit». Cfr. F. SUÁREZ DM II.1.1., cit., p. 371.

²⁹³ THOMAS DE VIO, CAIETANUS, *De nominum analogia*, capp. 4 (in part. nn. 36-37) e 6 (in part. nn. 67-68).

²⁹⁴ FRANCESCO SILVESTRI DA FERRARA, *Commentarium in Summam Contra Gentiles S. Thomae Aquinatis*, I, 34, nell'ed. Leonina della Summa contra Gentiles, vol. 13, p. 108.

riguarda il concetto di ente, possono designare, nel primo caso, un concetto unico, mentre nel secondo, più concetti. Con il solo nome di ente, infatti, si possono racchiudere tutte le cose significate con questo termine, siano esse realmente esistenti oppure no; con il concetto di cosa, invece, ciò non è possibile giacché esso si riferisce a cose realmente esistenti, di cui non ci si forma un solo concetto, ma molti. Di conseguenza entrambi i concetti si fondano sull'analogia dell'ente, per esempio, secondo un rapporto di proporzionalità:

«Se, infatti, sentendo il nome *ridente*, ci si forma un concetto proprio della cosa significata, esso non sarà un concetto unico, ma duplice: uno è quello dell'uomo, il quale è propriamente e formalmente ridente; l'altro è quello del bruto, il quale riceve quell'appellativo solo per una qualche proporzionalità»²⁹⁵.

Non lontano da questa tesi, Fonseca, a conclusione delle opinioni contrarie all'univocità del concetto formale di ente, distingue tre tipologie, e cioè quello distinto, confuso e medio. Il primo, racchiudendo in sé tutte le entità semplici che sono designate dal concetto di ente, non costituisce un concetto unico. Il secondo, invece, essendo indeterminato, è unico poiché può contenere o esprimere qualsiasi cosa.

«Medio, invece, è qual concetto in parte confuso e in parte distinto, che rappresenta determinatamente una natura, per esempio una sostanza, mentre le altre, come la quantità, la qualità ecc., le rappresenta implicitamente e indeterminatamente, in quanto convengono tutte, secondo una certa proporzione, con la sostanza: e anche questo concetto lo si dice unico»²⁹⁶.

Ora, se il criterio adottato da queste tesi riguarda le cose che possono essere contenute sotto questo concetto, piuttosto ciò che esso sta realmente a significare, Suárez può presentare la sua tesi dicendo che:

²⁹⁵ «Nam si, audito hoc nomine, ridens, proprius conceptus rei significatae formetur, non unus, sed duplex conceptus formatur: unus hominis, qui proprie ac formaliter ridens est; alius bruti, quod solum per quamdam proportionalitatem sic appellatur»: Cfr. F. SUÁREZ, DM II.1.4., cit., p. 375.

²⁹⁶ «Medius vero qui partim confusus, partim distinctus est, qui determinate repraesentat unam naturam, verbi gratia, substantiam, caeteras vero, scilicet, quantitatem, qualitatem, etc., implicite et indeterminate, quatenus omnes cum substantia proportione quadam conveniunt, et hic etiam unus esse dicitur». Cfr. F. SUÁREZ DM II.1.4., cit., p. 377.

«Il concetto formale proprio e adeguato dell'ente come tale, è uno, precisamente distinto – nella realtà e secondo ragione – dai concetti formali delle altre cose e degli altri oggetti»²⁹⁷.

L'*unicità* del concetto è provata da Suárez, in primo luogo, poiché quando noi ascoltiamo il nome di *ente*, non concepiamo con la nostra mente più concetti, ma uno solo. In secondo luogo, poiché quando utilizziamo la parola *ente* esprimiamo, in base alla sua imposizione originaria, un solo significato che non designa più cose o concetti, ma uno solo. In terzo luogo, anche se l'ente fosse concepito come esistente, o atto ad esistere, sarebbe ugualmente espresso in un unico concetto formale di esistenza, «poiché, come si concepisce l'astratto nel modo dell'unità, così pure si concepisce il concreto, costituito precisamente come tale»²⁹⁸. La caratteristica che poi avrà il concetto formale di ente sarà quella di essere il più semplice e il primo fra tutti i concetti che si formano nella nostra mente.

«Infine, se il concetto formale di ente non fosse uno, ve ne sarebbero molti: ma quanti, allora? Non vi è una ragione maggiore per dire che sarebbero due, e non tre o qualsiasi altro numero, poiché, se questi concetti vengono moltiplicati, devono esserlo necessariamente secondo una qualche diversità delle cose o delle entità comprese sotto l'estensione dell'ente»²⁹⁹.

Se dunque Suárez, dimostra in questo modo l'unità del concetto formale di ente, in che modo esso è nella realtà e secondo la sua ragione formale realmente distinto dagli altri concetti? Quali significati hanno e come sono utilizzati il termine *res* e l'avverbio *realiter*?

In primo luogo, il concetto formale di ente è, secondo la realtà stessa (*a parte rei*), distinto realmente (*realiter*) dagli altri concetti, come per esempio quello di sostanza, accidente, poiché l'intelletto, a seconda della precisione e della astrazione delle cose concepite, divide e distingue nella mente concetti che nella realtà non sono distinti, formando dei concetti che però sono realmente (*realiter*) distinti tra loro³⁰⁰.

²⁹⁷ «Conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum». Cfr. F. SUÁREZ, DM II.1.9., cit., p. 385.

²⁹⁸ Cfr. Cfr. F. SUÁREZ DM II.1.9, cit., p. 387.

²⁹⁹ «Tandem, si conceptus formalis entis non est unus, erunt ergo plures; quot ergo erunt? Non est maior ratio de duobus quam de tribus, vel quolibet alio numero; quia, si multiplicantur hi conceptus, necesse est multiplicari iuxta aliquam diversitatem rerum vel entitatum sub latitudine entis comprehensarum». Cfr. F. SUÁREZ DM II.1.9, cit., p. 389.

³⁰⁰ «al modo in cui in noi i concetti formali di giustizia e di misericordia divina sono realmente precisi, ossia distinti, sebbene in se stesse misericordia e giustizia non si distinguono». Cfr. F. SUÁREZ DM.1.10, cit., p. 391.

«In secondo luogo, da quanto si è detto si ricava che, come questo concetto formale di ente è uno in se stesso secondo realtà, così lo è anche nella sua ragione formale, e che, in virtù di quest'ultima, esso è anche precisamente distinto – secondo ragione – dai concetti formali delle ragioni particolari»³⁰¹.

Come nella realtà, così anche nella sua ragione formale, il concetto formale di ente è realmente distinto dai concetti formali delle altre cose. Ora, quando l'intelletto distingue *realmente* i concetti formali delle cose, distingue concetti che nella *realtà* non sono distinti, e in questo caso il termine «realtà» indica ciò che è fuori dalla nostra mente. Allo stesso modo, il concetto formale di ente è uno in se stesso *secondo realtà* poiché al suo interno possiede una ragione unitaria, che dipende dall'atto mentale che compiamo quando ci rappresentiamo tale concetto. In questo primo caso dunque, con i termini «realtà» e «realmente», Suárez indica cose differenti, in cui il concetto formale di ente, secondo realtà, come secondo la sua ragione formale, è uno ed è realmente distinto per astrazione dagli altri concetti formali.

«In seconda istanza, ciò risulta evidente per il fatto che, come la nostra mente, quando scinde cose che in realtà non sono distinte, distingue realmente in se stessa i suoi concetti formali; così all'inverso, confondendo e congiungendo, in quanto simili tra loro, cose che in realtà sono distinte, essa unifica il suo concetto, formandone uno solo secondo la realtà e secondo la ragione formale»³⁰².

In questo caso, invece, la nostra mente ha la capacità di distinguere cose che nella realtà non sono distinte o anche di confondere e congiungere cose che nella realtà sono distinte. Perciò, le cose o sono realmente distinte e con la nostra mente le pensiamo unificate, oppure pur essendo unificate, le pensiamo nella nostra mente ugualmente e realmente distinte. Che cos'è dunque reale? È ciò che è fuori dalla nostra mente o ciò che è nella nostra mente? Per Suárez sono vere entrambe le cose. Reale, infatti, significa sia ciò che è secondo la realtà stessa (*a parte rei*) ed è quindi fuori dalla nostra mente; sia ciò che indica l'operazione della nostra mente che, quando distingue o unifica i concetti, agisce realmente, per esempio come nel caso dei concetti distinti di *ens* e sostanza che non sono distinti nella realtà. Distinzione reale che sembra l'opposto del primo modo con cui è inteso il termine. Infine, reale indica la ragione formale che ogni concetto

³⁰¹ «Secundo colligitur ex dictis hunc formalem conceptum entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a conceptibus formalibus particularium rationum». Cfr. F. SUÁREZ, DM II.1.10, cit., p. 390.

³⁰² «Secundo, quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum». Cfr. F. SUÁREZ, DM II.1.11, cit., p. 391.

possiede, cioè la sua realtà o consistenza noetica. Una triplice stratificazione: reale come ciò che non è mentale, fuori dall'intelletto; reale come l'attributo dell'operazione dell'intelletto; infine reale come la ragione formale del concetto.

Perché è necessario questo utilizzo diversificato del termine reale e dell'avverbio realmente? Da una parte, per distinguere realmente il concetto formale di ente dagli altri concetti, evidenziando l'unità di quel concetto; dall'altra, per affermare che il concetto formale di ente raccoglie in sé tutte le possibilità di utilizzo che questo concetto può avere quando diciamo sostanza, accidente etc.; infine, per affermare che ogni concetto ha una sua ragione formale. Certamente, secondo il contesto in cui vengono utilizzati, i significati dei termini *res* e *realitas* sono diversi ma è evidente che tra i due c'è sempre un confine di significazione, poiché l'intelletto rappresenta sia ciò che è diverso dalla realtà effettiva, sia ciò che in un certo senso conferisce il carattere di realtà.

«Tale concetto è dunque semplicemente uno, nella realtà e nella sua ragione formale, e secondo quest'ultima esso prescinde da quei concetti che rappresentano con una maggiore distinzione gli enti particolari o le loro ragioni»³⁰³.

Arrivati a questo punto, dopo aver mostrato che il concetto formale rappresenta l'ambito o il confine in cui è "racchiuso" il suo oggetto, e aver visto che esso è unico e realmente distinto dagli altri concetti, ne consegue che anche il concetto oggettivo sarà uno? E a quali condizioni? Scrive Suárez:

«Affinché l'ente abbia un unico concetto oggettivo, è necessario che tutti gli enti convengano in un'unica ragione formale di ente, la quale sia immediatamente significata per mezzo del nome *ente*, poiché l'unità del concetto oggettivo di ente esige l'unità della cosa, o almeno della ragione formale. Ma se tutti gli enti convengono in un'unica ragione formale, allora essi possiederanno, come tali, un'unica e identica definizione, così come un unico concetto oggettivo, dal momento che se il concetto oggettivo è uno, può essere una anche la sua definizione: e dunque, non mancherà nulla perché l'ente sia perfettamente univoco»³⁰⁴.

³⁰³ «Est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.11, cit., p. 393.

³⁰⁴ «Quod declaratur et confirmatur, quia ut ens habeat unum conceptum obiectivum, necesse est ut omnia entia conveniant in una ratione formali entis, quae per nomen ens immediate significetur, quia unitas conceptus obiectivi requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis; si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali, ergo ut sic habent unam et eandem definitionem, sicut unum conceptum obiectivum; quia, si conceptus obiectivus unus est, etiam definitio eius potest esse una; ergo nihil deest enti ad perfectam univocationem». Cfr. F. SUÁREZ, DM II.2., cit., p. 397.

Se dunque il concetto oggettivo di ente fosse unico, quanto alla cosa espressa e alla sua definizione, sarebbe perfettamente univoco. Ma quali obiezioni si potrebbero muovere? Certamente per i sostenitori dell'analogia dell'ente, come il concetto formale di ente non può essere uno, poiché vi sono più concetti che esprimono il nome e la definizione, così anche non vi può essere un concetto oggettivo. Per coloro, invece, che ammettono un unico concetto oggettivo, c'è chi nega che esso possa comprendere tutte le ragioni determinate degli enti, poiché essi sono causa di distinzione e di opposizione e, di conseguenza, non sono riconducibili in un unico concetto; oppure chi – come Scoto – che pone tale concetto precisamente distinto per natura dai modi in cui l'ente si contrae. Tale concetto dunque avrebbe solo uno dei requisiti posti in precedenza, in quanto la sua unità risulterebbe a condizione di non comprendere al suo interno gli inferiori.

Tuttavia, – e con questo presentiamo la tesi di Suárez – il concetto formale di ente non solo è unico poiché unico è l'oggetto a cui si rivolge, ma esso 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 loro e convengono nell'essere»³⁰⁵. In effetti, come prova Suárez riportando anche alcune sentenze di Tommaso e Aristotele³⁰⁶, il concetto formale di ente deve necessariamente avere un unico oggetto, poiché ogni atto con cui l'intelletto si rappresenta qualcosa è sempre unico, e di conseguenza tale unità deve essere attinta da un oggetto che sia unico. Inoltre, esso non deriverà la sua ragione formale da un'aggregazione di diverse nature di enti, altrimenti quest'ultime non si potrebbero neanche pensare e concepire, in quanto convengono tutte in una comune ragione di ente. Sotto quest'aspetto, infatti, non solo tutti gli enti reali possono essere concepiti e rappresentati, ma anche «la creatura partecipa in un certo modo dell'essere di Dio, e perciò si dice che essa, per una qualche convenienza e somiglianza nell'essere, per lo meno è il vestigio di Dio»³⁰⁷.

Ora, a conclusione di questa parte, possiamo ancora domandarci: se l'unità, la realtà e l'oggettività del concetto di ente dipendono *molto dal nostro modo di concepire*, come dovrà essere inteso il termine *ens* e in che modo si potrà dimostrare la sua ragione formale o la sua essenza? Che ruolo, ancora una volta, hanno le cause e i principi?

³⁰⁵ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.2.8, cit., pp. 405-407.

³⁰⁶ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.2.8, cit., p. 407.

³⁰⁷ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.2.14, cit., p. 419.

Come di consueto, Suárez presenta prima alcune sentenze inizialmente alternative e alla fine offre la sua tesi sistematizzandola in modo chiaro e definitivo. Secondo l'opinione di Avicenna³⁰⁸, l'ente, preso in qualità di participio del verbo essere, indica un accidente comune a tutte le cose esistenti, o più semplicemente ciò che è, ed in senso formale esprime l'essere che sta fuori dalla quiddità delle cose. Riprendendo questa tesi, Soto attribuisce sempre al termine *ens* il significato di participio del verbo *essere*, specificando che esso può indicare sia ciò che è esistente in atto, sia ciò che può essere in atto oppure in potenza, concludendo – anch'egli – che l'ente, in quanto esprime una relazione all'essere, sta fuori dall'essenza quidditativa delle cose. Da cui deriva la distinzione tra *ente* e *cosa*, dove il primo non si predica della quiddità delle cose, mentre la *cosa* «si predica in senso quidditativo, in quanto essa significa, assolutamente, una quiddità vera e ratificata, senza un ordine all'essere»³⁰⁹. Ora, per eliminare l'equivocità, Suárez, come prima cosa “reintroduce”, la distinzione dell'ente, a seconda che sia preso come participio del verbo essere o semplicemente come nome:

«Al modo in cui *vivente*, come participio, significa l'esercizio attuale della vita, mentre come nome significa solo ciò che possiede una natura, la quale può essere il principio di un'operazione vitale»³¹⁰.

In effetti, la prima significazione si fonda sul verbo *essere* inteso come l'essere o l'esistenza in atto, e in questo caso l'uso del verbo è sempre legato al tempo³¹¹; la seconda, necessita che la significazione del verbo sia nominale, poiché «non si attribuisce *solo* alle cose esistenti, ma anche alle nature reali considerate in se stesse esistenti o meno»³¹². Delle due accezioni qual è quella che definisce il termine ente nel senso adeguato alla trattazione che ne fa la metafisica? In quale accezione il significato del termine ente rientra nella definizione quidditativa delle cose? Ora, se consideriamo il primo caso, quello cioè in cui l'ente è preso nella sua qualità di participio, risulterà che la sua ragione formale, consistendo nell'essere qualcosa di esistente in atto, potrà essere dimostrata sia in base alla significazione del termine stesso – come abbiamo visto poco fa –, sia in base al modo comune di concepire (*ex communi modo concipiendi*),

³⁰⁸ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, p. es. pp. 39, 34-40, 53.

³⁰⁹ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.4.2, p. 487.

³¹⁰ «Sicut vivens, ut est participium, significat actualem usum vitae, ut vero est nomen significat solum id quod habet naturam quae potest esse vitalis operationis principium». Cfr. F. SUÁREZ, DM II.4.3, p. 489.

³¹¹ Sul significato del concetto di tempo nella metafisica di Suárez si veda: C. Esposito, *The concept of time in the metaphysics of Suárez*, in *The medieval concept of time : studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy* / edited by Pasquale Porro. - Leiden [etc.] : Brill, 2001, pp. 383-398.

³¹² Cfr. F. SUÁREZ DM II.4.3, cit., p. 489.

giacché esso può rientrare in un unico concetto, formale e oggettivo, comune a tutti gli enti esistenti in atto «essendo questi ultimi simili tra loro e convenendo nell'essere attuale e nell'entità»³¹³. Se consideriamo l'ente nella sua qualità di nome, risulterà che invece «la sua ragione consisterà nel possedere un'essenza reale, cioè non inventata né chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente»³¹⁴, la quale, a differenza dell'ente preso come participio, potrà comprendere in un unico concetto, formale e oggettivo, tutti gli enti, anche quelli non esistenti in atto. Ora, se ciò che si concepisce per primo dell'ente è l'essenza, ne consegue che solo la significazione dell'ente nella sua accezione nominale può essere quella adeguata alla trattazione che ne fa la metafisica e pertanto, per poter spiegare la ragione di ente reale, bisogna ricorrere al significato dell'ente nominale, quello cioè espresso dall'essenza reale. La distinzione, infatti, tra ciò che ha l'essere (*id quod habet esse*) e ciò che ha un'essenza reale (*id quod habet essentiam realem*), si riduce di fatto all'analisi di questi due termini: essenza e essere reale.

Quanto al primo, Suárez espone due modi in cui si può parlare dell'essenza, uno in ordine agli effetti o proprietà della cosa, e in questo caso «l'essenza di una cosa è il principio primo, e radicale e intimo di tutte le azioni e le proprietà che convengono alla cosa, e sotto questa ragione essa è detta *natura di ciascuna cosa*»³¹⁵; l'altro in ordine al nostro modo di concepire e di parlare, in cui l'essenza è ciò che per primo concepiamo di una cosa, a patto che tale primarietà non si riferisca all'origine creaturale della cosa, che in questo caso starebbe fuori dalla sua essenza, bensì vada intesa, come ciò che per primo costituisce intrinsecamente una determinata cosa. Secondo quest'ultima accezione, l'essenza può anche essere chiamata *quiddità*, poiché risponde alla domanda sul «che cos'è» della cosa. Da ultimo, si può chiamare essenza, «ciò che pensiamo vi sia per primo, in ciascuna cosa, mediante un atto d'essere»³¹⁶. Se dunque questi sono i modi in cui si può parlare dell'essenza, in che modo può invece essere dimostrato il suo essere «reale»? Di quale generi di dimostrazione dovremo servirci? È necessario un riferimento alle cause, e soprattutto alla causa finale, giacché essa è la sola in grado di spiegare, più delle altre cause, l'essenza delle cose e delle loro proprietà? Scrive Suárez:

«In che consista, poi, l'essere reale dell'essenza, lo possiamo esporre o con una negazione o con un'affermazione. Nel primo modo diciamo che essenza reale è quella che non implica in sé alcuna contraddizione, né è una mera invenzione dell'intelletto. Nel secondo modo, invece la si può esplicitare da un lato a posteriori, per il fatto di essere il principio o la radice delle operazioni o effetti reali, sia nel

³¹³ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.4.4 p. 491.

³¹⁴ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.4.5 p. 491.

³¹⁵ Cfr. F. SUÁREZ, DM II.4.6 p. 493.

³¹⁶ Cfr. F. SUÁREZ DM II.4.6 p. 494-495.

genere della causa efficiente, che della causa formale e materiale, giacché in questo senso non vi è alcuna essenza reale che non possa avere un qualche effetto o proprietà reale»³¹⁷.

Soffermandoci sul primo modo, non ci sorprende che Suárez utilizzi la riduzione all'impossibile per dimostrare l'essere «reale» dell'essenza, da cui non solo possiamo riconoscere la realtà dell'essenza, ma possiamo legittimamente concludere che la realtà è ciò che dipende dall'intelletto. Quanto al secondo modo, invece, ci sorprende che se da un lato l'essere «reale» dell'essenza può essere dimostrato ricorrendo alle cause, poiché l'essenza è il principio primo delle operazioni o effetti reali, dall'altro, in questo genere di dimostrazione, non è più inclusa la causa finale, poiché come si può vedere nel passo, essa non è più menzionata! La causalità in generale non riveste così il ruolo principale di essere il genere di dimostrazioni dell'essenza delle cose che passa per Suárez ai principi, ai quali, come vedremo, le cause sono in realtà ricondotte. Definite come principi, quali saranno infatti i criteri che ne definiscono la sua essenza? Passando al prossimo paragrafo, proveremo a rispondere a tali domande, una volta premesso che dal concetto di ente così come spiegato deriva il concetto di causa, il quale a sua volta deve essere riferito alla nozione di principio.

§2. LA CAUSALITÀ TRASCENDENTALE COME L'ORIZZONTE PROPRIO DELLA METAFISICA

«<I principi> si dicono in tanti sensi in quanti <si dicono> anche le cause, poiché tutte le cause sono principi»³¹⁸.

Con queste parole, Aristotele conclude la prima parte del Libro V (*Delta*) della *Metafisica* dopo aver elencato e specificato le diverse accezioni del termine. Oltre a essere considerato anteriore alla stessa *Metafisica*, il Libro V della *Metafisica* di Aristotele funge da dizionario dei concetti chiave utilizzati in questa disciplina. Come scrive Berti:

³¹⁷ «Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori per hoc quod sit principium vel radix realium operationum vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem». Cfr. F. SUÁREZ DM II.4.7 p. 495.

³¹⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1, 1012 b 34–1013 a 23, trad., introd. e note di Enrico Berti, Laterza, Bari–Roma 2017, p. 185.

«Il libro V (*Delta*) è una specie di dizionario dei termini usati nella scienza delle cause prime, dei quali esso distingue i molti significati [...]. Poiché nei cataloghi antichi questo libro è menzionato come un'opera a sé stante e poiché l'attività da esso esercitata, cioè la distinzione dei molti significati di uno stesso termine, è un procedimento tipico della dialettica che si praticava nell'Accademia antica, è molto probabile che esso sia anteriore alla composizione dell'intera *Metafisica*»³¹⁹.

La distinzione dei termini deve quindi essere intesa come anteriore allo sviluppo della metafisica, vale a dire alla possibilità che quest'ultima sia giustificata attraverso un rigoroso procedimento dialettico posto a garanzia della coerenza interna alla scienza stessa. Seguiremo il procedimento aristotelico nella prima parte di questo capitolo dedicata all'analisi specifica dei termini "principio" e "causa" in uso nella *Metafisica* di Aristotele e nelle *Disputazioni metafisiche* di Suárez, per spiegare innanzitutto come e perché Suárez giunga a una definizione univoca della causa a partire dalla ragione di principio. Ricordiamo infatti che Suárez definisce ogni causa come un principio, escludendo che ogni principio sia una causa³²⁰.

La conclusione della prima parte del Libro V della *Metafisica* di Aristotele mette in evidenza l'identità numerica ed essenziale tra il principio e la causa. Se, nella prima parte, sono i principi a predicarsi in tanti modi quanti sono le cause, nella seconda, sono le cause a essere identificate con i principi, poiché sono queste ultime a essere tali in virtù della appartenenza al genere del principio. A fondare l'identità essenziale tra i due termini è, quindi, in Aristotele l'identità numerica mediante un'inversione dei termini di paragone nelle due parti di cui tale conclusione si compone. Nella prima parte, Aristotele lascia cioè intendere che sono i principi a derivare, quanto al loro numero, dalle cause, mentre nella seconda che sono le cause a derivare, quanto alla loro ragione essenziale, dai principi. Come quattro sono le cause, altrettanti per Aristotele sono i principi, in quanto sono le cause a essere principi e *non* viceversa. È evidente dunque che la somiglianza tra le due parti della conclusione aristotelica implica la necessità di chiarire già in Aristotele l'utilizzo dei due termini. A maggior ragione poiché anche nell'interpretazione di alcuni studiosi il significato dei due termini è molto spesso dato per acquisto, senza una adeguata problematizzazione. Lo stesso Berti per esempio sovrappone le due parti della conclusione aristotelica, giustificando l'identificazione numerica tra il principio e la causa a partire dalla identificazione essenziale. In nota al passo citato del Libro V, le cause sono per Berti:

³¹⁹ Cfr. E. BERTI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, trad., introd. e note di Enrico Berti, Laterza, Bari-Roma 2017, p. XXVII.

³²⁰ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.4, p. 384.

«una classe interna ai principi, cioè sono quei principi che non indicano, come accade nel linguaggio comune, un semplice inizio, ma servono a spiegare qualcosa»³²¹.

Voler spiegare il perché Aristotele riconduca le cause ai principi nella seconda parte della sua conclusione, porta Berti ad interpretare l'identificazione numerica tra il principio e la causa a partire da una differenza, presupponendo cioè una prima definizione dei termini. La causa, come una classe interna ai principi e con la funzione di dare una spiegazione di qualcosa. Il principio, come la classe che include le cause e con la funzione di indicare, secondo le parole di Berti, un semplice inizio. Quella che in Aristotele è dunque un'identificazione è per Berti una distinzione che deve essere operata tra i due termini per giustificare e chiarire tale identificazione. Resta, inoltre, senza spiegazioni il perché dell'identificazione numerica, così come resta senza un'adeguata giustificazione l'uso delle due definizioni di causa e di principio desumibili dal passo aristotelico. Berti trae infatti il paragone dai modi di intendere la causa appellandosi al linguaggio comune, ovvero sostenendo che quest'ultima offre la spiegazione di ciò che comunemente è inteso come inizio. Resta, infine, da spiegare in che modo l'aggettivo "interne" qualifichi le cause tra i principi: se come specie di un genere più elevato o, al contrario, come termini di uno stesso genere. In quest'ultimo caso, bisogna determinare se tra le quattro accezioni di principio ci sia una definizione che esprima meglio delle altre il significato proprio della causa, come mostreremo in Suárez che assegna alla causa l'essere *un principio* della generazione, o se entrambe, cioè la causa e il principio, realmente si equivalgano. Come prima considerazione va detto quindi che Aristotele, affermando che i principi si dicono in tanti modi in quanti si dicono le cause, e viceversa, non offre una soluzione al problema della loro relazione, così come una prima lettura sembrerebbe suggerire. Le possibili soluzioni a tale relazione terranno dunque presente la cornice problematica in cui esse si inseriscono. Anzi, è proprio l'assenza di una definizione univoca della causa in Aristotele a permetterci di capire la scelta di Suárez di presentare (per la prima volta nella tradizione scolastica) tale definizione univoca della causa, ancor prima cioè che si arrivi a concludere che essa sia una classe interna del genere del principio. A documentare infine la necessità di chiarire l'uso dei termini "causa" e "principio" è il dibattito sulla definizione suareziana della causa, anch'esso segnato da differenti modi di intendere tale questione.

³²¹ Cfr. E. BERTI, *Note al Libro V (Delta)*, in ARISTOTELE, *Metafisica V*, 1, 1013 a 16–18, nota n. 3, cit., p. 244.

Da questo punto di vista, la tesi di Carraud rappresenta l'interpretazione che nella storia degli studi sulla causalità ha suscitato il maggior numero di discussioni, poiché è da tale interpretazione che si sono in seguito originati dibattiti sull'argomento. Carraud offre tre modi per intendere la causalità metafisica suareziana: il primo, la causalità come trascendentale; il secondo, la causalità come ragione; il terzo, la causalità come causa efficiente. In questo caso, l'interpretazione di Carraud fa i conti con un altro aspetto, vale a dire quello di affrontare il tema della causalità suareziana per sottolineare le differenze con Aristotele. Carraud analizza la ricezione di Aristotele in Suárez a partire dal confronto con la dottrina delle quattro cause e non immediatamente, come seguiremo invece nel nostro studio, dal confronto più generale con l'uso aristotelico dei termini "causa" e "principio". La ripresa della tesi dello studioso francese è, in questo caso, funzionale a mostrare la necessità di chiarire proprio questi ultimi termini visti i numerosi studi sulle cause ad oggi disponibili. Secondo quanto propone alla fine del paragrafo dedicato a Suárez, la tesi dello studioso francese è riassumibile, infatti, in quattro punti che distanziano maggiormente Suárez da Aristotele, e cioè che: a) le cause materiali e formali in Suárez non sono delle vere e proprie cause; b) la causa motrice aristotelica è sostituita da Suárez dalla causa efficiente; c) la causa finale è ricondotta solo all'intenzionalità degli agenti intellettuali e volitivi con riferimento a Dio per spiegare l'atto della creazione e con l'esclusione degli enti naturali; d) la definizione comune alle quattro cause proposta da Suárez come principio che influisce di per sé l'essere in altro (*principium per se influens esse in aliud*) non trova nessun riscontro in Aristotele. Quest'ultimo aspetto di differenza da Aristotele riassume il nucleo centrale dell'interpretazione di Carraud, il quale ha gioco facile nel ritenere che la nozione adeguata di causa s'identifica con la causa efficiente *a cui*, secondo modi diversi o a titolo diverso, le altre cause si riferiscono per guadagnare e per conservare il titolo di cause e *da cui* si ricavano i criteri che definiscono la causalità in generale. Il criterio guida per ogni causalità è, scrive Carraud:

«l'*influxus* de l'être de l'effect (et non la seule composition de l'effect) et distinction réelle entre cause et effet (et non partie constituante), extrinsécité donc et non intrinsécité»³²².

Secondo Carraud, la causa efficiente è dunque l'unica vera causa a cui Suárez fa riferimento, poiché ogni causa è tale se comunica l'essere nell'effetto ed è realmente distinta dal suo effetto: qualità riferite primariamente alla causa efficiente. Il rapporto di analogia che

³²² Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, cit., p. 164.

le altre cause stabiliscono con la causa efficiente fa sì che esse guadagnino il titolo di cause, giacché tutte dipendono, quanto alla loro ragione formale, dal comunicare qualcosa nell'effetto, inclusa la causa finale che imprime un'intelligenza e uno scopo delle azioni nell'effetto. Ripensamenti che riguardano il primato della causa efficiente e i rapporti che essa ha con la causa finale, rappresentano la risposta alla tesi di Carraud. L'interrogativo posto da alcuni studiosi, infatti, è formulato nei seguenti termini: è sufficiente riferirsi alla causa efficiente per spiegare l'intero edificio della causalità suareziana o si deve far riferimento alle altre cause? E, a rigore, se la produzione dell'effetto dipende strettamente dalla causa (efficiente) che lo produce, vuol dire che oltre alla materia e la forma, anche il fine è – come suggerito da Carraud – ridotto all'efficiente?

Secondo Schmid e Åkerlund, il termine «riduzione» utilizzato da Carraud risulta inadeguato per spiegare il confronto tra la causa finale e la causa efficiente, poiché estraneo al lessico suareziano³²³. Anche in questo caso, l'esigenza di dover chiarire l'uso dei termini sottolinea la necessità di indagare il significato di “causa” prima di ogni sua determinazione attraverso il confronto con il testo suareziano. La tesi di Penner che, in contrasto con Carraud, fa emergere non solo una dipendenza reciproca tra le due cause, soprattutto «in order for the will's act of desire or of love to come into being», ma (addirittura un primato della causa finale), mostra l'importanza di tale confronto³²⁴. In altre parole, lo studio più generale dei rapporti tra il termine causa e il termine principio fa scaturire come conseguenza la problematizzazione del primato della causa efficiente e il suggerimento del primato della causa finale all'interno del dibattito sulla causalità suareziana. La tesi suareziana, secondo cui ogni causa è un principio, escludendo che ogni principio è una causa, fa infatti emergere l'utilità del confronto tra questi due termini per discutere se e in che modo si possa parlare di una relazione tra questi ultimi. Deve inoltre far riflettere che dal confronto tra le singole cause non emergono significativi sbilanciamenti da parte di Suárez per l'una o l'altra causa che, al contrario, appaiono in armonia tra loro, aspetto, anche quest'ultimo, che lascia il posto a un'analisi dei termini che accomunano le singole cause o i singoli principi³²⁵. Va aggiunto infine che, la

³²³ Cfr. S. SCHMID, *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlin 2011; E. ÅKERLUND, *Nisi temere agat. Francisco Suárez on Final Causes and Final Causation*, Filosofiska institutionen, Uppsala 2011. Segnaliamo altri studi sull'argomento: H. LAGERLUND, “*The Unity of efficient and Final Causality: The Mind/Body Problem Reconsidered*”, «*British Journal for the History of Philosophy*», 19.4, 2011, pp. 587–603. TAD. M. SCHMALTZ, *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford UK 2008.

³²⁴ L'analisi del testo suareziano fa trasparire una versione assai differente da quella presentata da Carraud, come documenta il titolo del lavoro di Penner: S. PENNER, *Final Causality: Suárez on the Priority of Final Causation*, in *Suárez on Aristotelian Causality*, ed. J. L. Fink, Brill, Leiden–Boston 2015, pp. 122–149.

³²⁵ Su quest'ultima conclusione ci permettiamo di rinviare a: G. COLACCICO, «*Omnis causa est principium*» *Un breve confronto tra la dottrina delle cause e la dottrina dei principi nelle Disputationes Metaphysicae di Francisco Suárez*, «*Revista Filosófica de Coimbra*», 46, 2014, pp. 263–292.

decisività del rapporto causa–principio, è testimoniata dal fatto che essa ricorre molto di frequente come una preoccupazione fondamentale su cui Suárez stesso richiama l’attenzione dei suoi lettori.

Nelle pagine dedicate al lettore delle Disputazioni, è emblematica la scelta di Suárez di assumere la parte del filosofo (*in hoc opere philosophum ago*) e, in particolare, del metafisico per rendere “ragione” del perfetto legame tra la teologia soprannaturale o rivelata e la teologia naturale o metafisica (*ex quo etiam metaphysica nominata est*), a partire dai principi³²⁶. Tutto il sapere, compreso quello teologico (*omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant*) è infatti assicurato dai principi e sono questi dunque che permettono l’intelligibilità della metafisica e, come vedremo, della teologia soprannaturale. Le sorti e gli sviluppi della teologia (e anche della metafisica) si realizzano dunque intorno ai principi e alle cause, il cui rapporto lungi dall’essere ben definito, presenta in Suárez differenti modi di significazione. L’appello di Suárez ai principi e alle cause vale dunque come testimonianza della necessità di riferirsi a tali nozioni per comprendere, già nei suoi esordi, la configurazione della scienza metafisica per Suárez e, in un secondo momento, per stabilire il loro ordine e grado. Ma su questo, come sulla causalità come trascendentale e come ragione (prima e seconda conclusione della tesi di Carraud) torneremo più avanti. Segnaliamo per il momento che l’attribuzione del valore trascendentale alla causa va nella stessa direzione di voler dare una spiegazione del perché Suárez tratti delle cause nella parte generale della metafisica. Suárez infatti colloca le cause tra i principi della generazione predicabili di Dio e delle creature (parte speciale della metafisica), ma le colloca assieme all’ente in quanto ente e alle sue proprietà (parte generale della metafisica), da cui il suo aspetto problematico. Chiarire la definizione specifica del termine “causa” e “principio” è quindi più che mai decisivo. Iniziamo dall’analisi della dottrina del principio proposta da Aristotele nel Libro V della *Metafisica* per contestualizzare la tesi suareziana sulla definizione univoca della causa, “confinata” tra i principi della generazione.

Come accennato in precedenza, Aristotele mette in relazione le cause con i principi proponendo un’identificazione numerica tra i principi e le cause che diviene poi un’identificazione essenziale tra le cause e i principi. Soffermandosi sull’identificazione numerica, Aristotele offre quattro definizioni di principio coerentemente con le quattro definizioni di cause trattate nei libri precedenti al Libro V della metafisica. Rispetto alla semplice identificazione numerica, la dottrina di Aristotele presenta alcune peculiarità: la prima che le tre definizioni di principio sono suddivise in due categorie, sono cioè specie di due generi

³²⁶ Cfr. F. SUÁREZ, *Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem*, cit., pp. 51–55.

differenti di principio; la seconda che tutte e quattro le definizioni di principio sono riunite sotto un termine che li accomuna; la terza che le tre definizioni di principio suddivise nelle due categorie e l'insieme di tutte le definizioni di principio appartengono, a seconda dei casi, a due generi "sommi" che li racchiudono. In un primo modo, Aristotele definisce "principio" «il <punto> della cosa a partire dal quale abbia avuto inizio il movimento», come il principio «di una lunghezza e di una strada a partire da qui è questo, *mentre* a partire dal contrario è l'altro». In un secondo modo, il principio è definito come «ciò a partire da cui ciascuna cosa può venire ad essere nel modo migliore», come nel caso dell'apprendimento si parte da ciò che è più noto per arrivare al principio della cosa, o ancora, in un terzo modo, come «la prima parte interna da cui <qualcosa> si genera», come la chiglia che è il principio della nave o le fondamenta che sono i principi della casa³²⁷. I principi non interni della generazione da cui il movimento e il mutamento per natura incominciano (come il padre e la madre per il figlio) e i principi non interni della generazione da cui le cose mosse (come le città) sono mosse (dai governi) o le cose mutanti sono mutate a causa di una deliberazione e non per via naturale sono le due categorie che racchiudono le prime tre definizioni di principio. La quarta definizione di principio riguarda infine «ciò a partire da cui per primo la cosa è conoscibile [...]» come la dimostrazione che è principio dell'ipotesi³²⁸. La somiglianza tra quest'ultima definizione di principio e i principi complessi o della conoscenza è evidente. L'essere la prima cosa a partire da cui qualcosa può essere, essere generata o essere conosciuta è il termine che accomuna tutte e quattro le definizioni di principio. I due generi "sommi" che accomunano poi l'insieme di tutte le definizioni di principio sono suddivisi da Aristotele in principi esterni (come il pensiero razionale e la scelta) e quelli interni (come la natura e l'elemento)³²⁹. Ciò che induce a identificare in un solo termine la caratteristica che accomuna tutte e quattro le definizioni di principio è il ruolo attribuito da Aristotele all'essenza e al fine. Questi ultimi infatti rappresentano il principio di conoscenza e il principio del movimento, ma anche la causa formale e finale di ciò che è conosciuto, mosso o generato. L'essere la prima cosa a partire da cui qualcosa può essere, essere generata o essere conosciuta si presenta dunque come un altro modo per riferirsi all'essenza, principio e causa della conoscenza e degli enti. È l'essenza che funge in questo caso da punto di unione tra i principi e le cause e che induce quindi a rintracciare una "definizione comune" di principio e di causa (anche se non esplicitata da Aristotele).

³²⁷ Per le tre tipologie di principio presentate da Aristotele all'inizio del Libro V (*Delta*), si veda: ARISTOTELE, *Metafisica* V, 1, 1013 a 1–16, cit., p. 185.

³²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 185.

³²⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 185.

Vedremo quanto il corretto modo di intendere il riferimento alla causa come un trascendentale e all'essenza come un termine comune per spiegare l'identificazione tra il principio e la causa possano risultare decisivi per il costituirsi di un'ontologia trinitaria, ovvero per il tradursi metafisico della Trinità nella parte generale delle Disputazioni di Suárez. Le quattro definizioni di principio presentate in forma sintetica sono dunque in Aristotele:

- la prima: il principio come il <punto> della cosa a partire dal quale abbia avuto inizio il movimento;
- la seconda: il principio come ciò a partire da cui ciascuna cosa può venire ad essere nel modo migliore;
- la terza: il principio come la prima parte interna da cui <qualcosa> si genera;
- la quarta: il principio come ciò a partire da cui per primo la cosa è conoscibile.

Lasciato Aristotele, segnaliamo che in diversi luoghi della Disputatio XII, quella dedicata alla ragione di causa in comune, Suárez fa più volte menzione di questo articolato quadro tracciato all'inizio del Libro V e dei riferimenti ai rapporti trinitari all'interno dei dibattiti tra i Padri greci e i dottori latini. La suddivisione degli argomenti proposta da Suárez documenta la tesi difesa nel presente lavoro, quella cioè di trattare del rapporto tra la causa e il principio prima della loro specifica determinazione. La prima sezione è infatti dedicata da Suárez alla questione riguardo alla comprensione se la causa e il principio siano la stessa cosa (*Utrum causa et principium idem omnino sint*); mentre la seconda alla ricerca della ragione di causa in comune (*Utrum sit aliqua communis ratio causae, et quatenam et qualis*); infine la terza all'elenco delle tipologie di causa (*Quotuplex sit causa*)³³⁰. I riferimenti ad Aristotele e l'accostamento della Trinità presenti nei singoli paragrafi attestano sotto quale profilo Suárez intende trattare della causalità in metafisica. La dottrina delle cause discussa all'interno della metafisica, ripresa da Aristotele, e il confronto con i rapporti trinitari testimoniano infatti l'intenzionalità teologica di Suárez, già esplicitamente espressa nella *Ratio* delle Disputazioni, dove, come appena visto, Suárez fa appello alla nozione di principio e (indirettamente) a quella di causa. Le analisi sulla ragione di causa in comune rappresentano cioè un esempio della intenzionalità teologica della Disputatio XII, ovvero sono la conseguenza di quello che Suárez decide di adottare per tutte le Disputazioni come modo di procedere per la trattazione dei contenuti metafisici. Rileggendo infatti l'intero passo della *Ratio*, Suárez scrive al lettore:

³³⁰ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII, pp. 372–395.

«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. [...] Per questo motivo, interrotto talvolta il procedimento filosofico, faccio qualche digressione su cose teologiche [...] per segnalare al lettore, quasi a dito, con che metodo i principi metafisici vadano riferiti e adattati alla conferma delle verità teologiche»³³¹.

Analizzeremo le sezioni della *Disputatio XII* segnalando i punti di intersezione tra la metafisica e la teologia, in questo caso trinitaria, indicati attraverso lo studio del rapporto tra la causa e il principio che racchiude, come cercheremo di mostrare, gli argomenti che lasciano aperta la possibilità di interpretare le *Disputazioni metafisiche* come un tentativo di costituzione di un’ontologia trinitaria. Vale in questo caso la pena ricordare quanto detto in precedenza, e cioè che l’uso del sintagma “ontologia trinitaria” sta qui ad indicare il fondamento dogmatico della stessa metafisica suareziana in antitesi alla tesi di Marschler sopra presentata della metafisica suareziana come un’“ontologia della Trinità”, la quale esclude che il genitivo “ontologia della Trinità” sia da intendere in termini soggettivi, ovvero come il carattere fondazionale che la Trinità possiede nei confronti della metafisica³³².

Nella prima sezione, Suárez classifica i principi allo stesso modo del capitolo precedente a proposito del confronto con la dottrina dei principi e delle cause della metafisica di Cobos. In questa sezione, Suárez ribadisce infatti la suddivisione dei principi in principi semplici e in principi complessi e dedica l’intera sezione alla trattazione dei principi semplici, vale a dire ai principi che costituiscono gli enti determinati. Come non manca di evidenziare, nell’intera *Disputatio XII*, Suárez non tratta dei principi complessi o dei principi della conoscenza, poiché di tali principi tratta nella *Disputatio I* e *III*. In queste ultime, ricordiamo che Suárez arriva a definire il principio cardine della scienza e quindi della metafisica. Nella *Disputatio III*, Suárez scrive infatti:

«[...] il principio assolutamente primo nella scienza umana – soprattutto nella metafisica – è quello per cui *È impossibile che una stessa cosa sia e insieme non sia*. E la ragione sta nel fatto che si chiama, giustamente, principio primo, quello da cui tutta la scienza umana trae la sua stabilità: ma il suddetto

³³¹ Cfr. F. SUÁREZ, *Al lettore*, cit., pp. 51–55.

³³² Cfr. note nn. 36–37.

principio è proprio così, giacché in base ad esso non solo si dimostrano le conclusioni, ma anche i principi primi»³³³.

La collocazione delle cause nella stessa parte in cui Suárez parla dei principi complessi in riferimento all'ente in quanto ente rappresenta il punto che ha spinto Carraud a ritenere la causalità come un trascendentale, al pari delle altre proprietà dell'ente in quanto tale, analizzate da Suárez subito dopo aver mostrato su quale principio la metafisica basa le proprie dimostrazioni, ovvero sul principio di impossibilità, escludendo, come vedremo, (apparentemente) le cause³³⁴. La presenza dei principi semplici e non solo dei principi complessi nella parte generale della metafisica e la definizione di Suárez della causa come una *quasi* proprietà dell'ente in quanto tale entrano però in conflitto con la tesi della causalità come un trascendentale estesa da Carraud a tutte le Disputazioni suareziane. All'inizio della Disputatio XII, Suárez infatti nell'elencare le ragioni che giustificano la trattazione delle cause in metafisica, afferma, parlando della seconda ragione che:

«[...] la causalità è come una certa proprietà dell'ente in quanto tale; non esiste infatti ente che non partecipi di una ragione di causa»³³⁵.

La considerazione della causalità come una certa proprietà dell'ente spiega dunque perché l'edificio sul quale Suárez costruisce le Disputazioni non possa riferirsi a un ente senza principio e senza causa, poiché Suárez ammette all'interno della parte generale e non speciale della metafisica l'ente che partecipa della ragione di causa. La causalità non rientra di conseguenza tra le proprietà dell'ente né tanto meno può essere intesa come un trascendentale, giacché tra le ragioni che spiegano l'ingresso di un trattato sulle cause in metafisica vi è la presenza di un ente che partecipa della causalità e quindi che non può identificarsi con essa. Ciò spiega perché Suárez decida di trattare i principi della generazione, i quali si predicano principalmente di Dio e delle creature, nella Disputatio XII che ricade nella parte generale e non speciale della metafisica dedicata all'ente in quanto ente e alle sue proprietà, lì dove cioè la trattazione dovrebbe essere rivolta ai principi e alle cause dell'ente in generale. In effetti, Suárez segue questa partizione cominciando la trattazione degli enti determinati nella seconda

³³³ Cfr. F. SUÁREZ, DM III 3.10, cit., p. 619. Sul significato di impossibile si veda: C. ESPOSITO, *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, in «Archivio di filosofia», LXXVIII/1, (2010), pp. 297–314.

³³⁴ Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, cit., pp. 103–166.

³³⁵ «Secundo quia ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum est enim ens quod aliquam rationem causae non participet». Cfr. F. SUÁREZ, DM Proemio, cit., p. 372.

parte della metafisica, a partire cioè dalla suddivisione dell'ente in finito e infinito³³⁶, ma colloca i principi o le cause di tali enti, non nella seconda, ma nella prima parte della metafisica. L'ipotesi di spiegazione della scelta suareziana di inserire la trattazione dei principi degli enti determinati nella parte generale della metafisica, lasciando intendere la causalità secondo Carraud nei termini di una causalità trascendentale, fa inoltre i conti con le affermazioni suareziane all'inizio della prima sezione della Disputatio XII. Suárez inizia col chiarire quale genere di principio intende trattare. Scrive infatti:

«La denominazione dunque del principio, che è attribuita a queste cose, riguarda un certo genere di causalità o una certa disposizione tra questi [principi] che certamente elencheremo; infatti, poiché la conoscenza è una cosa, il principio della conoscenza è definito secondo una certa disposizione, nella quale conviene con gli altri principi delle cose»³³⁷.

La denominazione di principio, che rappresenta la specie del genere più elevato che è la causalità, si presenta come il tema al quale Suárez sceglie di dedicare (sempre nella parte generale) la prima sezione della Disputatio XII. Non deve indurre in errore il riferimento alla causalità come genere e al principio come specie di tale genere. Suárez infatti propende per una trattazione dei principi causali solo dopo aver chiarito che essi non possono essere considerati in se stessi principi della conoscenza, se non in quanto assumono la denominazione di principio dai principi della conoscenza. Detto in altri termini, sono i principi della scienza, e primo fra tutti quello della riduzione all'impossibile, a permettere ai principi delle cose o ai principi semplici di essere “validi” a dimostrare e a rendere conoscibili le cose di cui essi sono principi semplici. L'unico modo per far rientrare l'orizzonte trascendentale nel campo della dottrina della causalità è dunque quello dei principi e non delle cause che Suárez trasforma, come vedremo a breve, in una classe interna ai principi³³⁸. La ragione che spinge ad escludere l'identificazione della causalità come trascendentale diviene così la possibilità per cominciare l'analisi delle differenti accezioni di principio, offrendo così una spiegazione (differente) del perché Suárez decida di includere la causalità nella parte generale della metafisica. Tali ragioni

³³⁶ Sulla partizione della metafisica suareziana: cfr. C. ESPOSITO, M. LAMANNA, *Dalla metafisica all'ontologia: storia di una trasformazione editoriale* (secoli XVI-XVII), «Quaestio», 11 (2011), pp. 255–288.

³³⁷ «Denominatio autem principii, quae his tribuitur, ad aliquod genus causalitatis pertinet vel ad aliquam habitudinem ex his quae statim numerabimus; nam, quia cognitio res quaedam est, principium cognitionis secundum aliquam habitudinem dicitur, in qua convenit cum aliis principiis rerum». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.3, p. 374.

³³⁸ Il riferimento all'orizzonte trascendentale può esser fatto valere anche per un'altra dottrina suareziana, quella sulla verità: G. COLACICCO, *Truth of faith in transcendental perspective: Francisco Suárez and the Apostolici regiminis (1513)*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 64/1, 2017, pp. 97–109.

non sono tuttavia sufficienti ad esaurire le spiegazioni sul rapporto tra la causalità e i principi se non si tiene conto che Suárez inquadra la denominazione di principio che intende trattare nella prima sezione della Disputatio XII nelle discussioni trinitarie tra i Padri greci e i dottori latini. Qui, come nel corso della disputazione, Suárez fa infatti molte volte riferimento alle discussioni trinitarie e alla Trinità per rendere visibile al lettore l'intenzionalità sottesa a tutto il suo progetto filosofico³³⁹. Ciò rappresenta dunque l'esempio in cui la metafisica da essere il fondamento epistemologico della teologia diviene essa stessa teologica, nella misura in cui la dottrina delle cause e dei principi è analizzata a partire dal problema di cogliere il contesto e il significato che le sono propri³⁴⁰.

§3. LA CAUSA COME PRINCIPIO

La ricerca della definizione cardine del principio tra i principi delle cose scelti per la trattazione della prima sezione della Disputatio XII, le caratteristiche comuni tra questi principi e la loro suddivisione sono i tre aspetti che mostrano l'intreccio tra la metafisica dei principi e il dogma della Trinità, ovvero la trasformazione dei lemmi della metafisica in un senso trinitario. Suárez infatti non riconduce la teologia alla metafisica, piuttosto cambia quest'ultima per adattarla alle istanze teologiche. Cominciamo con il primo aspetto. In questo e, come vedremo in seguito nel caso della definizione della causa, Suárez sintetizza in un'unica denominazione comune le quattro accezioni di principio (e di causa) che Aristotele presenta e analizza nel Libro V della *Metafisica*. In primo luogo, per stabilire quello che definisce il significato *magis philosophico* del principio, Suárez fa appello alla relazione essenziale che intercorre tra il principio e il principiato, utilizzandola come il criterio per il raggiungimento di tale definizione. Suárez esclude attraverso la relazione essenziale tutti gli enti in cui si verifica una relazione di tipo accidentale, vale a dire tutti quegli enti nei quali ciò da cui essi procedono non è essenziale per il costituirsi della loro natura di enti. Ricorre, in questo caso, la stretta connessione tra la *ratio principii* e la *ratio entis* presentata sul modello della stretta connessione tra la *ratio causae* e la *ratio entis* formulata per giustificare la trattazione delle cause in metafisica. Non va, infatti, dimenticato che l'accostamento della *ratio principii* con la *ratio*

³³⁹ L'intera prima sezione, e non una sua parte, della Disputatio XII è infatti dedicata all'esigenza di definire i rapporti intratrinitari come contesto della trattazione: cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.1–33, pp. 373–383.

³⁴⁰ Sono ventiquattro i riferimenti di Suárez alla Trinità durante tutte le Disputazioni: Cfr. VICTOR M. SALAS, *The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics*, cit., p. 12.

entis sul modello della relazione tra la *ratio causae* e la *ratio entis* è possibile in quanto ogni causa è un principio. La relazione essenziale che serve a Suárez per escludere tutti gli enti dai quali non è possibile derivare la definizione cardine del principio si basa unicamente sulla terza delle quattro accezioni di significato del principio presentate da Aristotele, ovvero quella espressa dalla denominazione di principio come «la prima parte interna da cui <qualcosa> si genera»³⁴¹. Lo stretto legame tra la denominazione cardine del principio e la relazione essenziale che da essa scaturisce porta Suárez a scegliere la terza definizione aristotelica di principio per includere, proprio attraverso i principi, la dottrina trinitaria in metafisica. Suárez specifica infatti due differenti modi (non presenti in Aristotele) in cui il principio, come prima parte interna, genera qualcosa: per un *influsso* o per una *comunicazione* d'essere da parte del principio (generazione per scelta); per una relazione essenziale e necessaria del principio che genera con il principiato che è generato (generazione di natura). In quest'ultimo caso, il modo di procedere del principiato dal principio avviene per necessità e non per un *influsso* o per una *comunicazione* d'essere da parte del principio che genera. La distinzione dei due modi di procedere del principio serve a Suárez per introdurre in realtà un'altra distinzione tra i principi, vale a dire che essa è funzionale per inserire la privazione e la forma tra i principi: la privazione poiché si colloca come un genere intermedio tra i due modi di procedere del principiato dal principio (*quae mediam quamdam rationem habere videtur inter duos modos principiorum declaratos*), cioè come una predisposizione del principiato ad acquisire una determinata forma³⁴², mentre la forma in quanto rappresenta un genere di influsso o di causalità (*quamquam in his talis modus principii per se semper reducitur ad aliquod genus influxus seu causalitatis*)³⁴³. L'influsso o la comunicazione di essere anticipa qui la soluzione canonizzata da Suárez nella seconda sezione della Disputatio XII, lì dove Suárez offre la definizione della causa in comune che, invece, nel caso della discussione sulla natura del principio della prima sezione, permette di comprendere il modo di procedere suareziano e l'intenzionalità che è alla base. Accostare infatti l'influsso alla causalità spiega l'intento suareziano di far derivare la ragione di causa da quella del principio, mettendo così in luce il rapporto problematico tra i due lemmi (primo aspetto) e svela da quale fonte Suárez intende attingere nella sua metafisica per far dipendere la definizione di causa come influsso, ovvero dal modello dei rapporti tra le

³⁴¹ Cfr. nota n. 11.

³⁴² Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.7, p. 375. Per la definizione di privazione, si veda per esempio: ARISTOTELE, *Metafisica* XII, 2, 1069 b 31–34, cit., p. 503.

³⁴³ In questo caso, la privazione come genere intermedio si divide tra i principi che si fondano su un certo ordine di priorità e quelli che contribuiscono alla costituzione della cosa mediante l'influsso da un punto di vista generativo e non naturalmente ontologico. Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.6, p. 376.

persone divine (secondo aspetto). La presentazione delle caratteristiche comuni dei principi mostra con chiarezza questo secondo aspetto, dal quale far dipendere il primo che concerne il rapporto problematico tra il principio e la causa.

Suárez elenca tre caratteristiche comuni dei principi: l'anteriorità, la connessione del principio con il principiato e la comunanza analogica tra i diversi significati di principio. In questo caso, l'obiettivo principale di Suárez è la salvaguardia della intrinseca razionalità della teologia trinitaria, in particolare dei rapporti intratrinitari tra la seconda e la terza persona divina. Le tre caratteristiche comuni ai principi metafisici sono desunte dal fatto di essere applicabili al dogma trinitario che è posto come premessa, e non come conseguenza, di tale indagine. Suárez riconduce l'anteriorità e la comunanza analogica tra i diversi significati di principio alla connessione del principio con il principiato con l'unico obiettivo di affermare la verità di un aspetto della teologia trinitaria, senza con ciò far dipendere quest'ultima dalla metafisica. La connessione o la consecuzione, che implica l'affermazione che il Figlio è principio dello Spirito santo, permette a Suárez di concludere che è la ragione di principio a implicare la caratteristica comune della connessione o della consecuzione tra il principio e il principiato, e non viceversa. Leggiamo:

«Se lo Spirito Santo non procedesse dal Figlio, il Figlio non potrebbe predicarsi come suo principio, anche se in qualche modo potrebbe essere pensato secondo una ragione di priorità, ovvero, al modo in cui l'atto dell'intelletto si dice anteriore all'atto della volontà. È dunque necessaria una connessione o consecuzione»³⁴⁴.

Il principio in generale è poi anteriore al principiato solo in quanto è primo in un determinato ordine, ma ciò vale per Suárez in virtù della preliminare esistenza di una connessione tra i principi. Senza infatti una connessione o una consecuzione tra il principio e il principiato non trovano spazio né l'anteriorità né la comunanza analogica tra i principi. Facendo dunque derivare dal Figlio, principio dello Spirito santo, un modello per la metafisica, Suárez cambia anche il modo di interpretare la caratteristica comune ai principi individuata da Aristotele come «l'essere la prima cosa a partire da cui» nei termini di una connessione o consecuzione (*nam illa dictio unde praedictam connexionem vel consecutionem indicat*)³⁴⁵, giacché è la dottrina dei principi in metafisica che prende origine per Suárez dalla relazione tra

³⁴⁴ «Si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, Filius non posset dici principium eius, etiamsi cogitari aliquo modo posset ratione prior, eo, scilicet, modo quo actus intellectus dicitur prior actu voluntatis. Est ergo necessaria aliqua connexio vel consecutio». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.11, p. 377.

³⁴⁵ F. SUÁREZ, DM XII 1.11, p. 377.

le persone divine³⁴⁶. Da questa relazione, Suárez esclude che il principio possa essere circoscritto nei termini di una vera origine (*non est sumendum stricte pro vera origine*)³⁴⁷. L'anteriorità e la comunanza analogica tra i diversi significati di principio divengono così le conseguenze che permettono a Suárez di cambiare la caratteristica comune ai principi della metafisica, per salvaguardare in termini trinitari l'unità dell'essenza tra le persone divine, proprio partendo da ciò che avviene all'interno della Trinità.

Il terzo e ultimo aspetto in cui Suárez rende evidente la centralità della Trinità come modello per la sua metafisica, una volta stabilita la denominazione di principio (primo aspetto) e le caratteristiche comuni ai principi (secondo aspetto), è rappresentato dalla suddivisione dei principi. La tripartizione del principio offerta da Suárez richiama quella più volte analizzata nel corso del presente lavoro. In questa prima sezione della *Disputatio XII*, Suárez suddivide il principio in tre modi, distinguendo cioè i principi della conoscenza, i principi dell'essere e i principi della generazione³⁴⁸. La distinzione dei tre principi nasce dal fatto che i principi della conoscenza non coincidono con i principi dell'essere e delle cose, se non in quanto, come richiamato all'inizio, i principi dell'essere e delle cose sono detti principi poiché assumono la denominazione di principio dai principi della conoscenza. Il terzo aspetto della dottrina suareziana dei principi si palesa dunque nei termini di voler stabilire quale rapporto intercorra tra le differenti tipologie di principio. Ricordiamo inoltre che Suárez sceglie, per la *Disputatio XII*, di trattare dei principi dell'essere e della generazione, cioè di quelle che egli definisce come cause, aspetto che ci consente di comprendere l'intenzionalità di Suárez di non voler smarrire il riferimento alla ragione di ente in quanto causato, e non solo pensato in modo non contraddittorio, all'interno della parte generale della metafisica. Trovano conferma in questo senso le osservazioni formulate da Lamanna a proposito della ricezione, in senso realista, delle *Disputazioni metafisiche* di Suárez negli ambienti riformati. L'utilizzo della metafisica di Suárez da parte dei luterani, preoccupati di conservare un orientamento teologico-creazionista dell'ontologia, contrariamente ai calvinisti, evidenzia l'imprescindibile riferimento dell'ente, di cui Suárez parla nella parte generale della metafisica, comunque lo si voglia intendere, alla causa che lo pone in essere³⁴⁹. Da questo punto di vista, il far dipendere l'essenza possibile e

³⁴⁶ Sul rapporto tra la metafisica suareziana e la categoria della relazione nel contesto dei rapporti tra le Persone divine, si veda: V. ANTONIO GIRARDI, *Metafisica e relazione in Francisco Suárez e l'orizzonte dell'ontologia trinitaria*, «Sophia», XI/2, 2017, pp. 181–203.

³⁴⁷ F. SUÁREZ, DM XII 1.12, pp. 377–378.

³⁴⁸ Notiamo che Suárez introduce una distinzione all'interno delle tre differenti classi di principio (secondo il numero che egli attribuisce ad Aristotele): il principio della conoscenza non sempre è il principio della cosa conosciuta, giacché il principio da cui qualcosa è conosciuto è spesso differente dal principio da cui qualcosa è o è generata nel proprio essere. F. SUÁREZ, DM XII 1.12, pp. 377–378.

³⁴⁹ Cfr. M. LAMANNA, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, cit., p. 197.

non contraddittoria dall'attitudine ad esistere realmente permette alle analisi di Pereira presentate nel primo capitolo di trovare un riscontro³⁵⁰.

Sono due momenti in cui Suárez affronta la questione del rapporto tra le differenti tipologie di principio. Dapprima, ponendo il problema di ricercare la significazione comune tra le diverse classi di principio; in un secondo momento, tirando in ballo (ancora una volta) la relazione tra Dio come principio delle creature e Dio come principio delle persone divine. Suárez elenca tre criteri di determinazione del principio per recuperare la significazione a essi in comune, vale a dire: a) la cosa che si definisce principio; b) la relazione che viene a crearsi tra il principio e il principiato; c) la ragione prossima o il tipo di relazione tra il principio e il principiato. L'accostamento della ragione di ente alla ragione di causa fa sì che Suárez si rivolga alla ragione di ente, e non a una astratta ragione di principio, per formulare le analisi riguardo alla ricerca di una significazione comune tra i principi. Suárez arriva infatti alla conclusione che la ragione prossima di principio non può essere univoca, ma analoga, poiché gli enti che possono essere definiti principi non possiedono un modo di predicazione comune alle singole voci elencate per determinare la ragione di principio. La ragione prossima di principio sta a indicare ciò che serve a spiegare il perché dell'attribuzione del termine principio e non ancora la cosa che da esso è designata, sebbene è da quest'ultima che la ragione prossima deriva. La distinzione tra i due piani determina infatti il modo di presentare il tipo di analogia che Suárez sceglie di adottare per offrire la spiegazione della plurivocità degli usi del termine principio. Nel caso dei termini, il modello di analogia che Suárez adotta non è uno. Scrive Suárez:

«non c'è contraddizione nel fatto che uno stesso termine che significa primariamente una cosa venga attribuito ad altri; ad alcuni per attribuzione, e ad altri, invece, per proporzionalità»³⁵¹.

Le analogie di attribuzione e di proporzionalità intervengono per Suárez come due modelli di spiegazione del perché un determinato ente possa definirsi principio senza che l'uso del termine applicato primariamente a un ente implichi contraddizione con l'uso del termine applicato per proporzione a uno o ad altri enti. Comincia in questo modo a delinarsi la posizione di Suárez di includere la relazione tra Dio come principio delle creature e Dio come principio delle persone divine nella definizione del rapporto tra il termine "principio", la sua significazione propria e le cose di cui si predica, per far dipendere, anche in questo caso, la

³⁵⁰ Cfr. note nn. 38–39.

³⁵¹ «Hace autem ratio principii cum causalitate coniuncta est respectu creaturarum, et convenit tum Deo, tum etiam creaturis. Et hac ratione potest de Deo et creaturis dici secundum analogiam attributionis». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.14, pp. 378–379.

dottrina dei principi dalle persone divine. Dopo aver infatti stabilito la doppia possibilità di analogia tra i termini, anche nel caso della cosa significata da tali termini rientra lo stesso schema analogico. Suárez in questo caso ammette l'esistenza di una "cosa" che, designata come principio, si dice principio primariamente rispetto alle altre. La "cosa" in questione riguarda la ragione propria del principio che, secondo la definizione introdotta all'inizio, è espressa attraverso la capacità di comunicare l'essere per un influsso vero e reale (*per verum et realem influxum*). La ragione propria di principio è dunque quella di essere causa che, come tale, si predica di Dio e delle creature: di Dio, la causa si predica in quanto causante, delle creature, in quanto causate, e di queste ultime, a loro volta, la causa si predica in quanto le creature sono onticamente causanti. Scrive Suárez:

«questa ragione di principio è unita rispetto alle creature alla causalità e conviene sia a Dio che alle creature. E per questa ragione può predicarsi di Dio e delle creature secondo l'analogia di attribuzione»³⁵².

Suárez utilizza lo stesso modello di analogia di attribuzione intrinseca valido per il concetto di ente, affermando che la ragione comune di principio conviene a Dio e alle creature laddove il significato del termine principio, proprio come nel caso dell'ente in quanto è ente, ha un significato univoco, cioè significa una "cosa" che comunica l'essere per un influsso vero e reale³⁵³. Suárez opta infatti per un modello "ibrido" che racchiude l'unicità del significato di principio, nel senso dell'influsso vero e reale, e l'analogia dei termini che cadono sotto tale (comune) significazione, nel senso di essere principi. I tre criteri di determinazione del principio elencati da Suárez giungono così a stabilire la significazione a essi in comune attraverso le due diverse forme di analogia: da un lato come criteri di definizione del principio per la relazione e per la ragione prossima che essi implicano e dall'altro per il nome proprio di principio che stabilisce l'intrinseca unità tra i diversi termini. In questo modo, Suárez affronta dunque il problema di stabilire la significazione comune tra le diverse classi di principio, affermando che essa non è univoca, ma analoga.

L'analisi del rapporto tra le differenti tipologie di principio si chiude con l'analisi della relazione tra Dio principio delle creature e Dio principio delle persone divine. L'obiettivo di trasformare la metafisica alla luce e per gli scopi della teologia trinitaria è ottenuto, in questo

³⁵² F. SUÁREZ, DM XII 1.15, p. 379.

³⁵³ Sulla dottrina dell'analogia in Suárez, ci basti rinviare a: VICTOR M. SALAS, *Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being*, in Victor M. Salas-Robert Fastiggi (a cura di), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden, 2015, pp. 336–362.

caso, attraverso due riferimenti alla dottrina trinitaria che spiegano la validità del modello di analogia adottato per spiegare il rapporto tra le differenti tipologie di principio. Suárez fa infatti dipendere la relazione tra Dio e le creature dalla relazione tra la persona divina che produce e quella prodotta per dimostrare che, intese alla maniera del principio, entrambe le relazioni si predicano secondo un modello di analogia che può al tempo stesso essere intesa come un'analogia di attribuzione e di proporzionalità. Come analogia di attribuzione, la relazione di principio si predica primariamente del rapporto tra le persone divine e solo estrinsecamente e per analogia del rapporto tra Dio e le creature, giacché il comune riferimento alla ragione di principio è per Suárez analogo a quello che si verifica tra l'ente di ragione e l'ente reale³⁵⁴.

Suárez si serve di un argomento trinitario non solo per la definizione comune di principio, ma anche per dimostrare la relazione tra le diverse classi di principio in metafisica. Ma lo stesso sembra verificarsi per la ragione prossima di principio, quella cioè dell'influsso vero e reale³⁵⁵. Suárez fonda in questo caso l'analogia a partire dalla comunanza che la creazione e la processione intratrinitaria hanno in ragione del fatto stesso di essere entrambe originate da un principio: le creature da Dio e le persone divine dal Padre. L'essere un principio che infonde l'essere di per sé permette infatti di parlare di analogia, poiché esso si predica primariamente di Dio e secondariamente delle creature (ed è ciò che esclude l'univocità), così come l'essere principio come attributo di Dio si predica primariamente degli attributi divini (*quae proprie semperque per prius de Deo dicuntur*) e secondariamente degli attributi delle creature.

«E ciò – continua Suárez – è vero non solo nelle cose essenziali ma anche in quelle personali, poiché la persona si predica in maniera analogica della persona creata e di quella increata; e il Padre e il Figlio si predicano analogicamente delle persone divine e di quelle umane»³⁵⁶.

Per questo, come per i casi precedenti, il modo di procedere suareziano è accostabile a quello di Agostino e di Tommaso se, a prevalere, è la ricerca di una ragione in grado di unire le “cose” del mondo con la rivelazione della Trinità, trovata, in questo caso, attraverso gli attributi personali. La figura di Suárez risulta, da questo punto di vista, in continuità con gli argomenti suggeriti da Agostino a proposito delle similitudini psicologiche, cioè dal paragone tra la trinità

³⁵⁴ Suárez ritiene che la relazione che intercorre tra la persona che produce e quella prodotta è una relazione reale, prioritaria rispetto alla relazione che intercorre tra Dio e le creature, relazione espressa nei termini della generazione. Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.19, p. 380.

³⁵⁵ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.15, p. 379.

³⁵⁶ «Habet autem verum non tantum in essentialibus, sed etiam in personalibus; nam persona analogice dicitur de creata et increata; et Pater aut Filius dicuntur analogice de divinis personis et humanis». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.20, p. 380.

dell'uomo e la Trinità di Dio³⁵⁷ e soprattutto con le analisi sul Padre principio della Trinità di Tommaso, presentate nel secondo capitolo del presente lavoro³⁵⁸. Infatti, nella misura in cui l'attributo di persona si predica (secondo gradi differenti) delle persone divine e di quelle umane, così l'anima per Agostino getta un ponte per rintracciare nell'ordine della natura una traccia dell'ordine sovranaturale e trinitario. Ciò avviene in analogia a quanto si verifica in Suárez o in Tommaso, laddove l'attributo di principio si predica in Suárez primariamente di Dio e secondariamente delle creature, o trae legittimità in Tommaso dalla Trinità per designare primariamente i rapporti tra le persone divine e secondariamente quelli tra le creature³⁵⁹. Nel caso di Suárez, l'influsso vero e reale, come il modo fondamentale per significare il principio, resta il banco di prova della reale intenzionalità suareziana di riferire le differenti tipologie di principio all'unico modo di intenderle, cioè alla maniera della comunicazione d'essere che avviene tra le persone divine. Suárez infatti ritiene che, quanto alla ragione propria di principio, essa non possa predicarsi in senso analogico, poiché sia da un punto di vista materiale che formale non esiste una ragione che preceda Dio sotto quest'aspetto, poiché, per un rapporto di analogia, ciò che si richiede è il riferimento a un termine comune tra gli analogati. Dio, primo principio delle creature e prima potenza creativa e generativa, non sottostà ad alcuna ragione che lo preceda e pertanto la ragione propria di principio, poiché è predicata primariamente di Dio non può essere analoga. Di conseguenza, se anche l'analogia del principio è salvaguardata nel caso in cui si consideri la potenza produttiva di Dio e quella delle creature, l'unicità del termine resta l'orizzonte entro cui Suárez racchiude il significato del termine principio che, come egli scrive, «ritengo sia univoco» (*ego vero censeo esse univocum*)³⁶⁰. Suárez salvaguarda così l'influsso vero e reale come il primo modo per significare il principio, permettendo in questo modo che tale influsso, avvenendo primariamente e di per sé nella generazione tra le persone divine, è pensato metafisicamente per la generazione tra gli enti, giacché ciò che vale per il superiore deve valere altresì per l'inferiore. Terminata infatti questa parte dedicata alla dottrina dei principi, nella seconda sezione della Disputatio XII, Suárez passa alla formulazione della ragione di causa in comune, che è proprio l'influsso vero e reale, il quale, poiché si trova primariamente nella generazione tra le persone divine, determina, come vedremo, i rapporti di causalità tra gli enti.

³⁵⁷ «Ecco dunque una trinità, cioè: la sapienza, la conoscenza di sé e l'amore di sé. Allo stesso modo infatti anche nell'uomo abbiamo trovato una trinità, cioè: la mente, la conoscenza con cui conosce sé, e l'amore con cui ama sé». Cfr. AGOSTINO, *Trin.* XV, vi, 10, cit., p. 895.

³⁵⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 32, a. 2, cit., p. 138.

³⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 138–139.

³⁶⁰ F. SUÁREZ, DM XII 1.24, p. 381.

§4. LA COMUNICAZIONE DI ESSERE, OVVERO LA RAGIONE FORMALE DELLA CAUSA

La ragione che porta all'esclusione dell'identificazione del trascendentale con la *ratio causae*, assume, nella seconda sezione della Disputatio XII, il valore di una ricerca volta a ricondurre alla *ratio principii* il modo di essere proprio della causa. In questa seconda sezione, infatti, la formulazione di una definizione comune della causa a partire dal principio, consente di cogliere l'orizzonte nel quale Suárez intende collocare la metafisica. La causa *come* principio e il principio *come* ciò che influisce l'essere di per sé in altro sono infatti i due movimenti della dottrina della causalità suareziana. L'ente in quanto ente, come suo oggetto adeguato, si trova qui secondo una significativa flessione teologico-trinitaria, poiché la causalità metafisica prende come modello la comunicazione di essere delle persone divine e l'ente in quanto ente in quanto partecipa della ragione di causa. Ricordiamo, infatti, che, nel prologo della Disputatio XII, la prima ragione risulta essere il fatto che la *ratio causae* partecipa secondo gradi e modi differenti dell'ente e pertanto è compito della metafisica spiegare di che natura e di che tipo sia tale grado di partecipazione; la seconda riguarda il fatto che la causalità (o *ratio causae*) è come (*veluti*) una proprietà trascendentale dell'ente e poiché non c'è nessun ente (compreso Dio come ente infinito) che non partecipi della ragione di causa, bisogna concludere che anche per questa seconda ragione, la causalità appartiene alla metafisica; la terza è che secondo i criteri dell'epistemologia aristotelica, ogni scienza deve considerare le cause del proprio oggetto e di conseguenza spetta alla metafisica occuparsi delle cause dell'ente. Infine, poiché ogni ente è effetto o è causa (*nullum est ens quod non sit vel effectus vel causa*), appartiene propriamente alla metafisica l'indagine sulle cause³⁶¹. La tesi della partecipazione dell'ente alla ragione di causa presentata all'inizio della Disputatio XII, crea un ponte che accomuna la dottrina delle cause con quella dell'ente delle Disputationes I–III in un orizzonte consacrato da Suárez ai principi, genere precipuo di dimostrazione e strumento di legittimazione per la metafisica della ricerca sull'ente in quanto tale. Nessuna vera causa riferita all'ente infatti è possibile senza il riferimento al suo essere un principio, poiché sono le premesse poste alla base della dottrina dei principi nella prima sezione della Disputatio XII a rappresentare la conseguenza del modo di formulare la dottrina della causa nei suoi punti fondamentali nella seconda sezione. Il modello

³⁶¹ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII Prologo, p. 372.

di generazione tra le persone della Trinità, adottato come fondamento dei principi della metafisica fa sì che, non solo la causalità in generale, ma l'ente che partecipa della ragione di causa *debba* essere pensato a partire dai principi semplici, ovvero dai principi che influiscono o comunicano l'essere³⁶². Il primo movimento della dottrina della causalità consiste dunque nell'accostamento della causa al principio e del principio all'influsso vero e reale, caratterizzato dall'ascendente trinitario che permette di formulare la dottrina della causalità sulla base della dottrina dei principi della prima sezione. Si tratta, come vedremo, di un percorso che Suárez compie ponendosi in un confronto diretto con Aristotele e la tradizione scolastica per giungere alla definizione di causa in comune secondo due direttrici fondamentali: la prima, ricercare l'attributo specifico che accomuna le cause; la seconda ricercare, tra le cause, quella che esprime al meglio l'attributo specifico che le accomuna.

Riguardo al primo punto, Suárez concentra le proprie analisi sulla ricerca di ciò che accomuna innanzitutto tutti i termini che ricadono sotto il nome di causa (*qualis sit convenientia causarum inter se*) e, come per la dottrina dei principi, parte da due aspetti fondamentali: a) l'esigenza di chiarire i molteplici modi o significati del termine causa; b) l'esclusione dell'equivocità della definizione per salvaguardare la ricerca di ciò che accomuna le cause³⁶³. Le considerazioni di partenza di Suárez sono infatti due: la prima, la mancanza di una definizione comune della causa da parte di Aristotele (*ex Aristotele nullam causae in communi definitionem habemus*); la seconda, l'insieme dei tentativi di trovare una definizione comune della causa da parte dei successori di Aristotele (*posteriores vero philosophi in ea assignanda laborarunt*)³⁶⁴. La mancanza di una definizione comune della causa e quindi l'impossibilità a ricondurla semplicemente a una classe interna del principio rimette al centro, come avevamo visto, la problematica interpretazione di Berti che fa della causa in Aristotele una specie del genere principio. Sottolineata tale mancanza, stabilire il tipo di rapporto tra la causa e il principio e la ricerca di una definizione comune della causa rappresentano le due conseguenze che spiegano le analisi condotte da Suárez. Egli si preoccupa infatti di trovare un significato della causa (espresso dalla definizione) unico e allo stesso tempo comune ai diversi modi in cui la causa può specificarsi. Le definizioni di causa con le quali Suárez si confronta sono tre, avendo – occorre ricordarlo – già in mente l'influsso vero e reale come la caratteristica

³⁶² Cfr. nota n. 20.

³⁶³ Su questo Suárez resta fedele al monito aristotelico che, in riferimento all'indagine sugli elementi dell'essere nella Metafisica, aveva affermato la necessità di una preliminare analisi sui molteplici sensi in cui s'intende l'essere e che Suárez compie in questo caso rispetto al termine causa: Cfr. per esempio ARISTOTELE, *Metafisica* A 9, 992 b18–30., cit., p. 51.

³⁶⁴ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.1, p. 384.

principale che egli intende salvaguardare per ogni singola causa. È infatti all'influsso vero e reale, come vedremo, che Suárez assegna il compito di definire una nozione di causa in comune. Cominciamo con l'analisi delle tre definizioni che Suárez trae da quanto generalmente è stato tramandato sulla nozione di causa (prima definizione); oppure che corrisponde al modo comune di pensare (seconda definizione); o che infine è in voga nell'uso di alcuni (suoi) contemporanei (terza definizione).

La risposta alla domanda sul perché qualcosa è oppure diviene rappresenta la prima definizione presentata da Suárez³⁶⁵. La definizione di causa è in questo senso la conseguenza di ciò che l'indagine sul perché produce, o, detto altrimenti, dipende dal tipo di ricerca realizzata (e quindi di risposta formulata) a partire dalla domanda sul perché qualcosa è oppure diviene. Suárez prende da Aristotele questa prima definizione della causa. Scrive infatti nella *Fisica*:

«È ormai chiaro che vi sono alcune cause e che il loro numero è quello da noi indicato: infatti ogni nostro 'perché' ne contempla un tal numero. E in verità ogni perché, in ultima analisi, si riconduce o al concetto, come avviene nelle cose immobili (ad esempio, nelle scienze matematiche, ove esso si riconduce alla definizione del retto o del commensurabile o di qualche altra cosa), o ad un primo movente (ad esempio: «perché combatterono?», «perché erano stati depredati»), o al fine (ad esempio, «per conquistare il predominio»), o alla materia, come avviene nelle cose sottoposte alla generazione»³⁶⁶.

A determinare dunque il numero delle cause è per Aristotele ciascuna domanda che ricerca il perché di una determinata cosa o azione in modo tale che le risposte date a ogni singolo perché producano il numero e l'identità delle cause. Nel caso aristotelico, il concetto, il primo movente, il fine e la materia sono infatti le risposte date alle domande sul perché delle cose immobili o delle cose sottoposte alla generazione. La definizione del retto o del commensurabile, l'essere stati depredati, la conquista del patrimonio rappresentano cioè le differenti cause, ovvero le differenti risposte date alle singole e diverse domande sul perché. L'indeterminazione del numero delle cause porta Suárez a ritenerne equivoca la prima definizione tratta dalla *Fisica* aristotelica. L'intento suareziano è quello di mettere in evidenza la mancanza di una spiegazione dei modi in cui intendere il perché come criterio d'indagine sulle cause. In effetti, se inteso correttamente (*si recte sumatur*), la locuzione *a causa di cosa, qualcosa sia o divenga* (*propter*

³⁶⁵ La definizione è espresso nel modo seguente: «Causa est id, per quod satisfit interrogationi, qua inquiritur propter quid aliquid sit, seu fiat». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.2, p. 384.

³⁶⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II, 7, 198 a 13–20, in *Opere*, trad. it. a cura di A. Russo, Laterza, Bari–Roma 2019, p. 322.

quid aliquid sit, seu fiat) significherebbe pensare alla causa solo secondo la disposizione del fine (*solum habitudinem causae finalis*), mentre se intesa in modo più generale (*si fusius sumatur*), essa significherebbe più cose come *da cui, per cui* (o attraverso cui), da cui è qualcosa (*ex quo, per quo, a quo aliquid est*) e non potrebbe pertanto essere inteso in un unico modo. Suárez ribadisce in tal modo l'esigenza di preservare una comune definizione della causa all'interno della molteplicità dei sensi in cui essa si predica. Se, infatti, per l'assenza di una prospettiva unitaria, Suárez esclude la definizione aristotelica (*prima causae descriptio reprobatur*), ciò che al contrario riconosce è la validità dei molti sensi che tale definizione mette in campo. Ma è proprio la riduzione di questa molteplicità di sensi alla sola causa finale che permette a Suárez di non accettare questa prima definizione, giacché ciò che gli interessa è tenere unita la molteplicità dei sensi del termine con l'unità della definizione di causa³⁶⁷.

A caratterizzare l'analisi della seconda definizione di causa presentata da Suárez è la molteplicità di sensi del verbo "seguire" (*sequitur*). Tale molteplicità fa in questo in caso i conti con la possibilità di intendere il "segue" alla maniera dell'essere, del divenire o del conoscere. Partendo dalla sua traduzione, la definizione comune di causa si presenta cioè come "ciò a cui qualcosa segue" (*Causa est id ad quod aliud sequitur*) che, nell'ottica suareziana, assume le diverse sembianze di ciò che permette a qualcosa di essere, di divenire o di essere conosciuto (*est, aut fit, aut cognoscitur*)³⁶⁸. Suárez trae questa seconda definizione dal già citato Libro V della *Metafisica* di Aristotele³⁶⁹ per dimostrare, a partire da quest'ultimo, che tale definizione comune di causa si riferisce in realtà al modo di procedere proprio del principio. La molteplicità di sensi del verbo "seguire" e la convertibilità nella definizione generale di principio, nella quale sono incluse le privazioni, escludono per Suárez questa seconda definizione di causa, definizione in grado di accomunare le differenti cause tra loro (*secunda causae definitio refutatur*)³⁷⁰. In altri termini, si tratta di una definizione che, a differenza della prima, estende troppo il campo di significazione della causa includendo le privazioni, senza con ciò offrire una definizione specifica, espressione delle altre cause. Potremmo cioè concludere che l'interesse di Suárez sta nel voler dar forma e contenuto al rapporto implicato nella seconda definizione di causa attraverso il verbo "seguire". In questo caso la forma e il contenuto di tale rapporto è l'influsso o la comunicazione di essere. La ricerca di una definizione comune di causa in grado di comprendere la molteplicità dei suoi significati, assieme al problema di non annullare i

³⁶⁷ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.2, p. 384.

³⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 384.

³⁶⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., pp. 185–191.

³⁷⁰ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.2, p. 384.

differenti tipi di causazione, escludono dunque per Suárez la validità delle prime due definizioni. La causa come ciò che risponde alla domanda sul perché qualcosa è oppure diviene nel momento in cui restringe l'indagine alla ricerca della causa finale, rende possibili diverse interpretazioni nel modo di intendere le risposte alla domanda sul perché, espresse attraverso le locuzioni “da cui, per cui (o attraverso cui), da cui è qualcosa” (*ex quo, per quo, a quo aliquid es*); mentre la causa come ciò da cui altro è si estende così tanto al punto da non fornire una specifica definizione. La definizione comune della causa proposta da Suárez si trova nel confronto con la terza e ultima definizione presentata. Suárez attribuisce quest'ultima ad alcuni autori a lui contemporanei (*aliqui moderni*)³⁷¹ e presenta la sua tesi, più volte ricordata, della causa come un principio che influisce di per sé l'essere in altro (*Causa est principium per se influens esse in aliud*). Accostando la sua tesi a quella di autori suoi contemporanei, Suárez scrive:

«La terza definizione è quella che alcuni moderni principalmente riferiscono: *Causa è ciò da cui qualcosa dipende di per sé*. Questa (definizione), per ciò che attiene al contenuto, è da me approvata. Tuttavia io la descriverei meglio così: *Causa è principio che influisce di per sé l'essere in altro*»³⁷².

Tale definizione comune di causa esprime dunque il senso di una dipendenza, specificando nel particolare quanto nella prima e seconda definizione restava invece confinato nel contesto più generale di una indagine sul “perché” e sul “ciò da cui qualcosa segue”. Le conclusioni formulate da Suárez nella prima sezione della Disputatio XII permettono di inquadrare e di comprendere il significato della rimodulazione della prima definizione nella seconda. Si giunge così ai due momenti del circolo ermeneutico suareziano che spiegano in che modo la prima definizione debba essere ripensata alla luce della seconda, che rappresenta poi la formulazione canonica e definitiva della definizione comune della causa per Suárez: le cause come principi delle cose e i principi delle cose “come ciò che influisce l'essere di per sé”. Il “ciò da cui qualcosa” e il “dipende di per sé” della terza e ultima definizione presentata da Suárez sono infatti comprensibili solo alla luce della identificazione delle cause con i principi delle cose e dei principi delle cose con l'influsso vero e reale, identificazione che permette di sostituire il “ciò da cui” con il principio e il “dipendere di per sé” con l'influsso vero e reale. L'influsso

³⁷¹ Il riferimento è alla definizione di causa proposta da Fonseca: cfr. PEDRO DA FONSECA, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis* I, c. 7, q. 1, s. 3, cit., p. 316.

³⁷² «Tertia definitio est quam potissime afferunt aliqui moderni: *Causa est id a quo aliquid per se pendet. Quae quidem, quod ad rem spectat, mihi probatur; libentius tamen eam sic describerem: Causa est principium per se influens esse in aliud*». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.4, p. 384.

vero e reale è infatti ciò che causa i rapporti tra le persone divine nella Trinità. Da questo punto di vista, la dipendenza è interpretata come la conseguenza di un influsso o di una comunicazione di essere ricevuta da un principio (causa appunto della dipendenza), specificando, in termini ancor più precisi, quanto la terza e ultima definizione esprimono. Il significato della rimodulazione della terza e ultima definizione, vale a dire la definizione in comune della causa, non si comprende senza l'esigenza teologica di "far quadrare" metafisicamente la verità di alcuni assunti della teologia trinitaria. Segue pertanto che, come per la ragione di principio, anche per la ragione di causa (dato l'imprescindibile legame) Suárez giunge alla sua tesi per il tramite della teologia trinitaria, espressa in questo caso attraverso la sostituzione del termine "causa" con il termine "principio" e attraverso la salvaguardia dell'influsso vero e reale. L'accostamento della causa al principio permette così lo spostamento suareziano dal termine verso cui la causa esercita la sua funzione, l'*aliquid*, a ciò che permette alla causa di esercitare tale funzione, vale a dire l'essere principio. Inoltre, l'assonanza tra il "ciò da cui qualcosa" e il "dipende di per sé" con il principio e l'influsso vero e reale spiegano perché entrambe le definizioni esprimono meglio delle altre la definizione comune della causa, con la differenza che per Suárez (*mihi probatur*) solo la causa come *principio che influisce di per sé l'essere in altro* esprime compiutamente (*libentius*) la definizione in comune della causa. Non sorprende, in questo senso, che questa seconda accezione sia l'unica in cui compare il termine "principio", utilizzato come il predicato principale della causa, a differenza delle altre definizioni in cui il termine "causa" compariva sempre accostato al termine *id*³⁷³. Scrive Suárez:

«Infatti al posto del genere ritengo più appropriato che quello [il principio] sia posto come nome comune che si adatta in maniera più affine e immediata rispetto alla [forma] specifica [della causa], in questo modo, dunque, il principio viene paragonato alla causa»³⁷⁴.

La definizione comune della causa trova dunque nella ragione di principio l'espressione più adeguata del proprio essere, quella appunto di essere principio. Il nesso fondamentale causa–principio svela in questo senso qual sia la strada privilegiata per analizzare la dottrina suareziana delle cause, avvalorando l'ipotesi di una problematicità interna al rapporto tra la causa e il principio prima ancora che in relazione ad altri aspetti, come alcuni degli studi

³⁷³ La prima definizione era stata infatti presentata come: «*Causa est id, per quod satisfit interrogationi, qua inquiritur propter quid aliquid sit, seu fiat*»; così anche la seconda: «*Causa est id ad quod aliud sequitur*» e infine anche la terza come: «*Causa est id a quo aliquid per se pendet*».

³⁷⁴ «*Nam loco generis existimo convenientius poni illud nomen commune quod propinquius et immediatius convenit definito; hoc autem modo comparatur principium ad causam; nam ens et illud relativum id, quod absolute positum illi aequivalet, remotissimum est*». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.4, p. 384.

presentati hanno invece cercato di mostrare, focalizzandosi sul rapporto tra le stesse cause e il primato della causa efficiente (Carraud) o tra le cause e la ragione di ente, per escludere che l'ente in quanto ente della metafisica sia causato da Dio (Courtine). Riprenderemo a breve il rapporto tra la definizione comune della causa e la ragione di principio per mettere in evidenza come in realtà Suárez non intende escludere, anche in quest'ultimo caso, la ragione di causa dalla ragione di ente (ponendola in secondo piano a motivo della astratta intelligibilità noetica di quest'ultimo), considerando il confronto tra la ragione di ente e la ragione di causa alla maniera del principio secondo quanto visto nella prima sezione della Disputatio XII. Detto in altri termini, la scelta di accordare al *principio*, e al principio di impossibilità, il genere di dimostrazione più eminente della metafisica per dimostrare le proprietà dell'ente in quanto ente non può non fare i conti con la spiegazione del principio offerta nella Disputatio XII, vale a dire quella ricavata dal modo di procedere dei rapporti trinitari che implica, e non esclude, un riferimento alla ragione di ente in quanto partecipe della ragione di causa. È infatti in questi termini, occorre ricordarlo, che Suárez si esprime quando giustifica la trattazione sulle cause nella parte generale della metafisica, affermando che essa è possibile poiché la ragione di ente partecipa della ragione di causa³⁷⁵. Da questo punto di vista, segue che la validità della tesi della definizione della causa come *influere* sia determinata dal modo teologico di intendere i rapporti trinitari, i quali a loro volta permettono di comprendere il modo di procedere metafisico dei rapporti tra gli enti, e cioè secondo una causalità espressa appunto nei termini di un principio che influisce l'essere di per sé. Ed è proprio da questa derivazione teologica che Suárez ottiene i criteri per fondare metafisicamente la comunanza tra le diverse cause attraverso la sopracitata definizione della causa, motivando così la scelta di non considerare appropriate le altre tre definizioni presentate nel corso della disputazione. Secondo Suárez *l'influere* della definizione comune della causa consente: a) di definire l'ambito della causalità alle sole cause che realmente comunicano l'essere nell'effetto, escludendo perciò le privazioni e le cause accidentali, poiché non conferiscono o influiscono di per sé, ma solo accidentalmente, l'essere in altro (*quae per se non conferunt aut influunt esse in aliud*)³⁷⁶; b) di estendere la definizione comune della causa non solo alla causa efficiente (*ut attribui specialiter solet*), ma a tutte le altre cause secondo l'accezione più generale (*generalius*) di “dare” o di “comunicare” l'essere. Nel primo, come nel secondo caso, trovano risposta alla preoccupazione di salvaguardare i differenti modi della causazione e l'esigenza di mantenere un riferimento unitario nella definizione, in un quadro nel quale le altre definizioni comuni presentate tendevano invece a

³⁷⁵ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII Prologo, p. 372.

³⁷⁶ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.4, p. 384.

valorizzare l'unità rispetto alla molteplicità (prima definizione) o la molteplicità a fronte dell'unità (seconda definizione) o a lasciarle entrambe indeterminate (terza definizione). L'influire l'essere di per sé è pertanto il modello che abbraccia tutte le cause ed esplicita che cosa la causa sia in generale. A conferma inoltre della tesi suareziana sulla definizione comune della causa vi è un'obiezione presentata da Suárez subito dopo la formulazione degli argomenti a sostegno della causalità come influsso.

L'obiezione è così formulata: se l'influire o il comunicare l'essere richiamano il modo o la caratteristica propri della causa efficiente, e Suárez aggiunge anche della causa formale, come è possibile affermare che anche la materia e il fine sono cause che influiscono l'essere in altro? La soluzione di Suárez si articola secondo il modo in cui si può intendere il verbo *influere* per ciascuna delle cause alle quale si riferisce. In modo particolare (*speciali modo*), l'influire o il dare l'essere intendono infatti riferirsi alla causa efficiente che realmente influisce l'essere in altro (*realiter influenti*) e alla causa formale che influisce l'essere per completare il proprio e specifico essere (*complenti proprium et specificum esse*). Mentre in generale (*absolute*) e secondo la comune ragione di causa (*sub communi ratione*), l'influire o il dare l'essere intendono riferirsi alla causa materiale che dona e costituisce l'essere dell'effetto e alla causa finale che esercita un genere di influsso che muove l'agente ad agire (*influit etiam in esse*)³⁷⁷. I diversi modi in cui è possibile intendere il verbo *influere* risolvono dunque l'obiezione. È possibile trarre altre due considerazioni da questa conclusione. La prima che Suárez presenta un quadro completo, seppur breve, delle quattro cause e del modo in cui ciascuna è rapportabile alla definizione generale della causa come un principio che influisce di per sé l'essere in altro. La seconda che ogni singola causa, anche se a titolo e in modo diverso, possiede, quanto alla sua ragione formale, uno statuto proprio e assoluto non riducibile alla causa efficiente o alla causa formale. Quanto al loro modo di essere in rapporto alla definizione generale della causa, le singole cause possiedono dunque per Suárez pari dignità e funzioni grazie alla derivazione di ciascuna dall'influsso e alla derivazione dell'influsso dai rapporti trinitari in cui esso si verifica *in modo singolare e ammirabile*, come non manca di precisare. Leggiamo:

«Invece nella processione delle persone divine non accade così, poiché quell'essere che di per se stesso viene comunicato primariamente attraverso quelle produzioni non è altro dallo stesso essere della

³⁷⁷ Sulla obiezione e sulla relativa soluzione all'obiezione si confronti: F. SUÁREZ, DM XII.2.4, p. 384. «Sed, licet speciali modo attribuat illis duabus causas dare esse, formae ut complenti proprium et specificum esse, efficienti vero ut realiter influenti, tamen absolute et sub communi ratione, etiam materia in suo genere dat esse, quia ab illa dependet esse effectus, et ipsa dat suam entitatem qua constituatur esse effectus; causa etiam finalis, eo modo quo movet, influit etiam in esse, ut postea declarabitur».

persona che (lo) produce, ma è immediatamente ciò che si trova nella persona che (lo) produce; e questo è singolare e ammirabile in quelle processioni divine; e così come una persona procede dall'altra, ricevendo tuttavia da quest'ultima un essere completamente indipendente, poiché esso riceve immediatamente quello stesso essere che è nella persona che (lo) produce»³⁷⁸.

Come nel caso della definizione comune di principio, Suárez analizza poi il tipo di rapporto tra le diverse cause e la ragione di causa in comune e, in secondo luogo, si sofferma sul tipo di rapporto che si viene a stabilire tra le singole cause. Univocità o analogia sono nuovamente le due opzioni con le quali Suárez si confronta. La questione è dapprima affrontata nella parte in cui Suárez tratta delle conseguenze derivanti dalla dimostrazione dell'esistenza di una ragione comune della causa (giacché non presente in Aristotele) e in seguito ripresa da Suárez nella *Disputatio XXVII* dedicata al confronto delle cause tra loro³⁷⁹. A sua volta la questione della univocità o analogia della causa presenta alcuni elementi controversi che meritano di essere discussi. In effetti, dopo aver enunciato la prima delle due conseguenze derivanti dalla dimostrazione dell'esistenza di una ragione comune della causa, Suárez ammette che se quest'ultima è possibile a partire dalla semplice constatazione che il nome stesso di "causa" non è un termine meramente equivoco, appunto perché si riferisce alle quattro cause secondo questo stesso termine, non è detto che secondo la definizione essa, cioè la ragione comune della causa, possa dirsi comune alle singole cause di cui si predica. Secondo le parole utilizzate da Suárez, la questione si presenta nei seguenti termini:

«È in discussione, se invece a quel nome corrisponda un unico concetto tanto formale quanto oggettivo della causa in comune secondo quella definizione»³⁸⁰.

L'asse del problema si sposta dunque dalla ricerca del tipo di comunanza che c'è tra le diverse cause, in ragione del nome in comune, alla discussione intorno alla corrispondenza di tale nome con un unico concetto formale e oggettivo secondo la definizione di causa come un principio che influisce l'essere di per sé in altro. Per rispondere a questo quesito e difendere, come per l'ente in quanto ente, l'unicità del concetto formale e oggettivo di causa, Suárez

³⁷⁸ «In processionibus autem divinarum personarum non ita contingit, quia illud esse quod per se primo per illas productiones communicatur non est aliud ab ipso esse personae producentis, sed est ipsummet numero quod est in persona producente; et hoc est singulare et admirabile in illis divinis processionibus; et ideo ita una persona procedit ab alia, ut tamen ab illa recipiat esse omnino independens, quia recipit ipsummet esse numero quod est in persona producente». Cfr. F. SUÁREZ, *DM XII.2.7*, trad. nostr., pp. 385–386.

³⁷⁹ Cfr. F. SUÁREZ, *DM XXVII De comparatione causarum inter se*, pp. 949–961.

³⁸⁰ «An vero huic nomini secundum illa definitionem correspondeat unus conceptus tam formalis quam objectivus causae in communi, in controversia est». F. SUÁREZ, *DM XII.2.14*, pp. 387–388.

ricostruisce il dibattito intorno a tale questione, sintetizzando le differenti posizioni nella tesi di coloro che negano che al termine “causa” corrisponda un unico concetto formale e oggettivo³⁸¹. La tesi contraria all’unicità del concetto formale e oggettivo si basa infatti sull’impossibilità di astrarre un concetto comune di dipendenza (*una communis ratio dependentiae*), poiché quest’ultima si esprime in tanti e diversi modi a seconda di quanti sono gli effetti che dipendono dalle diverse cause. I diversi effetti fondano la non univocità del concetto di causa che in questo caso è inteso nei termini di una dipendenza dell’effetto dalla causa. In disaccordo con questa tesi, Suárez riprende la ragione comune della causa come principio che influisce l’essere nell’effetto per mostrare che essa, invece, esprime una reale convenienza tra le diverse cause e non esclude che possa essere intesa come una e predicarsi di più cose. In questa risposta suareziana risultano ancora una volta e in maniera evidente il parallelismo tra la ragione comune di causa e la ragione comune di ente (entrambi concetti “univoci” e predicabili di molti) e la ripresa delle argomentazioni a favore della riduzione suareziana di ogni forma di dipendenza causale all’influsso, così come espressa nella seconda definizione della causa confutata da Suárez. Per queste ragioni Suárez conclude che non c’è motivo per negare che il concetto comune di causa sia uno (*non est ergo cur negetur unus communis conceptus causae*). Al pari del principio (o meglio proprio in virtù di quest’ultimo), il termine e la definizione della causa si presentano dunque come non equivoci, poiché in ragione del nome il termine causa è comune ai diversi modi in cui tale termine può essere utilizzato, cioè a titolo di causa materiale, formale, efficiente e finale, mentre in ragione della definizione il termine causa può avere, senza contraddizione, un unico concetto formale e oggettivo. Il ricorso all’unicità del concetto di causa e la riduzione della causa a un modo di essere del principio, permettono così di comprendere la ragione che porta Suárez a riferirsi alla causa come ad un principio che influisce di per sé l’essere in altro alla maniera dei rapporti trinitari. Come “univoco” infatti deve essere il modo di riferirsi alle persone divine, cioè secondo la comune natura che le contraddistingue (possibile attraverso *l’influere esse in aliud*), così questo tipo di riferimento deve avvenire secondo un unico nome, cioè secondo un termine in comune (possibile attraverso il *principium*). Il contesto dei dibattiti trinitari tra i Padri greci e i dottori latini determina l’impalcatura delle soluzioni suareziane presentate, ovvero spiega la scelta di ridurre la causa al principio e di scartare la prima in ragione dell’ambiguità che la causa implica ogni qual volta si intende riferirsi alle persone divine attraverso questo lemma. Valgono in questo caso le ragioni offerte

³⁸¹ Cfr. COLLEGIUM CONIMBRICENSIS, *Commentarii Colegii Conimbricensis S. J. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Lib. II, cap. 7, A Mariz, Coimbra 1592.

da Salas nel proporre una lettura incrociata tra le *Disputazioni metafisiche* e il trattato *Su Dio, uno e trino*, per attingere direttamente alla fonte teologica della dottrina metafisica sulle cause e sui principi di queste due prime sezioni della Disputatio XII, nelle quali è Suárez stesso a trarre conclusioni metafisiche (le due definizioni di principio e di causa) da argomenti teologici. Proporremo l'analisi di tre capitoli dei Libri I e II del trattato *Su Dio* nelle conclusioni per mostrare come e dove maturi la scelta in favore del principio operata da Suárez. A fornire un'altra prova della riduzione della definizione comune di causa in generale al principio e delle singole cause a un modo specifico di influire l'essere di per sé nell'effetto è infine la trattazione suareziana riservata alla suddivisione delle cause, nella terza e ultima sezione della Disputatio XII. La differenza tra il modo di influire l'essere nell'effetto per sé e quello per accidente determina infatti la possibilità di attribuire al concetto di causa l'essere univoco oppure analogo. Poiché, come riportato al termine di questa ultima sezione, è evidente che l'influire l'essere delle cause degli accidenti è differente dal modo di influire l'essere delle cause delle sostanze, segue che il concetto di causa è per Suárez analogo e non univoco. Come egli scrive:

«quei modi delle cause sono comuni alle cause degli accidenti e delle sostanze, che non possono essere delle cause univoche, poiché non danno l'essere in modo univoco, per cui neanche nell'accidente e nella sostanza l'effetto può essere univoco»³⁸².

In questo senso, la dottrina delle cause suareziana, che prende avvio in questa Disputatio XII e termina dopo ben quindici disputazioni con la Disputatio XXVII, conferma la validità dell'interpretazione qui presentata attraverso il preliminare confronto con la trattazione sul principio analizzata nella prima sezione. Di contro, non trova conferma la tesi di Carraud che attribuisce al concetto di causa l'essere non solo unico, come voleva Suárez, ma anche univoco e alla suddivisione delle cause compiersi in nome della analogia solo per far sì che la materia, la forma e il fine, conservino il titolo di causa secondo un rapporto di derivazione dalla causa efficiente³⁸³. Oltre al fatto che la teologia non rappresenta un'astratta cornice nel quadro più generale della metafisica, ma, al contrario, come abbiamo mostrato, funge da modello per la derivazione della definizione della causa e del suo modo proprio di causare che, nel caso concreto, riguarda la derivazione dai rapporti trinitari. E infine se, quanto alla tesi sulla derivazione dalla causa efficiente, Suárez attribuisce un primato a quest'ultima, attraverso le

³⁸² «[...] illi modi causarum communes sunt causis accidentium et substantiarum, quae non possunt esse univoce causae, quia non dant univoce esse, unde nec ratio effectus univoca esse potest in accidente et substantia». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 3.22, p. 395.

³⁸³ Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suárez à Leibniz*, cit., pp. 163–165.

espressioni “in particolare modo” (*speciali modo*) e “in modo assoluto” (*absolute*), allo stesso tempo riconosce pari dignità e valore a ciascuna causa, con l’ingresso della causa formale e il suo accostamento alla causa efficiente³⁸⁴; così come rispetto alla possibile “univocità” del concetto, la causa deve a un rapporto di derivazione dal principio, e non dal un suo modo particolare di causare, la ragione propria della sua definizione, poiché, come più volte ribadito, ogni causa è un principio³⁸⁵.

³⁸⁴ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.4, p. 384.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 384.

CONCLUSIONI

Al termine del presente lavoro può risultare utile riprendere alcuni spunti suggeriti dalla critica, specie da coloro che hanno posto al centro delle loro riflessioni la centralità della teologia per il costituirsi e la comprensione della metafisica suareziana. Il confronto operato da Salas tra la parte iniziale del *Proemio* delle *Disputazioni metafisiche* e quello del trattato *Su Dio* è lo stesso infatti che tentiamo in queste conclusioni per mostrare l'origine teologica della nozione di "principio" e la necessità che esso rientri problematicamente nel "sistema"³⁸⁶ della metafisica per comprendere il significato di questo lemma e più in generale della metafisica in quanto tale, almeno nella misura in cui essa da scienza delle cause prime è una scienza che si basa sui principi come genere primo per le sue dimostrazioni, *in primis* quella riguardo alla ragione formale di ente e di causa. La salvaguardia dell'integrità della natura umana di Cristo e l'impossibilità di pensare l'ente della metafisica come sganciato dal riferimento al suo essere reale intervengono poi come modelli che, oltre a ridefinire la dottrina in questo caso dell'ente³⁸⁷, servono a spiegare in termini cristologici la distinzione di ragione suareziana tra l'*esse* e l'*existentia*³⁸⁸. La trattazione sulle cause in metafisica giustificata dal riferimento all'ente in quanto partecipa della ragione di causa dimostra inoltre la validità dei modelli interpretativi che, nel caso di Pereira, confermano la necessità di riferirsi al piano dell'esistenza per comprendere il lessico proprio dell'essenza e dell'ente in generale. La tesi di Pereira, come visto nel primo capitolo, attribuisce cioè all'esistenza, e non all'essenza, la perfezione assoluta nel campo della metafisica, poiché l'intelligibilità dell'essenza dipende dall'attualità in cui quest'ultima deve trovarsi per essere conosciuta. Analogamente alla prospettiva inaugurata da Söchting, il quale attribuisce un valore teologico all'essenza attraverso il riferimento alla dottrina cristologica, poiché l'essenza è pensata a partire dall'esistenza e, per suo tramite, rende possibile l'Incarnazione come un mistero della fede. L'operazione di rilettura e di analisi delle *Disputazioni* svolta se non è quindi avulsa da riferimenti storiografici, si basa soprattutto sui riferimenti sopra analizzati riguardo al Prologo, alle *Disputazioni* I, II, III e XII, nelle quali non

³⁸⁶ Sul significato di "sistema" accostato alla metafisica di Suárez per designare l'impianto noetico, si veda il saggio di Courtine analizzato nel primo capitolo. Sulla possibilità di considerare, invece, quest'appellativo secondo l'accezione teologica, e non noetia, vale a dire a partire dall'intento di eleggere a "sistema" la convergenza della metafisica con la teologia, ci permettiamo di rinviare ancora una volta a: G. COLACICCO, *Il Libro Δ della Metafisica. Francisco Suárez e il confronto con Aristotele*, «I quaderni di Heliopolis», 1, 2019, pp. 43–61, in part. pp. 59–61.

³⁸⁷ Cfr. J. PEREIRA, *Suárez between Scholasticism and Modernity*, cit., p. 102.

³⁸⁸ Cfr. J. SÖCHTING, *Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez*, Master's Thesis, Faculty of Theology, Catholic University of Chile 2007.

gli studiosi, ma è Suárez stesso a documentare la necessità di riferirsi ai principi e alla dottrina della Incarnazione e della Trinità per comprendere il suo costante riferimento alla teologia piuttosto che alla metafisica. È fuori di dubbio infatti che l'ente pensato per la metafisica, menzionato nella *Disputatio XII*, è l'ente che partecipa della ragione di causa e, come tale, l'essere della sua essenza conserva un riferimento alla causa che lo pone in essere, senza che quest'ultima sia assorbita in un orizzonte noetico determinato dall'unica e principale ragione che è l'astratta ragione di *ens*. Da questo punto di vista, il valore trascendentale, sotteso alla tesi di Carraud, hanno reso un riferimento problematico l'utilizzo del "come" (*veluti*) per indicare il rapporto tra la causa e le proprietà dell'ente in quanto ente e il già menzionato riferimento alla ragione di ente in quanto partecipe della ragione di causa della *Disputatio XII*. La tesi contraria formulata infatti da Carraud spinge a considerare l'inclusione di Dio nella ragione astratta di *ens* come uno dei primi momenti di trasformazione, in senso moderno e razionalista, del concetto di causa in ragione e del concetto di ragione in principio, come in seguito canonizzato da Leibniz attraverso il principio di ragion sufficiente³⁸⁹.

Si può però mostrare che, come per l'origine teologica della nozione di principio attraverso il confronto tra le *Disputazioni metafisiche* e il trattato *Su Dio*, così è necessario riferirsi alla comune ragione di principio per comprendere la trasformazione della causa in ragione e della ragione in principio. La riduzione di Dio all'astratta ragione di ente si presenta, da questo punto di vista, solo una conseguenza e non una premessa di tale trasformazione. La dimostrazione dell'origine teologico-trinitaria del principio e della trasformazione della causa in ragione attraverso il principio – si vanno così ad aggiungere come argomenti che rendono teologico il profilo delle *Disputazioni* – e non neutro e secolarizzato³⁹⁰. Va in questo caso precisato che, in nessuno degli studi "meno orientati" teologicamente presentati nel primo capitolo, la componente teologica è risultata assente, al contrario, è emerso quanto essa sia imprescindibile per comprendere le *Disputazioni* e il significato che le è attribuito. La tesi formulata da Heidegger rappresenta, per esempio, la prova più evidente dell'influenza della teologia per la metafisica suareziana espressa nei termini più estremi e paradossali di essere (la teologia) la causa della autonomizzazione della metafisica³⁹¹. Oppure, sempre dal un punto di vista dell'influenza della teologia, oltre Salas, Söchting, Lamanna e le analisi di Gilbert mettono

³⁸⁹ «... nous serions tentés de dire que la *ratio causae* est en quelque manière convertible avec la *ratio entis*... ». Cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, cit., p. 113.

³⁹⁰ Per quest'ultimo riferimento alla neutralità della metafisica suareziana derivante dal concetto di ente, si rimanda alla tesi di Heidegger analizzata all'inizio: cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it a cura di Adriano Fabris, il melangolo, Genova 1988, p. 87.

³⁹¹ Cfr. C. ESPOSITO, *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, cit., p. 407.

esplicitamente a tema la matrice teologica delle Disputazioni presentata come la relazione tra gli *Esercizi spirituali* di Ignazio e le *Disputazioni metafisiche* di Suárez³⁹². Si tratta di argomenti analoghi a quelli mostrati da Esposito contraddistinti, nella categoria di “barocco”, dal modo di procedere suareziano sospinto (non senza conseguenze, secondo l’autore) nel far risplendere la gloria di Dio nell’ordine stesso dell’essere³⁹³. Segnaliamo pertanto che la riflessione sul principio di Ignazio rappresenta un *unicum* nelle ricerche effettuate nella direzione che vede “ristabilirsi” storiograficamente il legame tra Ignazio e Suárez. Il significato di principio come “ciò che è a fondamento” o come “ciò che è all’origine” getta, infatti, un ponte tra la scelta ignaziana di riferire tale significato al testo *Principio e fondamento*, collocato *prima* delle regole degli *Esercizi*, e le considerazioni sul principio della *Ratio* e del *Proemio* poste *all’inizio* della trattazione delle questioni metafisiche delle *Disputazioni metafisiche*. La scarsità dei riferimenti alla nozione di causa e il riconoscimento del valore teologico e filosofico della nozione di principio nella prospettiva di Ignazio e di riflesso in quella di Suárez, il quale riconduce al principio il lessico specifico per intendere la causalità metafisica, rappresentano un punto di maggior sostegno riguardo all’importanza della teologia di Ignazio per la metafisica di Suárez e quindi all’influenza del carisma, nei suoi tratti teologici, per le Disputazioni. Non dev’essere così esclusa un’analogia di intenti: per Ignazio, il principio come premessa delle *Regole* e le *Regole* come via per il discernimento dell’operato di Dio nel mondo e, per Suárez, il principio come la chiave di accesso per la conoscenza dei rapporti trinitari attraverso la ragione naturale e la ragione naturale come via che, attraverso la scienza metafisica, giunge a conoscere Dio sotto questo preciso riguardo³⁹⁴. La scelta di adottare la Trinità come il punto di osservazione per determinare il significato dell’uomo e del mondo, nel caso suareziano alla maniera di un principio che rende possibili gli enti attraverso l’influsso vero e reale, fa dell’intento ignaziano e suareziano la base per mettere in campo un tentativo di costituzione di ontologia trinitaria, e non, come precisato, di un’ontologia della Trinità³⁹⁵. Gli spunti offerti dagli studi sull’ontologia trinitaria, le esplicite dichiarazioni e i riferimenti di Suárez e le recenti analisi sul valore della componente teologica per le Disputazioni costituiscono così gli aspetti preliminari a un’analisi sulla decisività della Trinità per la metafisica e non appena su una generica intenzionalità, secondo alcuni in ultima istanza non raggiunta. La parola “metodo”

³⁹² I riferimenti a questi studi sono presenti nel primo e secondo capitolo.

³⁹³ Cfr. C. ESPOSITO, *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, cit., p. 811.

³⁹⁴ Cfr. F. SUÁREZ I.1.19–20, cit., pp. 99–100; oppure: F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, II, I, § 8, pp. 577–588.

³⁹⁵ Cfr. T. MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Münster: Aschendorff 2007, in part., pp. 230–243.

utilizzata nella *Ratio* serve, in questo caso, a mostrare in che modo si realizza tale rapporto tra la teologia trinitaria e la metafisica, se essa, come scelto da Suárez, deve riferirsi alla parola “principio”. Vale ancora una volta la pena riprendere il passo della *Ratio* per mettere in luce le criticità derivanti dalla convinzione che i principi della metafisica, confermando le verità teologiche, finiscono per secolarizzarle. La ricerca di una significazione “univoca” del principio alla maniera dei rapporti intratrinitari, emersa dalla *Disputatio XII*, mostra il ruolo delle “cose teologiche” per la determinazione delle dottrine oggetto della scienza metafisica, in questo caso quella riguardo al principio³⁹⁶. Da questo punto di vista il significato del verbo “adattare” (*accomodare*) utilizzato da Suárez assume la caratteristica di “corrispondere” alla teologia³⁹⁷.

La tesi che porterebbe a ritenere il termine stesso di “principio” solo come principio metafisico o logico, come quello di non contraddizione, necessita dunque di una più ampia considerazione che, circolarmente, fa sì che esso se, da un lato, non perde la propria specificità, dall’altro, è trasformato e pensato teologicamente. Il caso di Dio che presentiamo è poi solo un altro degli esempi che apre alla considerazione di altre questioni delle disputazioni che, nella nuova prospettiva interpretativa, contraddistingue la Trinità come punto di osservazione per il realizzarsi della conoscenza metafisica. Tale infatti è la via di ricerca che il presente lavoro ha inteso e intende sollecitare per verificare se, e secondo quali cambiamenti, la Trinità o, come è stato mostrato da Söchting, l’Incarnazione, illumina il cammino di conoscenza metafisica dell’essere e degli enti. Il problema di conservare o di ridurre la trascendenza di Dio e della rivelazione alla capacità conoscitiva dell’intelletto, posto da Suárez stesso in due dei dodici Libri di cui si compone il trattato *Su Dio*, spinge a considerare, nei commentari teologici, il peso della Trinità per il realizzarsi di tale progetto metafisico. Vale in questo caso la pena precisare che il trattato *Su Dio* di Suárez, seppur pubblicato nel 1606, quindi dopo le *Disputazioni metafisiche* del 1597, può fungere da riferimento per la comprensione dell’orientamento suareziano verso una metafisica dei principi e non delle cause, giacché esso risale, come contenuti, agli anni di insegnamento di Suárez in Spagna (1576–1580), quindi prima della pubblicazione delle *Disputazioni metafisiche*³⁹⁸. La questione di chiarire da quale fonte si origini la conoscenza metafisica di tutto «quanto si manifesta in Dio stesso o per mezzo

³⁹⁶ Cfr. F. SUÁREZ, *DM XII*, p. 375.

³⁹⁷ Il passa dedicato al lettore è così interpretabile in altro modo, cioè come un servizio che la metafisica presta nei confronti della teologia. Leggiamo: «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. [...] Per questo motivo, interrotto talvolta il procedimento filosofico, faccio qualche digressione su cose teologiche [...] per segnalare al lettore, quasi a dito, con che metodo i principi metafisici vadano riferiti e adattati alla conferma delle verità teologiche». Cfr. F. SUÁREZ, *Al lettore*, cit., pp. 51–55.

³⁹⁸ Cfr. J. P. COUJOU, *Bibliografia suareziana*, cit., p. 10.

suo»³⁹⁹, per dirla nei termini espressi dalla terza delle opinioni presentate sull'oggetto della metafisica, si trova infatti tematizzata nei Libri I e II del trattato *Su Dio*. La ragione comune (di oggetto, di ente, di spirito, di sostanza etc.) o Dio (rivelato nella Sacra Scrittura o dalla testimonianza degli apostoli oppure creduto per fede) sono le due possibilità date per “ridurre”, nel primo caso, o per conservare, nel secondo, il primato della teologia soprannaturale, e quindi dei dogmi in essa trattati, rispetto alle altre scienze. Consideriamo due temi in particolare: il primo riguardo al quesito se sia possibile una conoscenza della Trinità senza partire dalla rivelazione e quindi in che modo essa si realizzi a partire dalla rivelazione (*De cognitione Trinitatis sine revelatione - Quomodo cognoscatur Trinitas ex revelatione*); il secondo riguardo alla divinità del Padre e quindi delle persone che procedono dal Padre (*De Patris divinitate - De divinitate personae procedentis*)⁴⁰⁰.

Nel capitolo XI del Libro I del trattato, Suárez suddivide il cuore della sua argomentazione in due momenti: il primo per affermare la centralità del mistero trinitario e la sua irriducibilità alle categorie dell'intelletto; il secondo per stabilire dei punti di contatto tra la fede nel Dio trinitario e la ragione naturale. Riguardo al primo aspetto, Suárez giunge alla sua tesi attraverso la confutazione di tre opinioni. Le prime due definite “*extremae sententiae*”; la prima, afferma che il mistero della Trinità è contrario alla ragione naturale e la seconda che tale mistero può essere dimostrato dalla ragione naturale. La terza, attribuita a Scoto, afferma, invece, che la conoscenza semplice ed evidente della Trinità è concessa solo all'angelo che riceve da Dio una specie intelligibile proporzionata alla conoscenza di quel mistero⁴⁰¹. Fatta quindi eccezione della prima opinione, il mistero della Trinità, tradotto nel problema di definire come tre persone, e ciascuna singolarmente, siano veramente Dio⁴⁰², risulta conoscibile dalla ragione naturale, anche se con la differenza, nella prospettiva tracciata da Scoto, che ciò avviene solo nell'angelo. La confutazione di tutte e tre le opinioni da parte di Suárez mette in campo due assunti fondamentali utili per verificare quale tipo di considerazioni Suárez maturi riguardo al modo proprio di essere della scienza in un contesto di trattazione di teologia trinitaria. Il primo stabilisce la necessità di ricondurre la validità di ciò che l'intelletto apprende a categorie che appartengono all'intelletto stesso e non a specie intelligibili, come sostenuto da Scoto, ricevute da Dio e quindi ad esso estranee. Suárez confuta, in tal modo, l'opinione di Scoto. Il secondo

³⁹⁹ Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.9, cit., p. 79.

⁴⁰⁰ Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, I, XI–XII; II, I–II, cit., pp. 564–578; pp. 711–718.

⁴⁰¹ Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, I, XI, § 4–5, pp. 565–566. Per Scoto, si veda per esempio: DUNS SCOTUS I., *Ord., Prol.*, p. 3, q. 1–3, n. 168, in *Opera omnia*, ed. Commissio scotista, 22 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana (1950–2015), vol. III, pp. 110–113.

⁴⁰² Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, II, I, § 4, p. 574.

mostra quali debbano essere i generi di dimostrazione propri dell'intelletto, nell'ipotesi in cui esso sia in grado di raggiungere attraverso i propri atti la conoscenza della Trinità. I generi di dimostrazione in questione sono proprio quelli che si compiono attraverso le cause o gli effetti. Quest'assunto, che serve a Suárez per confutare la seconda opinione concorde nel ritenere il mistero trinitario dimostrabile dalla ragione naturale, rappresenta anche il motivo per ribadire la concordanza tra la fede e la ragione, confutando così la prima opinione. In primo luogo, a proposito dei generi di dimostrazione propri dell'intelletto in rapporto al problema di dimostrare il mistero trinitario, Suárez scrive che:

«[...] nessun medio che dimostri questa verità è conoscibile per luce naturale. In effetti, ogni medio della dimostrazione è causa o effetto, poiché ogni dimostrazione che è tratta dalle cose stesse senza testimonianza o rivelazione alcuna, è a priori e attraverso le cause, ed è chiamata *propter quid*, oppure a posteriori e attraverso gli effetti, ed è chiamata *quia*, alla quale si riconduce la dimostrazione *ad impossibile*»⁴⁰³.

Nessun atto dell'intelletto espresso attraverso i generi di dimostrazione è dunque in grado di dimostrare il mistero della Trinità. Vedremo più avanti che il “conoscere” è diverso dal “dimostrare”. La mancanza di un genere di dimostrazione conoscibile e in uso dalla ragione naturale porta alla conclusione del primato della teologia soprannaturale e degli strumenti in essa utilizzati e, come conseguenza, tale mancanza comporta che nessuna delle scienze naturali, compresa la metafisica, possa pretendere di dimostrare i dogmi della teologia soprannaturale. Si potrebbe arrivare così ad affermare che la possibilità di trasformazione della filosofia in «una filosofia cristiana», enunciata da Suárez *Al lettore* delle Disputazioni, verrebbe a decadere data l'impossibilità di reperire, nel modo di procedere della teologia soprannaturale, alcun medio conoscibile dalla ragione naturale⁴⁰⁴. Il “pericolo” dell'indebolimento della metafisica nei confronti della teologia soprannaturale, e più in generale, dell'intelletto rispetto a quanto rivelato da Dio stesso, è tuttavia scongiurato da Suárez che ribadisce poco più avanti tre motivi

⁴⁰³ «[...] nullum est medium naturali lumine cognoscibile, quod hanc veritatem ostendat, omne enim medium demonstrationis est causa vel effectus, quia omnis demonstratio, quae ex rebus ipsis sumitur absque testimonio, vel revelatione, est vel a priori, et per causam, quam vocant *propter quid*, vel a posteriori et per effectum, quam vocant *quia*, ad quam reducit demonstratio ad impossibile». Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, I, XI, § 6, trad. nostr., p. 566.

⁴⁰⁴ «At in praesenti tale medium non potest esse causa, quia Pater aeternus, verbi gratia, nullam habet causam, ut Pater sit, et consequenter, nec Filius habet causam [...] et simile est de Spiritu sancto [...] ergo non habet locum demonstratio per causam. Nec vero per effectum, quia omnes effectus creati procedunt a Deo, ut unus est, et Trinitas personarum non est per se requisita ad operationes Dei ad extra [...] ergo nulla esse potest talis demonstratio. Quod si in aliquibus effectibus hoc potest habere difficultatem, illi supernaturales sunt, et cognosci non possunt absque revelatione divina». Cfr. *Ibidem*, cit., p. 566.

a favore della concordanza della fede con la ragione, cioè della possibilità che se la Trinità non può essere dimostrata, può invece essere conosciuta. Sono questi tre motivi infatti a confutare la prima opinione delle tre presentate da Suárez, cioè quella che nega qualsiasi forma di interazione tra la fede e la ragione data l'impossibilità di quest'ultima nel dimostrare il dogma trinitario. Si tratta cioè di motivi che specificano ulteriormente i due assunti fondamentali ribaditi durante il corso dell'argomentazione e che mostrano l'intreccio tra il modo di procedere della metafisica con quello della teologia, escludendo pertanto che la teologia o la metafisica seguano metodi del tutto indipendenti ed estranei tra loro. Quest'ultimo aspetto contrasterebbe la tesi di Castellote e di Iturrioz presentate in precedenza⁴⁰⁵, confermando al contempo la legittimità delle analisi sviluppate attraverso il confronto tra le *Disputazioni metafisiche* di Suárez e il *Commento alla metafisica* di Cobos del terzo capitolo (analisi volte a considerare la continuità delle soluzioni tra la teologia e la metafisica all'interno della produzione suareziana).

I tre motivi sono così presentati: a) il principio che la verità non può essere in contrasto con la verità stessa; b) l'impossibilità della ragione naturale di dimostrare una verità in contrasto con il mistero della Trinità, poiché la ragione naturale giunge alla dimostrazione della verità in virtù del suo essere razionale; c) l'esclusione che Dio, autore secondo Suárez della ragione naturale, possa indurre quest'ultima all'errore, e quindi a tesi contrarie a Dio stesso. Suárez si basa quindi sulla convinzione dell'intrinseca razionalità della Trinità, come sottinteso nel secondo motivo, sulla "bontà" dell'intelletto umano di essere stato creato da Dio e quindi rivolto alla sua conoscenza, come detto nel terzo motivo, da cui deriva, primo motivo, la tesi più generale della concordanza della verità con se stessa⁴⁰⁶. Le direzioni dell'indagine suareziana, al termine di questo capitolo, divengono così due: la prima, garantire l'assoluta trascendenza del mistero trinitario attraverso l'esclusione di qualsiasi medio di dimostrazione della ragione naturale. Come scrive:

«Così, sebbene la ragione naturale non dimostra che Dio è trino: non può dimostrare però neanche che sia una sola persona»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Cfr. S. CASTELLOTE, *Prefacion*, in *Commentaria una cum Quaestionibus in libros aristotelis De anima*, Sociedad de estudios y publicaciones, cit., p. XXXVIII; J. ITURRIOZ, S. J., *Un opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (De essentia, existentia et subsistentia)*, «Estudios Eclesiásticos», 18, 1944, pp. 330–359, cit., p. 332.

⁴⁰⁶ Cfr. Sul principio epistemologico del «omne verum vero consonant» o, anche conosciuto, principio della unità del vero, si vedano le ricostruzioni, per epoche e per autori, dei due volumi della rivista «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 64 (2017, 1, 2).

⁴⁰⁷ «Item, licet ratio naturalis non ostendat, Deum esse trinum: tamen, nec ostendere potest, necessario esse debere unum in persona». Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, I, XI, § 18, trad. nostr., p. 570.

La seconda, a questa conseguente, lasciare all'intelletto (creato da Dio) di rivolgersi verso le cose finite e giungere alla dimostrazione della verità in un modo che non entri in contrasto con Dio stesso, a patto naturalmente che esso, cioè l'intelletto, non erri. È questo il caso che conferma la validità dei criteri suggeriti da Coda di parlare dell'ontologia come *luogo* e della Trinità come *punto di osservazione*⁴⁰⁸. Il discorso o la scienza che tratta della ragione astratta di ente, che abbraccia tutti gli enti finiti verso i quali l'intelletto si rivolge, etichettabile come "ontologia" e l'esigenza di conservare immutata la verità della fede cristiana, fondata attraverso la Trinità, trovano, in questo capitolo, la loro corretta e possibile articolazione. Escluso Dio, poiché l'intelletto è da lui creato, la ricerca di una ragione comune a Dio-Trinità e alle creature è il passo successivo per stabilire attraverso quale medio l'intelletto giunge alla dimostrazione della verità senza con questo entrare in conflitto con la fede. Tale è la questione che Suárez affronta nel secondo capitolo del Libro II, attribuendo alla ragione comune di principio questo compito, ovvero dimostrando che essa è in grado di definire i rapporti trinitari così come comunicati dalla fede. Da questo punto di vista, il secondo capitolo del Libro II, pone, come vedremo, le premesse per il costituirsi di un'ontologia trinitaria, ovvero di una "scienza" che media la conoscenza dell'essere attraverso la conoscenza rivelata della Trinità.

Ma prima di verificare tali premesse, il secondo elemento che consente di stabilire l'accordo tra la fede e la ragione riguarda la facoltà di approvazione (o di negazione) da parte dell'intelletto della rivelazione della Trinità, nella ipotesi che sia quest'ultima a rivelarsi. Dopo aver infatti discusso nel capitolo XI del Libro I della possibilità di conoscere la Trinità senza l'ausilio delle rivelazione, Suárez passa nel capitolo successivo a considerare l'ipotesi della conoscenza della Trinità a partire dalla rivelazione. In modo tale che se, nel capitolo XI, la conoscenza della Trinità, ma non la sua dimostrazione, è resa possibile attraverso l'accordo tra la fede e la ragione, raggiunto per l'intrinseca razionalità del mistero trinitario, non lasciando così ingiustificato il principio della concordanza della verità (della fede e della ragione) con se stessa, nel capitolo XII tale conoscenza è pensata a partire dall'intrinseca natura razionale dell'intelletto, il quale per approvare o negare alcunché necessita di ammettere nell'una o nell'altra ipotesi l'esistenza della Trinità. Gli argomenti a favore della concordanza tra il dogma trinitario e la ragione naturale, introdotti nel secondo capitolo del presente lavoro attraverso la

⁴⁰⁸ Vale la pena in questo contesto riprendere le parole di Coda già citate nel presente lavoro per esplicitare il significato di tale espressioni. Scrive Coda: «Sappiamo tutti cosa significa, dal punto di vista fisico, osservare una cosa da questo o da quel punto di vista – da sopra o da sotto, dall'alto o dal basso, da destra o da sinistra, e, in altro modo, che cosa significa guardare a una persona o a un evento con simpatia o con rifiuto, con attenzione o asetticamente... Dunque, è la domanda del *luogo* da cui si guarda, il primo e decisivo passo da chiarire per istituire una ontologia». Cfr. P. CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», IV (2012, 2), p. 164.

figura dell'eretico, trovano in questo modo un motivo di approfondimento: si passa dalla facoltà di approvazione o di negazione dell'intelletto, come nel caso dell'uomo di fede o dell'uomo eretico, all'universalità del mistero trinitario espresso nei termini di un'esistenza necessaria per fondare la legittimità della stessa facoltà dell'intelletto⁴⁰⁹. In entrambi i capitoli, la possibile articolazione tra metafisica e Trinità è così definita.

Le analisi proposte da Suárez nel secondo capitolo del Libro II del trattato sono quelle che, invece, favoriscono, come detto, l'accostamento tra la dottrina teologica della Trinità e le argomentazioni metafisiche, ovvero pongono le basi per il costituirsi della premessa di un'ontologia trinitaria, identificata con la ragione del principio. Si tratta cioè di una ragione atta a mostrare come l'intelletto debba essere guidato (invece che guidare) per giungere a conoscere *cosa* sono e *come* si costituiscono i rapporti trinitari e, per quanto possibile, apprenderli per via naturale. Di questi ultimi, Suárez intende considerare:

«In primo luogo, come tre persone, e ciascuna singolarmente siano veramente Dio. In secondo luogo, in che modo e in che cosa si distinguono. Da ultimo, della loro perfetta identità nell'essenza»⁴¹⁰.

I riferimenti espliciti alla seconda delle tre definizioni presentate nella Disputatio XII⁴¹¹, alle fonti, al dibattito tra i Padri greci e i dottori latini e alla discussione tra la nozione di causa e quella di principio, giustificano la scelta di trattare, in queste conclusioni, della prima questione e in particolar modo del rapporto di dipendenza del Figlio dal Padre⁴¹². Suárez deve infatti contrastare l'opinione di coloro che intendono negare la Trinità di Dio, ovvero di coloro che, come l'abate Gioacchino, preservano l'integrità del concetto di Dio come di Colui che non può avere per essenza alcuna forma di dipendenza da altro, riferendosi in particolare alla dipendenza del Figlio *dal* Padre. Gli obiettori confermano, in questo caso, il principio poc'anzi enunciato dell'universalità del dogma trinitario che, per essere negato, deve comunque essere ammesso. La contestazione della Trinità prende infatti spunto dalla tesi del Figlio come di Colui che è vero Dio e vero uomo professata dalla fede cattolica. Suárez si trova così a dover ricercare una ragione in grado di contestare, a sua volta, tale obiezione dall'interno della prospettiva

⁴⁰⁹ Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, I, XII, § 7, p. 572. Nel capitolo XII del Libro I, si trovano specificate le differenti tipologie di rivelazione della Trinità commisurate sulla capacità dell'intelletto finito di avere una visione intuitiva (*in via*) e non chiara ed evidente (*in patria*) di questo mistero. Cfr. *Ibidem*, p. 570.

⁴¹⁰ «Primum est, quo modo tres personae, et earum singulae verus Deus sint. Secundum, quomodo, et in quibus distinguantur. Tertium de earum unitate, et perfecta identitate in essentia». Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, II, I, § 4, p. 574.

⁴¹¹ Causa "come ciò a cui qualcosa segue" (*Causa est id ad quod aliud sequitur*). Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 2.2, p. 384.

⁴¹² Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mystero*, II, II, § 1, p. 575.

dell'intelletto finito, dato che la conoscenza chiara ed evidente della Trinità è impossibile per la condizione dell'uomo *in via*. Il significato da attribuire alla parola “dipendenza” e al termine “produzione” sintetizza la risposta suareziana, poiché tali lemmi trovano nel riferimento alla ragione di principio la via per accedere alla conoscenza dei rapporti trinitari, cioè alla maniera in cui essi si vengono a creare, senza che questo implichi l'ammissione di un'imperfezione in Dio o di un suo modo errato di interpretarlo. “L'essere da altro” (*esse ab alio*) e l'“essere da se stesso” (*esse a se*) esprimono il cuore delle argomentazioni intorno al significato della parola “dipendenza”, giacché portano a ritenere il primo modo di essere come indirizzato a qualcosa da cui si dipende nell'essere, al contrario dell' “essere da se stesso” che esclude qualsiasi forma di dipendenza da altro, se non quella da se stessi⁴¹³. Scrive Suárez:

«La prima imperfezione dunque, che era obietata nel primo argomento, era “l'essere da altro”, poiché da lì segue, non “essere da se stesso”. È necessario però distinguere l'essere da un altro Dio, o l'essere da un altro che sia il medesimo Dio. Il primo implica un'evidente imperfezione, in quanto ammette la pluralità di Dei e la distinzione nella natura del produttore e del prodotto. Di conseguenza, poiché una tale distinzione non può verificarsi con una stessa natura, e non potendo dire con verità che quelle nature sono prodotte, e quindi sono dovute per essenza all'imperfezione della persona divina, è necessario che esse siano dovute, al massimo grado, per una partecipazione eminente e per analogia»⁴¹⁴.

La strategia suareziana si attua nel mantenere entrambi i modi di essere a partire (se vogliamo per fede) dall'identica natura delle persone divine e mostrando (per via di ragione) che cosa permette all'“essere da altro” di non escludere l'“essere da se stesso”. Suárez deve infatti ricercare nel modo di essere trino dell'unica sostanza divina, data l'identità nella divinità delle singole persone, la caratteristica propria che determina la fisionomia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo senza lasciare intendere che tale fisionomia si basi su singole sostanze diverse tra loro. La scelta di abbandonare il lessico partecipativo per quello comunicativo è la risposta data per la risoluzione di tale questione, poiché la partecipazione implica una forma di distinzione e di gradualità tra differenti livelli di essere, mentre la comunicazione non necessita di alcuna preliminare distinzione tra le sostanze *in comunicazione* tra loro. Continua Suárez:

⁴¹³ Sull'aseità di Dio in Suárez, si veda: I. AGOSTINI, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Editori Riuniti, Roma 2008, pp. 96–97.

⁴¹⁴ «Prima ergo imperfectio, quae in primo argomento objiciebatur, erat esse ab alio, quia inde sequitur, non esse a se. Distinguendum autem est de esse ab alio Deo, vel esse ab alio, qui sit idem Deus. Primum dicit manifestam imperfectionem, quia dicit pluralitatem Deorum et distinctionem in natura producentis et producti. Unde cum talis distinctio non possit esse cum aequalitate naturae, necesse est, ut sit cum non poterit dici verus productae, quae proinde imperfectione personae Deus et per essentiam, sed ad summum per aliquam eminentem participationem, atque per analogiam». Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mysteriorum*, II, I, § 5, p. 576.

«La persona dunque procedente in Dio non è prodotta in questo modo, ma da altro che è Dio stesso, e in questo modo non vi è alcuna imperfezione. In questo senso sembra aver detto Ilario nel libro 9 sulla Trinità dopo la metà: *Sebbene il Padre sia maggiore* (cioè, *sembri*, così infatti ritengo) *nell'autorità di donante, tuttavia non è minore il Figlio, a cui lo stesso essere è comunicato*. E per questa ragione quelle due [locuzioni] non sono in contraddizione, cioè, essere lo stesso essere per essenza, e l'essere persona prodotta, poiché per produzione assume esso stesso l'essere per essenza. E per la stessa ragione si può dire tale persona essere da sé, in quanto esclude da sé un principio estraneo, ovvero di diversa natura, e in quanto esclude ogni propria causalità, e dipendenza, come diremo subito. E anche, da ultimo, in quanto dice di possedere una natura, che non è prodotta, sebbene alla persona sia comunicata attraverso una sua produzione»⁴¹⁵.

La produzione per comunicazione o per donazione dello stesso essere per essenza garantisce e dimostra l'uguale natura della persona prodotta, il Figlio, dal Padre. Non più solo come possibile articolazione, ma nelle premesse e nei contenuti definitivi, l'ipotesi dell'ontologia trinitaria per le Disputazioni suareziane è più che mai appropriata. Risulta infatti evidente come l'istanza teologica di rispondere alla perfetta identità della Trinità di questo capitolo si stagli sullo sfondo di una ragione comunicativa, e non partecipativa, che, in qualità di ragione comunicativa, a sua volta, è il modo proprio di essere della causalità metafisica! Definire in Disputatio XII la ragione comune di causa come «*principio che influisce o comunica l'essere di per sé*» è pertanto l'occasione per pensare in modo trinitario la causalità tra gli enti, rispondendo, al contempo, al problema di offrire una definizione univoca della causa dell'ente in quanto tale nella parte generale e non speciale della metafisica⁴¹⁶.

Il rischio che l'argomento possa indurre ad ammettere una forma di causalità in Dio, alla maniera dei Padri greci, è superato se si considera (teologicamente) la scelta di adottare il lessico del principio per spiegare la comunicazione di essere del Padre verso il Figlio ed escludere, come appena accennato nel passo, ogni propria causalità. Accanto all'universalità del dogma dimostrato attraverso le argomentazioni sull'assenso della ragione naturale, la

⁴¹⁵ «Persona ergo procedens in Deo non producitur isto modo, sed ab alio, qui est idem Deus, atque hoc modo nulla est imperfectio. Quo sensu videtur dixisse Hilarius, lib. 9, de Trinitate, post medium: Quamvis Pater major sit (id est, videatur, sic enim expono) auctoritate dantis, tamen Filius minor non est, cui idem esse communicatur. Et hac ratione non pugnant illa duo, scilicet, esse ipsum esse per essentiam, et esse personam productam, quia per productionem accipit ipsummet esse per essentiam. Et eadem ratione dici potest talis persona esse a se, prout a se excludit principium extraneum, seu alterius naturae, et prout excludit omnem propriam causalitatem, et dependentiam, ut statim dicam. Ac denique prout dicit habere naturam, quae producta non est, quamvis sit communicata personae per productionem ejus». Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, II, I, § 5, p. 577.

⁴¹⁶ Cfr. F. SUÁREZ, DM XII.2.4, p. 384.

ragione comunicativa espressa nei termini del principio è la seconda prova che attesta la compresenza di elementi che dalla teologia trinitaria passano alla metafisica e supportano l'intento suareziano di vedere terminata «una filosofia che corrisponde alla *mia* teologia»⁴¹⁷. Risulta infatti parziale la spiegazione della scelta di ricondurre la ragione di causa alla ragione di principio secondo le confutazioni delle tre definizioni proposte e analizzate della Disputatio XII, se non è presente la soluzione data alla perfetta identità e differenza nell'essenza delle persone divine del trattato *Su Dio* attraverso la comune ragione di principio (soluzione peraltro esplicitamente riportata nella Disputatio XII). Al termine del secondo capitolo del Libro II, parlando del modo di riferirsi di una persona all'altra, Suárez afferma:

«Dunque noi non dobbiamo utilizzare il nome della causa, ma del principio, come notò ottimamente Ilario nel libro 9 sulla Trinità e San Tommaso nella prima parte questione 33, e sono d'accordo gli altri scolastici»⁴¹⁸.

In questo caso, il rapporto diretto tra la nozione di principio e quella di causa precede la trasformazione, enunciata all'inizio riguardo alla tesi di Carraud, della nozione di causa in ragione. Ciò si verifica anche per il significato della parola “produzione” che da essere prerogativa del modo di intendere la causa efficiente (rendendo problematica anche in questo la tesi di Carraud) si trasforma in una comunicazione di essere che alla maniera del principio è valida per la spiegazione dei rapporti (di produzione) delle persone divine. Prima che la causalità si declini in questa o in quella forma di causalità, determinandosi nella ragione propria del suo causare, la trasformazione che si verifica interessa la stessa causalità che diviene un principio comunicativo. Come prova di ciò, è sufficiente riferirsi al titolo del paragrafo dedicato alle risposte alle obiezioni sulla perfezione del Figlio come “essere da altro”, il quale accosta la produzione *ad intra* tra le persone a una forma di produzione che, a cominciare dalla causa finale, esclude tutte le altre forme di causalità in Dio, ma appunto per ricomprenderle nella più astratta e comune ragione del principio (che comunica l'essere di per sé)⁴¹⁹. L'orientamento teologico espresso in favore del principio permette così di comprendere in che misura esso caratterizza le analisi della dottrina della causa e del principio delle disputazioni. La ragione comune di principio poi, nel momento in cui dimostra per via di ragione quanto avviene tra le

⁴¹⁷ Cfr. R. SCORRAILLE: *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, cit., p. 226.

⁴¹⁸ «Igitur nobis non est utendum nomine causae, sed principii, ut notavit optime Hilarius, lib. 9, de Trinitate, et D. Thomas, 1 part., quaest. 33, et consentiunt reliqui scholastici». Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, II, I, § 8, pp. 577–588.

⁴¹⁹ Cfr. F. SUÁREZ, *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio*, II, I, § 7, p. 577.

persone divine per salvaguardare la perfetta identità nell'essenza, permette di conoscere quelle stesse persone per quanto possibile alla luce dell'intelletto naturale. Da tale dimostrazione deriva così un nuovo modo di concepire la dipendenza, come segno di perfezione, e la produzione, come momento di comunicazione di essere tra sostanze uguali e autonome tra loro, essendo entrambe esempi che mostrano che cosa possa significare pensare ontologicamente a partire dalla Trinità⁴²⁰. La ragione di principio è infine l'elemento che consente di conoscere Dio, non solo in rapporto alla sua essenza trinitaria, ma alla sua identità divina, vale a dire di *comprenderlo* nei ranghi della metafisica. Tale è l'aspetto conclusivo che mostriamo tornando alla lettura delle *Disputazioni metafisiche* e in particolare alla confutazione della quinta opinione per evidenziare il passaggio da Dio come causa a Dio come principio. In questo caso, consideriamo questo passaggio valorizzando il peso che, non appena i principi aristotelici, ma la Trinità assume nei confronti del problema dell'intelletto di dovere ricercare, negli stessi termini posti nel trattato *Su Dio*, una ragione in grado di conoscere Dio per quanto possibile per luce naturale. Mettere in luce questo passaggio pone il presente lavoro all'interno degli attuali studi orientati a sottolineare l'influenza della componente teologica per il realizzarsi stesso dello scritto suareziano. Riguardo a quest'ultimo aspetto, si può anzi affermare con certezza che nel momento in cui la metafisica offre quei principi che sostengono e confermano tutto il sapere, compreso quello teologico⁴²¹, finiscono essi stessi per essere pensati teologicamente proprio come la comune ragione di causa e di principio hanno messo in evidenza⁴²². Il significato del verbo "adattare" (*accomodare*) utilizzato per stabilire il rapporto tra i principi della metafisica e le verità teologiche può così valere nei termini di una corrispondenza del significato metafisico del termine principio rispetto *alle* verità teologiche. Allo stesso modo del

⁴²⁰ Vale in questo caso la pena segnalare che accanto alla dipendenza, alla produzione e ai generi di dimostrazione della causa e del principio, è annoverata la "molteplicità trascendentale" (*multitudo transcendens*) intesa come nozione in grado di rispondere al problema di mantenere insieme l'unità e l'altro della Trinità. Studi recenti hanno infatti mostrato come tale nozione sia al centro della teologia trinitaria di Tommaso, permettendo di far valere un presupposto della fede cristiana per trasformare il modo stesso di pensare l'essere che passa da cinque e non più quattro trascendentali tra cui *ens, unum, verum, bonum e multitudo*. L'essere trascendentale della molteplicità in Tommaso è dimostrato per il fatto di essere oltre il genere della quantità e del trascendentale *unum*. Sette delle quattordici volte in cui Tommaso utilizza il termine "multitudo" tra i termini "transcendens" o "de transcendentibus" vale inoltre come prova di dimostrazione dell'uso tipico di questa nozione proprio in Tommaso. Non è da escludere, per ricerche future, che un discorso analogo possa essere esteso e verificato in Suárez, cercando di rintracciare la nozione di "molteplicità trascendentale" nella parte generale della metafisica. Su Tommaso: G. VENTIMIGLIA, *I trascendentali tommasiani ens, unum, multiplicitas nel cosiddetto "tomismo analitico"*, in *Atti del Convegno «I trascendentali e il trascendentale. Percorsi teoretici e storici»*, organizzato dall'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Cattedra Marco Arosio, Roma, 15–16 marzo 2012, Edizioni ARP – IF Press, Roma 2014; Id., *La questione della predicabilità del numero in Dio secondo san Tommaso d'Aquino*, «Rivista Teologica di Lugano», 5 (2000), 1, pp. 47–67; Id., *Die Transzendente Vielheit des Thomas von Aquin in ihrem theologischen Kontext*, «Rivista teologica di Lugano», 17 (2012), 1, pp. 103–118; R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di Teologia*, Città Nuova, Roma 2010.

⁴²¹ Cfr. F. SUÁREZ, *Al lettore*, cit., pp. 51–55.

⁴²² F. SUÁREZ, DM XII 1.1–33, pp. 373–383.

significato degli argomenti adottati per la confutazione della quinta opinione riguardo all'oggetto della metafisica che, nell'ottica teologico-trinitaria, fanno rientrare Dio, questa volta in metafisica, sotto la ragione del principio.

La quinta opinione presenta l'ente diviso nelle dieci categorie in due significati differenti: il primo, come l'ente che include le sostanze immateriali finite e i suoi accidenti; il secondo come l'ente che esclude le sostanze immateriali e le sue proprietà. L'ente che include le sostanze immateriali finite esclude Dio in quanto "sostanza" immateriale infinita dall'oggetto della metafisica, rendendo l'ente finito l'oggetto adeguato di questa scienza. In questo senso, Dio è *causa* prima di tale oggetto⁴²³. L'ente che esclude, invece, le sostanze immateriali, salvaguarda l'idea dell'ente finito diviso nelle dieci categorie e pone Dio e le intelligenze fuori dall'oggetto della metafisica, ovvero difende la tesi di Dio e delle intelligenze come principi e cause dell'oggetto della metafisica. L'esigenza di mantenere distinta la trascendenza di Dio nei confronti dell'ente finito diviso nelle dieci categorie è la questione posta da quest'ultima tesi che ha, come principale obiettivo, quello di non trasformare Dio in una parte dell'oggetto della metafisica. Essa, attribuita a Tommaso, risulta decisiva per riaprire il *dossier* sul rapporto tra quest'ultimo e Suárez (spesso contrapposti tra loro) e per comprendere verso quale lemma, se la causa o il principio, e per quali ragioni Suárez intenda riferirsi a Dio, inserendolo come parte dell'oggetto della metafisica. Vale la pena evidenziare un'analogia e allo stesso tempo una differenza presenti nel primo e nel secondo significato di questa quinta opinione così come presentata da Suárez. L'attributo di causa è utilizzato in entrambe le accezioni per designare il ruolo di Dio nei confronti dell'oggetto della metafisica e quindi per dimostrare che tale oggetto è l'ente finito diviso nelle dieci categorie. All'analogia dovuta allo stesso utilizzo della nozione di causa fa seguito la differenza nel ritenere questa stessa nozione utile per stabilire il rapporto tra Dio e l'ente che include le sostanze immateriali finite (primo significato); allo stesso tempo questa stessa nozione è insufficiente quando si tratta di escludere la sostanza immateriale dall'ente diviso nelle dieci categorie (secondo significato). Suárez si riferisce in quest'ultimo aspetto all'insegnamento che i difensori della quinta opinione attribuiscono a Tommaso e colma l'insufficienza derivante dalla nozione di causa con l'aggiunta della nozione di principio riferita a Dio e alle intelligenze. Come scrive Suárez:

⁴²³ «In questo senso – scrive Suárez – l'opinione è difesa dal Fiandra nel commento al Libro I della *Metafisica*, q. 1». Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.18, cit., p. 96.

«Quegli autori adducono anche la testimonianza di San Tommaso, il quale talvolta insegna che Dio e le intelligenze sono considerate dal metafisico come principi e causa del suo oggetto, e non come parti di questo oggetto stesso»⁴²⁴.

La relazione tra l'ente, oggetto della metafisica, e Dio vale, in questa opinione, come la possibilità per costituire più nello specifico un modello di ontologia trinitaria, almeno nella misura in cui si pone il problema di far rientrare Dio nell'orizzonte della scienza dell'ente in quanto ente, che, nel caso suareziano, viene a coincidere con l'attribuzione a Dio della più comune ragione del principio e non solo della causa. Riavvicinare e mettere Dio al centro della riflessione della metafisica, anche per delle evidenti ragioni di carattere storico-confessionale dovute all'interdetto di Lutero sull'impossibilità di conoscere Dio con la sola ragione, è infatti il principale argomento offerto da Suárez in risposta al pericolo di estromettere e di allontanare Dio dall'uomo, ovvero dalla sua facoltà distintiva, cioè quella razionale⁴²⁵. Segnaliamo inoltre l'importanza della relazione tra Dio e l'ente presentata nella quinta opinione, poiché essa stabilisce il ruolo di Dio nelle due parti di cui si compone la metafisica suareziana: nella prima e più generale consacrata all'ente in quanto ente, Dio rientra sotto la comune ragione del principio⁴²⁶; nella seconda e più specifica inaugurata dalla divisione dell'ente in finito e infinito, Dio rientra come causa. Suárez contrasta l'attribuzione a Dio e alle intelligenze come principi e cause dell'ente, poiché in entrambi i sensi essa allontana, come dicevamo, Dio e le intelligenze dalla metafisica, ritenendo soprattutto Dio un principio estrinseco a questa scienza. L'esigenza che qui si presenta è far rientrare Dio come parte dell'oggetto di questa scienza, mostrando come per Suárez Dio rappresenti il problema per il costituirsi della scienza metafisica e non, al contrario, come sostenuto da alcuni interpreti, del modo in cui la ragione astratta di ente debba includere Dio al suo interno⁴²⁷. La scelta di quale tipologia di ente da attribuire alla metafisica rappresenta, da questo punto di vista, una conseguenza e non la premessa per far in seguito rientrare Dio all'interno dell'ente. Suárez si serve di una tesi più generale da cui fa derivare tre singoli argomenti in risposta a questa opinione. Considera infatti Dio un "oggetto" in qualche modo conoscibile naturalmente (*Deus est objectum naturaliter scibile aliquo modo*)⁴²⁸, scongiurando così il rischio di una estraneità alla scienza metafisica, per offrire all'unica

⁴²⁴ F. SUÁREZ, DM I.1.18, cit., pp. 96–97.

⁴²⁵ M. LUTHER, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in Id., *Werke. Weimarer Ausgabe*, vol. 6: *Schriften, Predigten, Disputationen 1519/20*, H. Böhlau, Weimar 1888, p. 457.

⁴²⁶ E anche come causa: «[...] la causalità è come una certa proprietà dell'ente in quanto tale; non esiste infatti ente che non partecipi di una ragione di causa». Cfr. Cfr. F. SUÁREZ, DM Proemio, cit., p. 372.

⁴²⁷ Cfr. nota n. 371.

⁴²⁸ Cfr. F. SUÁREZ I.1.19, cit., p. 99.

ragione del principio il compito di dimostrare la conoscibilità di Dio e associare, allo stesso tempo, la possibilità di tale conoscenza solo alla metafisica. La strategia di Suárez consiste nel riassumere sotto la ragione di principio, come quel modo che rende conoscibile Dio naturalmente, le realtà, le cause prime e più universali e i principi primi presi in considerazione dalla metafisica, facendo, in tal modo, coincidere, ancora una volta, la ragione di principio con quella di causa. In questo secondo senso, Dio è compreso tra i principi primi come *qualsiasi cosa è oppure non è*⁴²⁹. Nel primo senso, invece, Dio è “oggetto” conoscibile naturalmente se, come abbiamo cercato di dimostrare, deve la sua provenienza alla matrice trinitaria, cioè a quanto si manifesta *in via* all’intelletto naturale. Tale aspetto spiega perché Suárez, parlando di Tommaso, gli attribuisca quest’ultima tesi e non quella delle sostanze separate come le cause dell’ente in generale, più comunemente attribuita all’Aquinata in tema di metafisica⁴³⁰. Lo scarto tra Suárez e Tommaso diviene la più stretta vicinanza tra i due, se si assume non il proemio del *Commento alla metafisica*, ma la quaestio 33 della parte I della *Somma teologica* (citata in diversi luoghi da Suárez), lì dove cioè Tommaso preserva la conoscenza adeguata di Dio in quanto Trinità attraverso la ragione del principio e non della causa⁴³¹. Scrive Suárez:

«Neppure San Tommaso ha mai insegnato qualcosa di opposto, ma solo che questa scienza giunge a conoscere Dio sotto la ragione di principio»⁴³².

Fanno seguito poi i tre argomenti a sostegno della confutazione riguardo all’esclusione di Dio e delle intelligenze come parti dell’oggetto della metafisica. I tre argomenti sono così

⁴²⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁴³⁰ Esposito attribuisce il prologo del *Commento alla Metafisica* in nota al riferimento suareziano riguardo alla tesi di Tommaso, quando Tommaso effettivamente esprime in termini causali il rapporto tra le sostanze separate e l’ente in quanto ente. Come scrive Tommaso: «Ora, tale triplice analisi va assegnata non a delle scienze differenti tra loro, ma a un’unica scienza, dal momento che le sostanze separate a cui si è accennato sono le cause universali e prime dell’essere». Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis...*, Proemio, trad. it. di L. Perotto, EDS, Bologna 2004, p. 39. Il riferimento alla relazione di causalità mette in luce, da questo punto di vista, anche il dibattito tra gli interpreti sul fatto o no di intendere la metafisica di Tommaso come ontoteologia. Porro mette in evidenza: «Se c’è un testo di Tommaso che presta il fianco all’accusa heideggeriana secondo cui la metafisica occidentale si è essenzialmente costituita come ontoteologia (ammessi che si tratti di un’accusa, evidentemente) è proprio il prologo del *Commento alla Metafisica*: la metafisica nel modo in cui è qui presentata, è ontoteologia perché si occupa al tempo stesso di ciò che è universale e di ciò che è primo, stabilendo il nesso tra i due ambiti nel legame di causalità tra il secondo e il primo (con buona pace di chi minimizza questo nesso per cercare di sottrarre Tommaso all’anatema heideggeriano nei confronti dell’ontoteologia)». Cfr. P. PORRO, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*, cit., p. 393.

⁴³¹ Al netto delle considerazioni sul rapporto di causalità delle sostanze separate con l’ente in quanto ente, riteniamo infatti si debba far riferimento alla *Somma teologica* e non solo al proemio del *Commento alla metafisica* per comprendere la scelta suareziana di presentare quest’ultima tesi sotto la veste del principio e non più della causa. Non si esclude per una ricerca futura, lo studio approfondito del lemma “principio” e “causa” utilizzati da Tommaso nel *Commento alla metafisica* di Aristotele e nelle questioni dedicate alla Trinità della *Summa teologica*. Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologica*, I^a, q. 33, cit., p. 146.

⁴³² Cfr. F. SUÁREZ DM I.1.19, cit., p. 99.

formulati: a) le sostanze immateriali finite rientrano nell'ente diviso nelle dieci categorie, poiché sono collocabili secondo veri generi e vere differenze; b) l'oggetto di una scienza non deve trovarsi in una delle categorie per essere costituito come tale⁴³³; c) Dio non si trova fuori dall'oggetto della metafisica come sostenuto nel primo significato dell'ente diviso nelle dieci categorie per le ragioni sul principio appena presentate. Sempre riguardo a quest'ultimo punto, va sottolineato che Dio rientra attraverso quella stessa nozione di principio che, nel primo significato di ente della quinta opinione, lo avrebbe, invece, allontanato dalla metafisica, poiché Suárez intende riferirsi al principio a partire dalla definizione che, già in questi termini, sarà espressa in *Disputatio XII*, vale a dire alla maniera di ciò che esprime una comunione o una connessione con ciò di cui è principio e quindi non come un principio estrinseco. Definizione, come visto nel capitolo precedente, tratta dalla comunione del Padre con il Figlio e del Figlio con lo Spirito santo⁴³⁴. Collocato Dio all'interno della metafisica, Suárez può dunque scegliere quale tipologia di ente è quella più appropriata per la metafisica. Nelle battute finali della confutazione suareziana, le ragioni per suggerire una nuova (o perlomeno diversa) interpretazione delle *Disputazioni metafisiche* alla luce del dogma trinitario trovano una solida base. Sono queste ultime che scegliamo per la conclusione del presente lavoro. L'ente, da un lato, deve infatti comprendere le ragioni trascendentali e analoghe, come quelle di accidente, di forma e simili, e anche le differenze degli enti, e, dall'altro, deve comprendere le cose che rientrano in questi elementi principali (*capita revocantur*), facendo sì che Dio possa essere (finalmente) collocato come parte dell'oggetto della metafisica, per esempio essere ricondotto come sostanza nell'ente diviso nelle dieci categorie. Conclude Suárez:

«[...] se infatti si intende tale divisione come riferita solo alle cose che si collocano direttamente tra le categorie, allora ad esser diviso non sarà l'ente in quanto oggetto adeguato di questa scienza, poiché esso non comprende in sé solo gli enti collocati direttamente tra le categorie, ma anche altre ragioni trascendentali e analoghe – come quelle di accidente, di forma e simili –, nonché le differenze degli enti. Se invece sotto quella divisione si intendono comprese le cose che rientrano in questi principi, in questo

⁴³³ Questo secondo principio anticipa la confutazione suareziana della sesta opinione che attribuisce l'oggetto adeguato della metafisica alla sostanza in quanto tale. La ragione astratta di ente, infatti, trascende la ragione di sostanza, che piuttosto è inclusa nella ragione di ente, giacché nessuna sostanza racchiude sotto di sé la ragione di ente, ma è essa stessa contenuta sotto tale ragione. Ciò spiega dunque perché l'oggetto adeguato di una scienza non deve in prima istanza rispondere al problema di trovarsi in una delle dieci categorie se non si stabilisce all'interno di quale ragione l'oggetto in questione è conosciuto dall'intelletto. Cfr. F. SUÁREZ, DM I.1.21, cit., pp. 101–109.

⁴³⁴ «Se lo Spirito Santo non procedesse dal Figlio, il Figlio non potrebbe predicarsi come suo principio, anche se in qualche modo potrebbe essere pensato secondo una ragione di priorità, ovvero, al modo in cui l'atto dell'intelletto si dice anteriore all'atto della volontà. È dunque necessaria una connessione o consecuzione». Cfr. F. SUÁREZ, DM XII 1.11, p. 377.

caso anche Dio può essere ricondotto alla sostanza: e dunque l'ente o la sostanza, come oggetto di questa scienza, non escluderà Dio e le intelligenze»⁴³⁵.

L'orizzonte trascendentale che viene qui ad inaugurarsi permette dunque a Dio l'ingresso in metafisica, vale a dire permette alla ragione di principio di essere intesa in questo modo. I rapporti trinitari possono così divenire essi stessi l'orizzonte trascendentale, poiché conosciuti attraverso la nozione di principio e all'interno di tali rapporti non è da escludere che si possa *pensare* l'ente da un punto di vista metafisico. Per la scelta dell'oggetto della metafisica, ma anche per l'analisi futura di altri luoghi, come la dottrina dell'essenza reale, la Trinità rappresenta dunque un riferimento imprescindibile: non sarà forse proprio quest'ultima a fungere da *metodo* «per segnalare al lettore come i principi metafisici vadano riferiti e adattati alla conferma delle verità teologiche»⁴³⁶?

⁴³⁵ Cfr. F. SUÁREZ I.1.19–20, cit., pp. 99–100.

⁴³⁶ Cfr. F. SUÁREZ, *Al lettore*, cit., pp. 51–55.

BIBLIOGRAFIA

PRINCIPALI EDIZIONI DEGLI SCRITTI DI FRANCISCO SUÁREZ

–, *Metaphysicorum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, apud Ioannem et Andream Renaut fratres, Salmanticae 1597.

–, *De Legibus ac Deo Legislatore*, apud Didacum Gomez de Loureyro, Conimbricae 1612.

–, *Opera Omnia*, voll. 23, Typographia Balleoniana, Venetiis 1740–1750.

–, *Opera Omnia*, voll. 29, Editio nova a D. M. André, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1856–1877; rist. anast. voll. 25 e 26: *Disputationes metaphysicae*, voll. 1–2, G. Olms, Hildesheim 1965;

–, *De Deo, Uno et Trino*, in C. Berton (a cura di), *Opera omnia*, vol. 1, Vivès, Parigi 1856;

–, *De Incarnatione*, in C. Berton (a cura di), *Opera omnia*, vol. 17–18, Vivès, Parigi 1860;

–, *Commentaria una cum Quaestionibus in libros aristotelis De anima*, edizione critica a cura di S. Castellote, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1978.

PRINCIPALI TRADUZIONI DELLE *DISPUTATIONES METAPHYSICAE*

–, *Disputationes metaphysicae*, texto y traducción íntegra española por S. Rábade Romeo, S. Caballera Sánchez, y A. Puigcerver Zanón, Gredos, voll. 7, Madrid 1960–1966.

–, *Disputes métaphysiques I–III, Introduction, “Suárez et la renaissance de la métaphysique”*, trad., notes, bibliographie, par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin 1998.

–, *On Creation, Conservation, and Concurrence: Metaphysical Disputations 20, 21 and 22*, Notes and Introduction by Alfred J. Freddoso, St. Augustine’s Press, South Bend, Indiana 2002.

–, *A Commentary on Aristotle’s Metaphysics: A Most Ample Index to the Metaphysics of*

Aristotle (Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis), translated by J. P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 2004.

–, *Disputationes metaphysicae* (ed. Vivès), digitalizzazione integrale, a cura di S. Castellote Cubells/M. A. Renemann/ J. P. Doyle/J. P. Coujou, 2004, consultabile al sito:<http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html>

–, *Disputazioni metafisiche I–III*, trad. it. a cura di C. Esposito, Bompiani (collana «Testi a fronte»), Milano 2007².

–, *On the causes of being in general*, trad. en. di S. Penner, 2014, consultabile al sito: http://www.sydneypenner.ca/su/dm_12_1.pdf

VITA E OPERE

GARCÍA RIBEIRO VASCONCELOS A. DE, *Francisco Suárez (Doctor eximius). Oito de Maio de 1597 – Oito de Maio de 1897*. Coimbra, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1897.

DESCAMPS A. I. (S. J.), *Vida del venerable y excelente doctor el padre Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, Fontanella, Perpignan 1671–1672.

FICHTER H., *Man of Spain: A Biography of Francis Suárez*, Macmillan, New York 1940.

SALAS V. M./FASTIGGI R., *Francisco Suárez the Man and his Work*, in *A Companion to Francisco Suárez*, ed. V. M. Salas/R–L. Fastiggi, Brill, Leiden and Boston 2015, pp. 1–28.

SCORRAILLE R. (S. J.), *François Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documentes nouveaux*, vol. I. *L'étudiant-Le Maître*; vol. II. *Le docteur – Le Religieux*, Lethielleux, Paris 1912–1913; trad. spagnola, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Editor y Librero Pontificio, Barcellona 1917.

FONTI PRIMARIE DI ALTRI AUTORI

A) ANTICHE E MEDIEVALI

AGOSTINO D'IPPONA A., *Opere di Sant'Agostino*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *corpus christianorum* e con il *corpus ecclesiasticorum latinorum*, 45 voll. (prev.), Città Nuova Editrice, Roma 1965–.

–, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012/13.

ARISTOTELE, *De caelo*, trad. it, con testo greco a fronte, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2002.

–, *Generation of Animals*, trad., introd. e note di Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton 2009.

–, *Fisica*, trad., introd. e note di Roberto Radice, Bompiani (collana «Testi a fronte»), Milano 2011.

–, *Organon, Categorie – De Interpretazione – Analitici Primi – Analitici Secondi – Topici – Confutazioni sofistiche*, testo greco a fronte, cord. generale di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016.

–, *Metafisica*, trad., introd. e note di Enrico Berti, Laterza, Bari–Roma 2017.

AVICENNA (Ibn Sīnā), *Libro della Guarigione, Le Cose Divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2007.

AVERROÈ, *In Physica = Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Junctas, 1562; rist. an.: Minerva Frankfurt a.M. 1962 [= ed. Iuntina], vol. IV: *Aristotelis De Physico auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*.

BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, c. 1343);

–, *Contra Eutychem et Nestorum, III, The Perfect Library*.

DUNS SCOTUS I., *Opera omnia*, ed. Commissio scotista, 22 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana (1950–2015).

G. CAPREOLO, *Iohannis Capreoli Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis* (1484), ed. C. Paban-T. Pègues, Cattier, Tours 1900-1909, in 7 voll.; rist. an.: Minerva, Frankfurt a.M. 1966.

COLLEGIUM CONIMBRICENSIS, *Commentarii Colegii Conimbricensis S. J. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, A Mariz, Coimbra 1592.

HURTADO PEDRO DE MENDOZA, *Universa philosophia. Nova editio quinque anterioribus tertie fere parte auctior et locupletior*, nuova ed. Ludovici Prost haeredis Rouille, Lyon 1624.

ORIGENE, *Principes*, I, 2, 2, Sources Chrétiennes 252, Paris 1978.

TERTULLIANO, *Adversus Praxean*, 11, 4, ed. critica con traduzione e note italiane di Giuseppe Scarpat, Società Editrice Internazionale, 1985.

TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M. R. Cathala, O. P. Marietti–Taurini 1950 (1977³).

–, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, textus Leoninus diligenter recognitus, cura et studio P. Marc, coadiuv. C. Pera et P. Caramello, t. I: introductio; t. II-III: textus, Marietti, Taurini-Romae 1961–1967.

–, *De ente et essentia*, ed. Leonina, vol. 43, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 369–81; trad. it. con testo latino a fronte a cura di P. Porro: *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano 2002.

–, *Super Boetium De Trinitate*, ed. P.–M. J. Gils, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, edd. L.–J. Bataillon, C. A. Grassi, Commissio Leonina–Cerf, Roma–Paris 1992; trad. it., introd., note e apparati a cura di P. Porro: *Commenti a Boezio*, collana testi a fronte, Bompiani, Milano 2007.

–, *Summa Theologiae*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988.

–, *Commento alla Metafisica, Prologo*, trad., introd. e note di L. Perotto, Bologna 2004.

B) MODERNE E CONTEMPORANEE

DESCARTES R., *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2009.

PEDRO DA FONSECA, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, I (Roma, 1577), II (Roma, 1589); rist. dalla ed. di Colonia (I-III, 1615; IV, 1629), Georg Olms, Hildesheim 1964.

IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, Edizioni AdP, Roma 2007.

–, *Esercizi spirituali*, a cura di G. Piccolo, Garzanti, Milano 2016.

LEIBNIZ GOTTFRIED W., *Die philosophischen Schriften*, ed. Carl I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875, rist., Georg Olms, Hildesheim 1979.

LUTHER M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in Id., *Werke. Weimarer Ausgabe*, vol. 6: *Schriften, Predigten, Disputationen 1519/20*, H. Böhlau, Weimar 1888.

PERERA B., *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, libri quindecim*, Impensis Venturini Tramezini, Apud Franciscum Zanettum, & Bartholomaeum Tosium socios, Romae 1576.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

SENECA L. A., *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

SILVESTRI DA FERRARA, FRANCESCO (FERRARESE), *Commentarium in Summam Contra Gentiles S. Thomae Aquinatis*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. Leonina, voll. 13-15, Typis R. Garroni, Roma 1918-30.

VIO TOMMASO DE (GAETANO), *De nominum analogia*, negli *Scripta philosophica*, assieme al *De conceptu entis* (1509), ed. N. Zammit e H. Hering, Angelicum, Roma 1952.

WOLFF CH., *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (1729), in *Gesammelte Werke*, II, Bd. 3, hrsg. v. J. Ecole, Olms, Hildesheim 1962.

C) MANOSCRITTI

FR. GERALDO AB ASCENSIONE, *Tractatus in libros Physicorum Aristotelis*, General Library of University of Coimbra, Ms. n. 2321.

FR. EMMANUEL A CONCEPTIONE, *Tractatus de Causis*, General Library of University of Coimbra, Ms. n. 2321.

COBOS DE LOS CRISTÓBAL, *In libros metaphysicae Aristotelis expositio*, Ms. Salamant. Univ. 1410, Biblioteca Universidad de Salamanca, ff. 228–368.

ANTÓNIO FERNANDES S. J. (1588-1628), *Commentarij In octo Libros Aristotelis*, 1591, Biblioteca Nacional de Portugal – Lisboa, Ms. n. 1898, n. col. F.R. 1335, ff. 1–282.

PEDRO LUÍS S. J. (1539-1602), *Annotationes in libros Physicorum*, 1566, *Lib. II, c. 3. q. 1*, f. 73: *Quid sit causa*, Biblioteca Nacional de Portugal – Lisboa, Ms. n. 2535/1, n. col. F. 668.

–, *In Aristotelis Metaphysicam, II, q. 2: Utrum principia metaphysicae sint nobis naturaliter cognita*, f. 12v Biblioteca Nacional de Portugal – Lisboa, Ms. n. 2535/2, numero collocazione.

FR. ISIDORO DE MELO (?-1615), *Commentaria in omnem structura rerum physicarum Aristoteles stagiritaе: Annotationes in 2. libros Physicorum*, [probabilmente successivo al 1597, Biblioteca Nacional de Portugal – Lisboa, n. col. COD. 7673/9. f. 222.

JOÃO PINTO S. J. (1559-1613), *Commentarii In libros Aristotelis De Arte Dialectica* (1595), Praefacio/ Prooemii disputatio, f. 1; Commentarij in primus lib. Priorum: De principiis tam communibus quae propriis. Summa doctrinae, c. 8, f. 319. Biblioteca Nacional de Portugal –

Lisbona, Ms. n. 4017, n. col. F.R. 1281.

VICENTE A RESSURREIÇÃO , *Disputationes Metaphysicae ad modum ingeniose coordinatae P. sapientissimum ac pariter ad religiosissimum Patrem Vincentium a Ressurrectione*, Caerulae Congregationis alumnus Monasterio Villar, Anni Domini 1605, Biblioteca Pública di Évora, n. col. # CXVIII/1-2.

PEDRO LOPES SOARES S. J., *Commentarij in Metaphysicorum libros Aristotelis*, 1577, Biblioteca Nacional de Portugal – Lisbona, Ms. n 5157/1, n. col. COD 5157/1, ff.1–204.

IGNATIO DE TOLOSA, *Annotationes In Octos Libros Physicorum Aristotelis*, General Library of University of Coimbra, Ms 2318.

ANTÓNIO DE VASCONCELOS S. J. (1554-1622), *Annotationes In Aristotelis Metaphysicam, V, q. 1, Utrum haec propositio impossibile est idem simul esse non esse sit prius omnium*, f. 46 v. Biblioteca Nacional de Portugal – Lisbona, Ms. n. 2928/1.

P. GASPAR VAZ (1555-1596), *Circa secundum librum physicorum [circa tertium et reliquos libros quaestiones]*, Biblioteca Nacional de Portugal – Lisbona, Ms. n. 2009/8, n. col. F.R. 1099, ff. 322–366.

FRANCISCO DA VEIGA S. J., *Cursus philosophici. Pars 2a. Physica sive Physiologia, Tractatus 2.us/De causis in communi et particulari. Disputatio/ De causis in communi*, Biblioteca Nacional de Portugal – Lisbona, Ms. n. 2527, n. col. F.R. 1216, f. 160.

PRESENTAZIONI GENERALI DEL PENSIERO DI SUÁREZ

CARDOSO A., *Francisco Suárez (1548-1617), tradição e modernidade*, Edições Colibri, Lisboa 1999.

COURTINE J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Parigi 1990.

DOYLE J. P., *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, ed. Victor Salas, Leuven University Press, Leuven 2011.

FASTIGGI R./ SALAS V., *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden–Boston 2015.

GRACIA, JORGE J. E., *Francisco Suárez: The Man in History*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 259–266.

HILL B./LAGERLUND H., *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012.

LARRAINZAR C., *Una introducción a Francisco Suárez*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1977.

NOVÁK, L., *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, W. De Gruyter, Berlin 2014.

NOREÑA C., *Suárez and the Jesuits*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 267–286.

PEREIRA J., *Suárez between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee 2006.

PULIDO M. LÁZARO/ HUARTE ZORROZA M. IDOYA, *Memoria peninsular de un legado para el siglo XXI: Francisco Suárez (1617–2017)*, «Pensamiento» 74/1 (2018), pp. 299–318.

SALAS VICTOR M., *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, Leuven University Press, Detroit 2010.

SCHWARTZ D., *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

SHIELDS C./SCHWARTZ D., *Francisco Suárez*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Mon Jul 21, 2014.

DIZIONARI, INDICI E RISORSE BIBLIOGRAFICHE

–, *Catechismo della Chiesa cattolica*, consultabile al sito: http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p1s2c1p2_it.htm

–, *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey & Ané, Paris 1899–1950.

–, *Dizionario di abbreviature latine ed italiane usate nelle carte e codici specialmente del medioevo riprodotte con oltre 14000 segni incisi ... Lexicon abbreviaturarum*, ed. Cappelli A., U. Hoepli, Milano 1912.

–, *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.

–, *Diccionario Historico de la Compania de Jesus*, eds. O'Neill C./Dominguez J., Univ. Pontificia Comillas, Roma–Madrid 2001.

–, *Dictionnaire de philosophie*, J.-P. Zarader (dir.), Ellipses, Paris 2007.

–, *Dizionario storico dell'Inquisizione*, ed. A. Prosperi, Edizioni della Normale, Pisa 2010.

–, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, eds. H. Denzinger – P. Hünermann, editio XXXVI, Herder, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976.

–, *Encyclopedic dictionary of the Christian East*, ed. by Edward G. Farrugia, S.J., second edition, revised and expanded, Pontifical Oriental Institute, Roma 2015.

–, *Les oeuvres philosophiques. Dictionnaire*, voll. I–II, J.-F. Mattéi (dir.), PUF, Paris 1992.

–, *New Catholic Encyclopedia. Supplement 2012 – 2013. Ethics and Philosophy*, vol. 1, A – D, eds. Robert L. Fastiggi, Joseph W. Koterski, Trevor Lipscombe, Victor Salas, Brendan Sweetman, Gale, USA 2012.

–, *Biographical Dictionary of Christian Theologians*, eds. P. W. Carey/J. T. Lienhard, Greenwood Press, Westport, Connecticut/London 2000.

–, *Archivum Romanum Societatis Iesu*, consultabile al sito: <http://www.sjweb.info/arsi/index.cfm?LangTop=4&Publang=4>

–, *Bibliography of works on Francisco Suárez, 1850-present*, ed. Jacob Schmutz/ Sydney Penner, consultabile al sito: <http://sydneypenner.ca/bib.shtml>

–, *Conimbricenses.org - An online Encyclopedia of Portuguese Aristotelianism*, dir. Mário Santiago de Carvalho, consultabile al sito: <http://www.conimbricenses.org>

–, *Jesuitica*, Faculty of Theology and Religious Studies at the University of Leuven, Belgium, consultabile al sito: <https://www.jesuitica.be/homepage/>

–, *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, vol. 25, in *Opera Omnia*, Editio nova a D. M. André, Apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1856, I– LXXIII.

–, *La Sacra Bibbia*, edizione CEI, consultabile al sito: http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM

–, *Scholasticon*, par J. Schumtz, consultabile al sito: http://scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr/index_fr.php

–, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

–, *Vocabulaire européen des philosophies – Dictionnaire des intraduisibles*, a cura di Barbara Cassin, Seuil, Parigi 2004

ALMEIDA E SOUSA A. LOPES DE, *Catálogo de Manuscritos (Códices 2.205 a 2.309), Apostilas de Filosofia, I–Logica*, Publicações da Biblioteca Geral da Universidade, Coimbra 1942.

–, *Catálogo de Manuscritos (Códices 1834 a 1930), Apostilas de Teologia*, Publicações da

Biblioteca Geral da Universidade, Coimbra 1955.

–, *Catálogo de Manuscritos (Códices 2.310 a 2.376)*, Apostilas de Filosofia, II-Física, Publicações da Biblioteca Geral da Universidade, Coimbra 1963.

BRANDÃO M., *A Livraria do P.e Francisco Suárez*, Separata de Bilios, Coimbra 1927.

CASTRO JOÃO BAPTISTA DE, *Mappa de Portugal antigo e moderno*, voll. 1–3, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa 1762-1763. Digitalizzato: <http://purl.pt/436>

CASTRO P. JOÃO BAPTISTA DE, *Catalogo dos Professores de Philosophia no Collegio da Companhia de Jesus de Coimbra desde o ano de 1555 e no de Évora*, Boletim Bibliografico da Biblioteca da Universidade de Coimbra, vol. 7/n. 12, Coimbra 1927, pp. 439–448.

COSTA P. M. GONÇALVES DA, *Inéditos de Filosofia da Biblioteca de Évora*, Inst. para a Alta Cultura, Lisboa 1951.

COUJOU J. P., *Bibliografía suareciana*, Cuadernos de Pensamiento Español, Pamplona 2010.

ESPOSITO C., *Le «Disputationes Metaphysicae» nella critica contemporanea*, in *Appendice a Disputazioni metafisiche I-III*, ed. C. Esposito, Bompiani (collana «Testi a fronte»), Milano 2007², pp 745–853.

GOCCLENIUS R., *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, rist. anast. G. Olms, Hildesheim 1980.

MICRAELIUS J., *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum*, impensis Jeremiae Mamphrasii, typis Casparis Freyschmidii, Jenae 1653.

RODRIGUES M. AUGUSTO, *Memoria Professorum Universitatis Conimbricensis 1290–1772*, vol. I, Arquivo da Universidade de Coimbra, Coimbra 2003.

PEREIRA JOÃO GOMES, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Câmara

Municipal, Évora 1959 (Biblioteca Nacional de Portugal–Lisboa: Cota: S.C. 19800 V).

SOLÁ P., *Suárez y las ediciones de sus obras: monografía bibliográfica con ocasión del IV centenario de su nacimiento, 1548-1948*, Editorial Atlántida, Barcelona 1949.

STEGMÜLLER F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1956.

CONTRIBUTI SU SPECIFICI TEMI

ABRAHAMOV B., *Al-Ghazālī's Theory of Causality*, «Studia Islamica», 67 (1988), pp. 75–98.

AERTSEN J., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (Ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill, Leiden 2012.

AGOSTINI I., *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Editori Riuniti, Roma 2008.

–, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVIIe siècle*, Brepols («The Age of Descartes»), Turnhout 2016.

ÅKERLUND E., *Nisi temere agat. Francisco Suárez on Final Causes and Final Causation*, Filosofiska institutionen, Uppsala 2011.

ALBERIGO G./DOSSETTI G. L./ JOANNOU P.P./LEONARDI C./ PRODI P./ JEDIN H. (ed.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2013, pp. 523–528.

ALEJANDRO JOSÉ M., *Francisco Suárez, filósofo*, «Cristianidad», 107/5 (1948), pp. 371–373.

ALLINEY G., *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012.

BALDINI U., *Saggi sulla cultura della compagnia di Gesù*, Cleup, Padova 2000.

BERTI E. (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019.

BERTOLACCI A., *The Doctrine of Material and Formal Causality in the Ilāhiyyāt of Avicenna's Kitāb al-Šifā'*, «Quaestio» 2, 2002, pp. 125–154.

–, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitāb al-Šifā'": A Milestone of Western Metaphysical Thought*, (Islamic philosophy, theology, and science, 63), Brill, Leiden–Boston 2006.

–, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*, «Medioevo», 32 (2007), pp. 61–97.

–, *Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate*, in *Renaissance Averroism and its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. Anna Akasoy/Guido Giglioni, Springer, Dordrecht 2013, pp. 37–54.

BLUM P. R., *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Brill, Leiden–Boston 2012.

BOULNOIS O., *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

BRAGA, T. *História da Universidade de Coimbra*, 4 v., Academia real das sciencias, Lisbona 1892–1902.

BRANDÃO, M., *O Colégio das Artes*, 2v., Universidade de Coimbra, Coimbra 1924–1933

CARRAUD V., *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

CARVALHO M. S., *Medieval Influences in the Coimbra Commentaries*, «Patrística et Mediaevalia», XX (1999), pp. 19–37.

–, *A Síntese Frágil—Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Edições Colibri, Lisboa 2002.

–, *Tra Fonseca e Suarez: una metafisica incompiuta a Coimbra*, «Quaestio», 9 (2009), pp. 41–59.

–, *Il destino della metafisica nella modernizzazione dell'università portoghese all'epoca di Luís António Verney (1713-1792)*, in *Innovazione filosofica e Università fra Cinquecento e primo Novecento. Philosophical Innovation and the University from the 16th Century to the Early 20th*, G. Piaia e M. Forlivesi (a cura di), CLEUP, Padova 2011, pp. 227–243.

–, *Ensinar Filosofia na Coimbra do Século XVI: o caso dos 'Commentarii Collegii Conimbricensis S.I.' (1592-1606)*, «Noctua. International on-line Journal on the History of Philosophy», 1/2 (2015), pp. 182–203.

CASALINI C., *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Anicia, Roma 2012.

CASTRO E. DE, *O Pe. Francisco Suárez em Coimbra. Notas sobre alguns dos seus contemporâneos e amigos*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1917.

COLACICCO G., «*Omnis causa est principium*». *Un breve confronto tra la dottrina delle cause e la dottrina dei principi nelle Disputationes Metaphysicae di Francisco Suárez*, «Revista filosófica de Coimbra», 23 (2014), pp. 263–292.

–, *Truth of faith in transcendental perspective: Francisco Suárez and the Apostolici regiminis (1513)*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 64/1 (2017), pp. 97–109.

–, *Il Libro Δ della Metafisica. Francisco Suárez e il confronto con Aristotele*, «I quaderni di Heliopolis», 1, 2019, pp. 43–61.

CROSS R., *Where Angels Fear to Tread: Duns Scotus and Radical Orthodoxy*, «Antonianum», 76 (2001), pp. 1-36.

D'ANCONA C., *Determinazione e indeterminazione nel sovrasensibile secondo Plotino*, «Rivista di Storia della Filosofia» (1984-), vol. 45, 3 (1990), pp. 437–474.

DARGE R., *Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Leiden–Boston 2003.

DEL VECCHIO G., *Il Suarez a Roma*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 26 (1949), pp. 300-301.

DI VONA P., *Studi sulla scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

DOUCET D., *Augustin, «Confessions» 4, 16, 28–29, «Soliloques» 2, 20, 34–36, et les «Commentaires des Catégories»*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XCIII (2001), pp. 372–392.

DOYLE J. P., *Suárez on the Analogy of Being*, «The Modern Schoolman», 46 (1968–69), pp. 219–349, 323–341.

ELORDUY E., «*In Metaphysicam*». Por Cristóbal de los Cobos, S. J. Salamanca, 1582–1583 (Ms. inédito), in *Actas Del IV Centenario Del Nacimiento De Francisco Suárez 1548–1948*, Dirección General de Propaganda, Burgos 1949, pp. 373–413.

–, *Cartas y Mss De Suarez. Introduccion.–Ciclos del pensamiento suareciano*, «Miscelanea Comillas», XXXVIII, Universidad Pontificia Comillas, Santander 1962.

ESPOSITO C., *Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia*, «Quaestio», 1 (2001), pp. 407–430.

–, *Existence, relation, efficience. Le nœud Suarez entre métaphysique et théologie*, «Quaestio», 3 (2003), pp. 113–134.

–, *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, «Archivio di filosofia», LXXVIII/1 (2010), pp. 297–314.

–, *'Al di sopra', 'Attraverso', 'Al di là', Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafisica*, «Giornale di Metafisica», XXXII (2010), pp. 553–586.

–, *Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà*, «Anuario Filosófico», 47/1 (2014), pp. 119–148.

–, *Suárez and Baroque Matrix of Modern Thought*, in *A Companion to Francisco Suárez*, ed. R. Fastiggi/V. Salas, Brill, Leiden and Boston 2015.

–, *Da Suárez a Descartes. Il principio dell'unità del vero nella costituzione della metafisica moderna*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 64/2 (2017), pp. 323–343.

–, *Suárez, filósofo barroco*, «Cauriensia», vol. XII (2017), pp. 25-42.

ESPOSITO C./P. PORRO (ed.), *La causalità*, «Quaestio», 2 (2002), pp. 1–699.

ESPOSITO C./LAMANNA M., *Dalla metafisica all'ontologia: storia di una trasformazione editoriale (secoli XVI-XVII)*, «Quaestio», 11 (2011), pp. 255–288.

ESPOSITO C./GATTO A., *Da Suárez a Descartes. Il principio dell'unità del vero nella costituzione della metafisica moderna*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 64/2 (2017), pp. 323–343.

FASTIGGI R., *Francisco Suárez as Dogmatic Theologian*, in *A Companion to Francisco Suárez*, ed. V. Salas/R. Fastiggi, Brill, Leiden–Boston 2015, pp. 148–163.

FORLIVESI M., *La distinction entre concept formel et concept objectif. Suárez, Pasqualigo, Mastri*, «Les études philosophiques», 1 (2002), pp. 3-30.

–, *Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 559–586.

–, *Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics Between the Later Middle Ages and the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents*, «Medioevo» 34 (2009), pp. 9–59.

–, *Francisco Suárez and the ‘rationes studiorum’ of the Society of Jesus*, in *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, ed. M. Sgarbi, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 77–90.

–, *In Search of the Roots of Suárez’s Conception of Metaphysics: Aquinas, Bonino, Hervaeus Natalis, Orbellis, Trombetta*, in *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, ed. L. Novák, W. De Gruyter, Berlin 2014, pp. 13–37.

–, *Il problema storiografico della nozione di “filosofia scolastica” e la genesi della nozione di “seconda scolastica”*, «Trans/Form/Ação», 37 (2014), pp. 169–208.

FORLIVESI M./ LAMANNA M. (ed.), *Benet Perera (Pererius, 1535-1610). A Renaissance Jesuit at the Crossroads of Modernity*, «Quaestio», 14 (2014), pp. IX–369.

FINK J. L., *Suárez on Aristotelian Causality*, in *Suárez on Aristotelian Causality*, ed. J. L. Fink, Brill, Leiden–Boston 2015.

GIACON C., *Suárez*, La Scuola, Brescia 1945.

–, *La Scolastica della Controriforma e il pensiero laico di Spinoza*, la Civiltà Cattolica II, Roma 1969.

–, *La seconda Scolastica*, 3 voll. ripubblicati da Aragno, Torino 2004.

GILBERT P., *Francisco Suárez: una metafisica per la modernità*, in *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, ed. Ottavio De Bertolis/Franco Todescan, Cedam, Padova 2014, pp. 9–39.

–, *La preparazione della Ratio studiorum e l’insegnamento di filosofia di Benet Perera*, «Quaestio», 14 (2014), pp. 3–30.

GILSON É., *Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente*, in *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Sansoni, Firenze 1961.

–, *Notes pour l’histoire de la cause efficiente*, «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 29 (1962), pp. 7–31.

–, *L’être et l’essence*, Vrin, Paris 1981² (trad. it. parziale di L. Frattini/M. Roncoroni: *L’essere*

e l'essenza, Massimo editore, Milano 1988).

–, *Costanti filosofiche dell'essere*, trad. it. di R. Diodato, Massimo editore, Milano 1993.

GONZÁLES A. P., *Francisco Suárez, lector de Metafísica Γ y Λ. Posibilidad y límite de la aplicación de la tesis onto-teológica a las Disputaciones Metafísicas*, Editorial Celarayn S. L., León 2010.

GONZÁLEZ F. MARÍA AGUILERA, *El concepto de teología en el Padre Francisco Suárez*, Universidad Iberoamericana, Mexico City 2000.

GRIFFEL F., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 146–173.

HANKINSON R. JIM, *Causation and Explanation in Aristotle*, «Quaestio», 2 (2002), pp. 33–56.

HATTAB H., *The Origins of a Modern View of Causation: Descartes and his Predecessors on Efficient Causes*, PhD diss., University of Pennsylvania 1998.

HINZ M., RIGHI R./ZARDIN D. ed., *I gesuiti e la Ratio studiorum*, Bulzoni, Roma 2004.

HONNEFELDER L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez- Wolff- Kant-Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990.

ITURRIOZ J., S. J., *Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (De essentia, existentia et subsistentia)*, «Estudios Eclesiásticos», 18 (1944), pp. 330–359.

–, *Fuentes de la metafísica de Suárez*, «Pensamiento», 4 (1948), pp. 31–89.

–, *Suárez en los documentos pontificios*, «Cristiandad», 5 (1948), pp. 379–381.

–, *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. I.*, Imprenta de Aldecoa, Madrid, 1949.

JOLIVET J., *Les répartitions des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement*, in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, J. Jolivet/Z. Kaluza/A. de Libera ed., Vrin, Parigi 1991.

KAISER P., *Die gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, Hueber, Munich 1968, pp. 94–156.

LAGERLUND H., *The Unity of efficient and Final Causality: The Mind/Body Problem Reconsidered*, «British Journal for the History of Philosophy», 19/4 (2011), pp. 587–603.

LAMANNA M., *Una nota bibliografica*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 557–570.

–, «*De eo enim Metaphysicus agit logice*». *Un confronto tra Pererius e Goclenius*, *Medioevo* 34 (2009), pp. 315–360.

–, *Ontology between Goclenius and Suárez*, in *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, ed. L. Novák, W. De Gruyter, Berlin 2014, pp. 135–151.

–, *Dalla dipendenza all'indipendenza creaturale. Cenni sul dibattito scolastico su infinità di Dio e causalità formale*, in *Causalidad, naturaleza y libertad. De Duns Escoto a la escolástica barroca*, ed. C. Gonzales-Ayesta/M. Lecón, EUNSA, Pamplona 2014, pp. 103–110.

–, *Francisco Suárez e la Schulmetaphysik*, in *Storia della metafisica*, E. Berti (a cura di), Carocci, Roma 2019, pp. 177–200.

–, *Mathematics, Abstraction, Ontology: Benet Perera and the Impossibility of a Neutral Science of Reality*, «Quaestio», 14 (2014), pp. 69–89.

–, *Universale in causando/universale in praedicando. Une distinction (oubliée) de longue durée*, in *La longue durée. Pour Jean- François Courtine*, ed. Ph. Büttgen/J.-B. Rauzy, Vrin, Parigi 2016, pp. 93–113.

LOHR C. H., *Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics*, in «Paradosis. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion», In Memory of E. A. Quain, ed. G. Fletcher and M.B. Schuete, Fordham University Press, New York 1976.

–, *Latin Aristotle Commentaries II: Renaissance Authors 2*, Leo S. Olschki, Firenze 1988.

–, *Metaphysics*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles B. Smith/Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 535–638.

MANSI J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Parisiis: Expensis Huberti Welter Bibliopolae, Parigi 1902.

MARION J.–L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), Puf, Parigi 2009³.

MARTINS A. M., *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisbona 1994.

–, *The Conimbricenses: Introductory Note to the Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval: Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*, ed. Maria Cândida da Costa Reis Monteiro Pacheco/José Francisco Meirinhos, Brepols, Turnhout 2006, pp. 101–117.

–, *A causalidade em Pedro da Fonseca*, «Veritas» 54/3 (2009), pp. 112–127.

MACINTYRE A., *Too Many Thomisms?*, in *Three Rival Versions of Moral Enquiry Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, ed. Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, pp. 58–81.

MAHIEU L., *Francisco Suárez. La philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Desclée-Picard, Parigi 1921.

MIGNUCCI M., *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni editore, Firenze 1965.

MORABITO G., *L'essere e la causalità in Suárez ed in Tommaso*, «Rivista di Filosofia

Neoscolastica» 31 (1939), pp. 18–45.

NATALI C., *Problemi della nozione di causa in Aristotele, con particolare attenzione alla causalità finale*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 57–76.

–, *Aristotele*, Carocci, Roma 2014.

OLIVO G., *L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité*, in *Descartes et le Moyen Âge*, J. Biard/R. Rashed ed., Vrin, Parigi 1997.

PROSPERI A., *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2016.

PO-CHIA HSIA R., *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Il mulino, Bologna 2009.

PORRO P., *Cenni sulle principali trasformazioni del concetto di causa*, in *Esercizi Filosofici*, ed. Raoul Kirchmayr/Gilda Manganaro/Pier Aldo Rovatti/Marina Sbisà, Università degli studi di Trieste – Dipartimento di filosofia, Trieste 2002.

–, *Tommaso d'Aquino, Avicenna e la struttura della metafisica*, in *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, ed. S. L. Brock, Armando, Roma 2004, pp. 65-87.

–, *Metaphysica – Sapienza – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del Convegno della S.I.S.P.M, Bari 9-12 giugno 2004, nel volume monografico di *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, n. 5, Brepols, Turnhout/Pagina, Bari 2005.

–, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.

PORRO P./J. SCHMUTZ, *La causalité et son histoire. Une bibliographie*, pp. 669–698.

PULIDO MANUEL L., ZORROZA HUARTE M. IDOYA, *Memoria peninsular de un legado para el siglo XXI: Francisco Suárez (1617-2017)*, cit., pp. 299–318.

RIVA F., *Analogia e univocità in Tommaso de Vio "Gaetano"*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

SALAS VICTOR M., *Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being*, in *Companion to Francisco Suárez*, ed. Victor M. Salas–Robert Fastiggi, Brill, Leiden 2015, pp. 336–362.

–, *The theological orientation of Francisco Suárez’s metaphysics*, «Pensamiento», 74/1 (2018), pp. 7–30.

SEPÚLVEDA I. DEL RÍO/ SENENT J. A. DE FRUTOS, *¿Francisco Suárez (1548–1617): un mero antecedente de la modernidad o una variante posible?*, «Pensamiento», 74 (2018), p. 3–5.

SCHMID S., *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, De Gruyter, Berlino 2011.

SCHNEPF R./RENTZ U. (eds.), *Spinoza and late Scholasticism*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

SIEWERTH G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1959), ora nei «Gesammelte Werke», Bd. 4, Hrsg. W. Behler und A. von Stockhausen, Patmos, Düsseldorf 1987.

SCHMALTZ TAD. M., *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford 2008.

SÖCHTING J., *Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez*, Master’s Thesis, Faculty of Theology, Catholic University of Chile 2007.

VANSTEENBERGHE E., *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L’action - la pensée*, Frankfurt am Main 1963.

VILLOSLADA R. G., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1954.

WILLIAMS T., *The Doctrine of Univocity is True and Salutary*, «Modern Theology», 21/4 (2005), pp. 575-585.

WISNOVSKY R., *Final and efficient causality in Avicenna's cosmology and theology*, «Quaestio», 2 (2002), pp. 97–124.

ZANARDI M., *La «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541–1616)*, «Annali di storia dell'educazione», 5 (1998), pp. 135–164.

STUDI SUI DIBATTI TRINITARI E L'ONTOLOGIA TRINITARIA

ANTOGNAZZA M. R., *Trinità e Incarnazione. Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

CIPRIANI N., *La teologia di Sant'Agostino, Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015.

CODA P., *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.

–, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

–, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

–, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», IV/2 (2012), pp. 160–170.

CODA P., CICHESE G., ZÀK L., *Dio e il Suo Avvento (luoghi momenti figure)*, Città nuova, Roma 2003.

COURTH F., *Il mistero del Dio Trinità*, Jaca Book, Milano 1993.

CURI M. B., *Pensare dall'unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2017.

R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di Teologia*, Città Nuova, Roma 2010.

FORTE B., *Trinità come storia: saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985.

–, *Trinità per atei*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

FRIEDMAN R., *The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Brill, Leiden and Boston 2012.

GIRARDI V. A., *Metafisica e relazione in Francisco Suárez e l'orizzonte dell'ontologia trinitaria*, «Sophia», IX/2 (2017), pp. 181–203.

HEMMERLE K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Freiburg 1976².

LADARIA LUIS F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

–, *La Trinità mistero di comunione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002⁷.

MARSCHLER T., *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Aschendorff, Münster 2007.

MATEO ROGELIO G., *Dios trinidad en la experiencia de Ignacio de Loyola*, «Archivo Teológico Granadino», 75 (2013), pp. 241–260.

MORESCHINI C. (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feerie, Firenze 2015.

MOWRY C. LA CUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Biblioteca di teologia contemporanea, Queriniana, Brescia 1997.

PILI E., *L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?*, «Sophia» IX/1 (2017), pp. 47–57.

RAHNER K., *La Trinità*, Biblioteca di teologia contemporanea, Queriniana, Brescia 1988.

SCHIAVONE P., *La Santissima Trinità negli Esercizi spirituali di S. Ignazio*, Roma, AdP, 2000.

VENTIMIGLIA G., *I trascendentali tommasiani ens, unum, multiplicitas nel cosiddetto “tomismo analitico”*, in *Atti del Convegno «I trascendentali e il trascendentale. Percorsi teoretici e storici»*, organizzato dall'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Cattedra Marco Arosio, Roma, 15–16 marzo 2012, Edizioni ARP – IF Press, Roma 2014;

–, *La questione della predicabilità del numero in Dio secondo san Tommaso d'Aquino*, «Rivista Teologica di Lugano», 5 (2000), 1, pp. 47–67;

–, *Die Transzendente Vielheit des Thomas von Aquin in ihrem theologischen Kontext*, «Rivista teologica di Lugano», 17 (2012), 1, pp. 103–118;

WOLFSON H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Paideia, Brescia 1978.