

MARCO FORLIVESI

C'È UNA FILOSOFIA NELL'OPERA DI FRANCISCO SUÁREZ?
IL CASO DELLA DOTTRINA SUL 'VERBUM MENTIS'
TRA 'AUCTORITATES' E ARGOMENTI DI RAGIONE*

...quid sit sentiendum de verbo mentis,...
est res valde controversa apud theologos

Francisco Suárez¹

1. *La questione del rapporto tra la dottrina filosofica sul verbum mentis
e la teologia soprannaturale*

La dottrina di Francisco Suárez sul *verbum mentis* è già stata oggetto di numerosi studi. Tra la fine del XIX e la metà del XX secolo – e in alcuni contesti anche oltre – essa è stata oggetto anche di accesi dibattiti. Di tale dottrina e di tali dibattiti dirò, brevemente, più avanti. Ora intendo illustrare al lettore il fine di questo saggio. Non mi propongo, qui, di analizzare il complesso della discussione suareziana circa la natura del *verbum*, né voglio misurare la sua distanza o prossimità dalla posizione di questo o quell'autore medievale. Mi propongo piuttosto di sondare la rilevanza di argomenti teologico-soprannaturali e di argomenti autorità nell'elaborazione del pensiero suareziano su un tema circoscritto ma rappresentativo: quello, per l'appunto, della natura del *verbum mentis*.

Il caso del tema della natura del *verbum mentis* mi sembra particolarmente adatto a compiere il genere di esplorazione ora menzionato.² Com'è noto, l'origine remota dell'interesse degli autori tardo-antichi e medievali per la questione del *verbum mentis* risiede nelle prime righe del prologo del *Vangelo* di Giovanni: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν». Testo che la traduzione *Itala* della *Bibbia* traduce con «In principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum. hoc erat in principio apud deum. omnia per ipso facta sunt et sine ipso factum est nihil. quod factum est»³ e Girolamo con «In principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum. hoc erat in principio apud deum. omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est».

Questo testo crea un nesso tra la persona divina del Figlio e le nozioni di parola e discorso, e dunque anche con la parola e il discorso umani; nondimeno, esso non dà indicazioni sul modo in cui tale nesso dev'essere inteso. È opera di Agostino d'Ippona – almeno in ambito latino – l'aver introdotto una precisa chiave interpretativa di tale nesso. Il Figlio è Verbo nella misura in cui il rapporto tra Padre e Figlio nella Trinità è in qualche misura simile al rapporto tra la mente (o la memoria, o la scienza) umana e la parola mentale (*verbum cordis*; *verbum mentis*) umana. Specificamente, la generazione del Figlio da parte del Padre nella Trinità è in qualche misura simile alla generazione

* Questo studio è stato realizzato grazie a un finanziamento dello Onderzoeksraad della KULeuven (progetto OT/06/06: *Concepts, Concept Formation, and the Varieties of Cognitive Theory in the Later Middle Ages, 1250-1350*). Per questo, e anche per altro, desidero ringraziare il prof. Russell L. Friedman e il prof. Carlos Steel.

¹ FRANCISCUS SUAREZ, *De anima*, disp. 5, q. 5, n. 17 [lib. 3, cap. 5, n. 11].

² Sull'intera questione, in attesa del volume di R. L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions in the Medieval University. The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Brill, Leiden, in corso di pubblicazione, rinvio a ID., *Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325*, «Studia Theologica», LIII, 1999, pp. 13-25, e ai numerosi altri saggi già pubblicati da questo studioso su questi temi.

³ Si noti, tuttavia, che non è ancora disponibile un'edizione critica di questo testo. Ciò che è possibile consultare sono solamente le differenti lezioni dei testimoni manoscritti del testo.

del verbo mentale umano da parte della mente – o della memoria, o della scienza – umana. Si veda, ad esempio, il seguente passo del quindicesimo libro del *De Trinitate* dell'Ipponate.

Quisquis igitur potest intellegere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur (hoc est enim quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium quarum nostra latina est), quisquis, inquam, hoc intellegere potest iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam verbi illius similitudinem de quo dictum est: in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. Necesse est enim cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius, sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam aliquod signum quo significetur assumitur. Et plerumque sonus, aliquando etiam nutus, ille auribus, ille oculis exhibetur ut per signa corporalia etiam corporis sensibus verbum quod mente gerimus innotescat.⁴

Questo e altri testi segnano la nascita dell'uso della psicologia filosofica in sede di teologia trinitaria e, più radicalmente, di una concezione della Trinità modellata su un paradigma di psicologia filosofica.⁵ Ciò non implica che tutti gli autori latini medievali seguano il suggerimento di Agostino, né che lo sviluppino in un'unica direzione. Tralasciando gli scrittori di epoca tardo-antica e alto-medievale, su cui non ho competenza, osservo che Pietro Abelardo e Gioacchino da Fiore danno ragione del fatto che il Figlio è detto 'Verbo' ricorrendo a un procedimento argomentativo in qualche misura differente da quello agostiniano e orientato a una maggiore aderenza al testo del prologo del *Vangelo* di Giovanni. Per essi il Verbo è tale perché espressione della sapienza del Padre e tramite nella produzione di tutto ciò che è creato.⁶ Di converso, Pietro Lombardo segue lo schema agostiniano generale, focalizzando il terzo capitolo della *distinctio* terza del primo libro delle sue *Sententiae* sulla relazione 'mens - notitia - amor'.⁷

Attraverso le *Sententiae*, lo schema agostiniano diviene uno dei pilastri della teologia trinitaria sviluppata in ambito universitario dal tardo medioevo in poi. Giovanni Duns Scoto dedica ancora una *quaestio* della sua *Ordinatio* al tema *utrum in mente sit distincte imago Trinitatis*. In essa egli

⁴ AUGUSTINUS, *De Trin.*, lib. 15, x 19. Cfr. anche ivi, xv 25. I passi rilevanti sono tuttavia numerosi: si notino, ad esempio, anche ivi, lib. 9, II 2; v 8; XII 17-18, in cui l'analisi delle relazioni tra il soggetto preso come conoscente e amante, il soggetto stesso preso come conosciuto e amato, la generazione del contenuto conoscitivo e l'amore per tale contenuto conoscitivo, funge da traccia nella delucidazione dei rapporti tra tutte e tre le persone della Trinità. Agostino giunge a utilizzare lo strumento concettuale che egli ha elaborato addirittura in sede omiletica. Si veda, ad esempio, l'incipit del sermone 293C, relativo alla festività di s. Giovanni Battista: «Per ecclesiam Christi longe late que diffusam natalis hodie Iohannis Baptistae, amici sponsi et praecursoris domini, celebratur: debeo huic sollemnitati sermonem, debetis et vos intentionem, debemus omnes devotionem. In natis enim mulierum nemo exurrexit maior Iohanne Baptista: solus ei praelatus est, per quem creatus est. Mira quippe res facta est, ut eum nascendo praecederet, sine cuius ope omnino nasci non posset. Merito iste vox, ille verbum: nam iste dixit, ego vox clamantis in eremo; de illo autem dictum est, in principio erat verbum. Simile quiddam in longe diversis nostris sermonibus agitur: verbum in mente praenascitur, quo vox loquentis fiat; vox ore promitur, qua verbum audientibus innotescat. Ita Christus mansit in Patre, per quem Iohannes sicut omnia crearetur; Iohannes processit ex matre, per quem Christus ab omnibus nosceretur. Ille in principio verbum ante mundum; iste in ultimo vox ante verbum».

⁵ Va precisato che la triade 'mente/memoria - verbo - volizione' non è l'unica similitudine che Agostino rinviene tra Trinità e anima umana; un'altra di notevole fortuna è costituita dalla triade 'memoria - intelligenza - volontà', o 'ricordare - *intelligere* - amare'. Cfr. AUGUSTINUS, *De Trin.*, lib. 14, VIII 11. Su questi temi si veda, ad esempio, il classico lavoro di M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, (Münsterische Beiträge zur Theologie, 11), Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i.W. 1927.

⁶ Cfr. PETRUS ABAELARDUS, *Theologia «Summi boni»*, lib. 1, cap. 4: *Quare sapientia vocetur verbum*, nn. 14-16, in ID., *Opera theologica*, III: *Theologia «Summi boni» - Theologia scholarium*, a cura di E. M. BUYTAERT - C. J. MEWS, (C.C.C.M., 13), Brepols, Turholt 1987, pp. 91-92; IOACHIM FLORENSIS, *Tractatus super quatuor Evangelia*, tract. 1, <cap. 5>, <De nativitate Iesu secundum Iohannem>, in ID., *Opera omnia*, V: *Tractatus super quatuor Evangelia*, a cura di FR. SANTI, (Fonti per la storia dell'Italia medievale, Antiquitates, 17), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2002, pp. 66-69.

⁷ PETRUS LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, dist. 3, cap. 3, (Spigilegium Bonaventurianum, 4), Editiones Collegii s. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, pp. 75-76.

fonde lo schema ‘*memoria - intelligentia - voluntas*’ con lo schema che fa leva sulla *notitia*, da lui intesa come «aliquid animae et obiectum sibi praesens in ratione intelligibilis»:

imago consistit in actibus primis et secundis simul, et hoc intelligo sic. Anima habet in se aliquam perfectionem secundum quam est actus primus respectu notitiae genitae, et habet in se perfectionem aliquam secundum quam formaliter recipit notitiam genitam, et habet in se aliquam perfectionem secundum quam formaliter recipit volitionem. Istaes tres perfectiones dicuntur ‘memoria’, ‘intelligentia’ et ‘voluntas’, – vel ‘anima’ in quantum habet ipsas. Anima ergo in quantum habens actum primum totalem respectu intellectionis – aliquid scilicet animae et obiectum sibi praesens in ratione ‘intelligibilis’ – dicitur ‘memoria’, et hoc ‘memoria perfecta’, includendo tam intellectum quam illud quo obiectum est sibi praesens; ipsa eadem anima in quantum recipit notitiam genitam, dicitur ‘intelligentia’, – et ‘intelligentia perfecta’, ut est sub illa notitia genita; voluntas etiam dicitur ‘perfecta’, in quantum est sub illo actu volendi perfecto. Accipiendo ergo ista tria ex parte animae ut sunt sub tribus actibus suis, in istis – inquam – tribus terminis est consubstantialitas, ratione istarum trium realitatum quae sunt ex parte animae; sed est distinctio et origo, ratione illarum actualitatum receptorum in anima secundum istas realitates in anima.⁸

Vi sono autori che non solo fanno uso dello schema agostiniano, ma indicano esplicitamente nell’Ipponate la fonte di tale chiave interpretativa della figura del Verbo. Ecco ciò che scrivono, rispettivamente, Roger Marston e Giovanni Duns Scoto.

[...] cum materia de Verbo non habeamus nisi ab Augustino et Anselmo, eius secutore, debemus ipsorum processui in materia ista multum inniti. Assurgit autem Augustinus a verbo mentis nostrae ad Verbum divinum cognoscendum, sicut patet in toto processu Augustini, De Trinitate.⁹

Quia rationem verbi praecipue accipimus ab Augustino libro De Trinitate, supponenda sunt quaedam certa quae secundum ipsum conveniunt verbo; ex illis investigandum est quid est in intellectu cui potissime conveniant illa, et illud ponendum est verbum.¹⁰

Giovanni Duns Scoto nota addirittura la finalità teologica dell’indagine condotta da Agostino a proposito del verbo mentale umano.

Posset ergo describi verbum, quod verbum est actus intelligentiae productus a memoria perfecta, non habens esse sine actuali intellectione, repraesentans verbum divinum (propter illud enim Augustinus inquisivit de verbo nostro).¹¹

La questione della natura del *verbum* mentale umano conserva la propria rilevanza teologica anche al tempo di Francisco Suárez. Thomas Stapleton, ad esempio, in un’opera pubblicata nel 1595 difende – contro Erasmo, come già altri avevano fatto – la scelta di tradurre ‘*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*’ con ‘*in principio erat verbum*’ giustificandola anche sulla base del parallelismo tra *verbum* mentale umano e Verbo divino.

Aeternitas Verbi Dei docetur, quia antequam aliquid esse inciperet, hoc Verbum erat. Quod autem ante omne tempus est, illud aeternum est. [...] Legunt hodie omnes haeretici, Erasmus sequuti, *In principio erat sermo*. Sed Augustin. tract. 1. in Ioan. Ambros. lib. 1. de fide cap. 5. Hilar. lib. 1. de Trinit. legunt, *verbum*. Legunt quidem et alii Latini Patres, *In principio erat sermo*, aut *ratio*, ut Tertul. in Apolog. cap. 21. et adversus Praxeam, Cypr. lib. 2. contra Iudaeos cap. 3. et 6. et idem Hilar. lib. 2. de Trinit. Sed verbi nomen multo convenientius est propter tria. 1. quia sermo quandam compositionem notat, verbum simplicitatem, quae Dei locutioni magis convenit. 2. quia verbum est conceptus mentis, et similitudo rei intellectae, sicut verbum Patris est imago eius perfectissima: sermo est ipsius conceptus dilatatio. 3. quia verborum multitudo

⁸ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, lib. 1, dist. 3, pars 3, q. 4, a. 3, n. 580 [q. 9, §3].

⁹ ROGERUS MARSTON, *De emanatione aeterna*, q. 6: *Utrum verbum in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter*, Respondeo, in ID., *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae, et de anima*, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, 7), Ex typographia Collegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1932, p. 117.

¹⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, lib. 1, dist. 27: *De verbo*, qq. 1-3, n. 42 [§11].

¹¹ Ivi, n. 46 [§12].

oritur ex imperfectione vel audientium vel loquentium, ideo locutioni divinae magis convenit Verbum quam Sermo.¹²

Nel 1614 Cornelis Cornelissen van den Steen ribadisce nei suoi commentari biblici la similitudine tra il caso del *verbum* umano e quello del Verbo divino.

[...] proprium nomen Filii est λόγος: sicut enim nos cogitando, vel intelligendo formamus nobis conceptum rei cogitatae vel intellectae, qui dicitur verbum vel sermo mentis: ita Pater aeternus intelligendo et comprehendendo suam essentiam, et omnia quae in ea sunt, formavit et produxit hoc Verbum aeternum: hoc tamen discrimine, quod nostrum verbum, utpote imperfectum, menti nostrae non sit adaequatum, sed accidens sit et actus vitalis intellectus, quo rem concipimus et intelligimus; Dei vero Verbum perfectissimum, Deoque adaequatum, sit persona subsistens et producta (scilicet filius Dei) qua, et per quam Pater dixit, et facta sunt omnia, Ioann. 1. v. 3. unde s. Ioann. cap. 1. propriam filij Dei rationem et naturam describens et definiens: *In principio, inquit, erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*¹³

I testi che ho riportato sono semplici esempi di un costume diffuso; un costume che, almeno per un certo periodo, plasma addirittura le direttive didattiche della Compagnia di Gesù. Nella bozza della *Ratio studiorum* della Compagnia diffusa nel 1586 si trova un elenco di tesi che i docenti di teologia dei collegi gesuitici erano tenuti a sostenere – si specifica nel testo – anche nel caso in cui esse non fossero state trattate da Tommaso d’Aquino o non fossero conformi al suo insegnamento. Ebbene, si noti la tesi n. 18:

Tam originum, quam relationum omnium fundamentum, a quo relatio suam habet realitatem, est divina essentia per intelligere ac velle foecundum.¹⁴

L’elenco ora ricordato non riappare nell’edizione, definitiva e vincolante, del 1599 della *Ratio*, nondimeno il pensiero di Suárez è in linea con la tesi ora ricordata. Anche il gesuita granadino critica la scelta di Erasmo di tradurre ‘λόγος’ con ‘sermo’¹⁵ e conserva sia la connessione della dottrina

¹² THOMAS STAPLETONUS, *Antidota evangelica*, In evangelium secundum Ioannem, in cap. 1, vers. 1, Sumptibus Roberti Foüet - Nicolai Buon - Sebastiani Cramoisy, Parisiis 1620 (l’opera fu stampata per la prima volta nel 1595), pp. 187-188. Interessante anche il seguito del testo: «Cur autem Ioannes potius dixit, *Verbum* quam *Filius*, 4. causas assignat Basilius. Prima est, ut filium Dei ex mente Patris productum intelligamus, et haec est praecipua et propria: quam etiam assignat Cyrillus Thesaur. libro 7. capite 1. et Gregor. Nazianz. orat. 4. Theolog. et August. de Trinit. lib. 7. cap. 1. Secunda causa est, ut significetur filium Dei sine motu processisse. Tertia, quia imago est genitoris totum in se monstrans genitorem, sicut verbum nostrum totius cogitationis nostrae imaginem refert. Quarta est, ut consubstantialis Patri ostendatur. Verbum enim interius loquens (de quo hic agitur) manet intra ipsam mentem producentem».

¹³ CORNELIUS CORNELI A LAPIDE, *Commentaria in omnes divi Pauli epistolas*, In Epistolam ad Hebraeos, cap. 4, vers. 12, Apud Martinum Nutium, Antverpiae 1635 (l’opera fu stampata per la prima volta nel 1614), p. 864 a C-D.

¹⁴ *Ratio atque institutio studiorum per sex patres ad id iussu r. p. Praepositi Generalis deputatos conscripta*, § De opinionum delectu in theologica facultate, Regula sexta, in *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, a cura di L. LUKÁCS, V: *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, (Monumenta historica Societatis Iesu, 129), Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1986, p. 10.

¹⁵ Si noti, tuttavia, che la critica di Suárez ad Erasmo è severa nei toni, ma non nel contenuto: «ob hanc rem male audit Erasmus, qui in illo initio mutare ausus est nomen *Verbum*, et loco illius ponere nomen *Sermo*. Reprehenditur autem, non quia secunda persona non possit etiam sermo vocari. Nam multi Patres saepe utuntur illa voce, ut videre licet in Cypriano, dicto libro 2, contra Iudaeos, cap. 3 et 5, et Augustino, tract. 108, in Joannem. Imo aliqui ita interpretantur et non male illud ad Hebr. 4: *Vivus est enim sermo Dei et efficax, etc.* Nam illa omnia, quae Paulus ibi attribuit verbo Dei, propriissime conveniunt in Verbum increatam, ut notarunt Ambrosius 4, de Fide, cap. tertio, et Cyrillus, lib. 2, in Joannem, cap. 37, et Graece utrobique habetur eadem vox λόγος. Nihilominus merito reprehenditur Erasmus, tum quia ausus est, antiquissimam et receptissimam lectionem mutare, tum quia in rigore magis proprium est *Verbum*, quam *Sermo*. Nam *Verbum* propriissime dicitur de re omnino simplici, *Sermo* autem in rigore significat orationem compositam. Et ideo aliqui curiose adnotarunt, *Sermonis* vocem magis accommodari Christo, ut est persona composita: *Verbum* autem proprie dici de ipsa persona divina secundum se, quamvis illa etiam sermo dici possit, quia in sua simplicitate eminenter continet omnia, quae a longo sermone dici possunt» (FRANCISCUS SUAREZ, *De Deo uno et trino*, tract. 3: *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, lib. 9: *De secunda Trinitatis persona*, cap. 2: *An secunda Trinitatis persona sit et dicatur proprie verbum*, n. 7). A titolo di confronto si veda il rilievo più breve, ma più pungente, mosso da Suárez a un altro traduttore umanista, il benedettino Joachim Perion, a proposito della traduzione di un passo della *Metafisica* di Aristotele: «ideo Perionius <addidit> particulam “(quod) relinquitur”, quod fecit ut expositor, not ut translator, quoniam in Graeco non habetur illa particula» (FRANCISCUS SUAREZ, *De anima*, disp. 5: *De potentiis cognoscitivis in communi*, q. 5:

sulla generazione del *verbum* nel processo conoscitivo intellettuale umano con quella sulla generazione della seconda persona nella Trinità, sia l'attribuzione ad Agostino della paternità – almeno in ambito latino – di tale connessione.

Prima igitur pars <huius conclusionis>, scilicet <per omnem actionem conoscendi> verbum produci, est communis sanctorum et theologorum, quod fuit adinventum ad explicandam generationem aeterni Verbi per actum cognitionis Patris aeterni, nam sicut <ibi> producitur verbum substantiale per actum substantialem – quia quidquid est in Deo est substantia, ut substantia infinita –, <ita> in nobis producitur verbum accidentale, quia actio est accidentalis et imperfecta; tamen per hanc explicant sancti proportionaliter et optimo modo nobis possibili.¹⁶

[...] supponimus, intellectum creatum, dum intelligit, verbum producere. Id expresse docuit d. Thomas 1. p, q. 27, artic. 1 et aliis innumeris locis satis vulgatis, idque nos infra lib. 1 et 9 de Trinitate ex Augustino et aliis ostendemus. Nam illo principio utuntur ad explicandam aliquo modo productionem Verbi divini.¹⁷

Verbum [...] rei est, quod proprie et simpliciter dicitur verbum mentis, quod in hac materia omnes Patres supponunt, et per comparisonem ad illud rationem Verbi divini declarant. Nam licet Verbum divinum longe sit nobilius et principalius verbum, etiam secundum analogiam: nihilominus nostrum verbum nobis notius est, et ideo utimur ad cognoscendum aliud, et seclusis imperfectionibus. Atque hanc viam et rationem declarandi Verbum divinum maxime prosequitur Augustinus, toto libro 15, de Trinitate, et lib. 7, et in aliis habet aliqua Anselmus optime, in Monologio, cap. 29, et sequentibus.¹⁸

2. Cenni sulle dottrine sul verbum mentis di Tommaso d'Aquino e dei suoi seguaci

Nell'economia del presente saggio, la tesi e gli scritti di Tommaso d'Aquino rivestono un'importanza particolare. Francisco Suárez ha nell'Aquinate un punto di riferimento obbligato – anche in forza del dettato delle costituzioni della Compagnia di Gesù¹⁹ – e, almeno a livello esplicito, si confronta con l'autore medievale con deferenza e lo menziona più che ogni altro pensatore. È per questo opportuno soffermarsi un poco più a lungo sul pensiero di quest'ultimo.

Tommaso d'Aquino è uno scrittore il cui stile sistematico maschera un pensiero oscuro. Forse anche a proposito della sua gnoseologia e della storia delle interpretazioni di quest'ultima si può dire ciò che Domingo de Soto disse a proposito della dottrina del pensatore medievale circa la distinzione tra essenza ed esistenza: «Eodem argumento convincor dicere quod esse existentiae non est res alia secunda distincta ab essentia, ut discipuli multi sancti Thomae (nescio an sanctum Thomam) habent pro comperto».²⁰ Non pretendo pertanto di determinare cosa egli abbia sostenuto; mi limito a segnalare alcune sue affermazioni circa la natura del verbo mentale umano e del Verbo divino.

Per quanto riguarda la natura del verbo mentale umano, l'autore medievale incorpora nel proprio pensiero gli elementi essenziali della dottrina aristotelica della conoscenza, così come essa era venuta delineandosi attraverso la mediazione degli autori arabi e delle traduzioni latine delle opere di

Utrum per actum potentiae cognoscitivae aliquis terminus producat, et de verbo mentis, n. 30 [lib. 3, cap. 5, n. 24]]. Circa le convenzioni che adotto nel riportare i testi di Suárez, cfr. *infra*, nota 39.

¹⁶ SUAREZ, *De anima*, disp. 5, q. 5, n. 10 [lib. 3, cap. 5, n. 7].

¹⁷ SUAREZ, *De Deo uno et trino*, tract. 1: *De divina substantia ejusque attributis*, lib. 2: *De attributis Dei negativis*, cap. 11: *An videatur Deus per verbum creatum productum a videntibus ipsum*, n. 1.

¹⁸ *Ivi*, tract. 3, lib. 9, cap. 2, n. 12.

¹⁹ Cfr. *Constitutiones Societatis Iesu*, pars 4, cap. 14: *De libris, qui praelegendi sunt*, n. 1, in *Monumenta Ignatiana. Series tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, III: *Textus Latinus*, (Monumenta historica Societatis Iesu, 65), Monumenta Historica Societatis Iesu, Roma 1938, p. 150: «Generatim [...] illi praelegentur libri, qui in quavis facultate solidioris ac securioris doctrinae habebuntur. Nec illi sunt attingendi, quorum doctrina, vel auctores suspecti sint. Hi tamen particulatim in quavis Universitate nominentur. In Theologia legetur vetus et novum Testamentum, et doctrina scholastica divi Thomae [...]». Sul dettato delle *rationes studiorum* elaborate dalla Compagnia nel corso del tempo dirò alcune cose più avanti.

²⁰ DOMINICUS SOTO, *Super octo libros Physicorum commentaria*, lib. 2, q. 2, Ex officina Ildefonsi a Terranova et Neyla, Salmanticae 1582 (la prima edizione completa dell'opera è del 1551), c. 34rb.

questi ultimi. Nell'ottava delle *Quaestiones disputatae de potentia* egli presenta la propria formulazione di tale dottrina come segue.

Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto.²¹

Il lettore mi perdoni la lunghezza della citazione; essa tuttavia è necessaria, e sufficiente, per mettere in luce alcuni punti fondamentali. Tommaso d'Aquino propone una dottrina della conoscenza intellettuale che si articola sulla base di cinque elementi: ciò che l'intelletto conosce intellettivamente; l'intelletto; la specie intelligibile; l'atto del conoscere intellettivamente; la concezione (*conceptio*) intellettuale, o *verbum*. Detto questo, molte questioni restano aperte. In primo luogo, non è chiaro – almeno in questo luogo – se possa essere detto '*verbum*' solamente il concetto o se sia *verbum* anche l'esito di un atto di giudizio. In secondo luogo, l'Aquinate lascia indeterminata la natura della distinzione tra l'atto del conoscere intellettivamente e la concezione intellettuale: i due certamente *differunt*, ma sono tali per cui il secondo *non est extrinsecum* al primo. Di conseguenza, ci si può chiedere se il *verbum* sia prodotto ogniqualvolta si dà un atto di conoscenza intellettuale o solamente in alcune occasioni.

Ancora a proposito della natura del *verbum*, gli scritti dell'autore medievale lasciano aperto un ulteriore problema. Nel commento alle *Sententiae* e nel settimo *Quodlibet* Tommaso scrive che nella visione intellettuale vi possono essere tre mediatori: un *medium sub quo*, un *medium quo* e un *medium in quo*. *Medium* del primo tipo, scrive il nostro autore, è l'illuminazione (*lumen*) fornita dall'intelletto agente; *medium* del secondo tipo è la specie intelligibile. Circa il *medium* del terzo tipo, ecco ciò che egli afferma.

Tertium medium est in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similitum vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum, sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt.²²

Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso.²³

Ci si può ora chiedere: secondo l'Aquinate, il *verbum* è un *medium* del terzo tipo, ossia un *medium in quo*? Una risposta in qualche misura affermativa a questa domanda si trova in due sole

²¹ THOMAS AQUINAS, *De pot.*, q. 8, a. 1, c..

²² THOMAS AQUINAS, *Quodl. VII*, q. 1, c..

²³ THOMAS AQUINAS, *In Sent.*, lib. 1, dist. 49, q. 2, a. 1, ad 15.

tra le opere ascrivibili con certezza al nostro autore: l'opuscolo *De differentia verbi divini et humani* e la *lectura* sul *Vangelo* di Giovanni. Il testo della prima opera è sostanzialmente incluso nel primo capitolo della seconda. Qui si legge quanto segue.

Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi. Et ideo, illud sic formatum et expressum per operationem intellectus, vel definientis vel enunciantis, exteriori voce significatur. Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae. Sic ergo habemus significationem huius nominis 'verbum'.²⁴

Ai due lavori ora citati, se ne può aggiungere un terzo: l'opuscolo *De natura verbi intellectus*. Esso viene oggi considerato un probabile apocrifo, ma negli scritti degli autori barocchi lo si trova menzionato come opera autentica di Tommaso d'Aquino. In esso si legge che «Verbum autem est in quo aliquid intelligitur, sicut lux in qua videtur aliquid; species autem est qua perficitur cognitio, sicut species coloris in visu exteriori». Vi si legge anche – punto storicamente importante – che il *verbum* è «tanquam speculum in quo res cernitur»,²⁵ saldando così di fatto la dottrina sul *medium in quo* del settimo *Quodlibet* con quella sul *verbum*.

Per quanto concerne il tema della natura del *Verbum* divino, va innanzi tutto osservato che i luoghi delle opere dell'Aquinate in cui la trattazione della natura del *verbum* costituisce un'introduzione alla trattazione dei rapporti tra Padre e Figlio nella Trinità sono numerosi. Si potrebbe addirittura dire che nei testi del nostro autore la questione della natura del *verbum mentis* umano e la questione della natura del Verbo divino siano sempre legate. Sennoché, anche per ciò che concerne la questione della natura del Verbo divino, il pensiero di Tommaso d'Aquino è difficilmente determinabile.²⁶

Le difficoltà che impegnano la riflessione dell'Aquinate sono almeno tre. La prima è la seguente: il nome '*verbum*' esprime qualcosa della natura di Dio come Dio oppure è tale per cui esso può essere attribuito solamente alla persona del Figlio? Detto in termini tecnici: il nome '*verbum*' è dicibile *in divinis* solamente *notionaliter* oppure è dicibile sia *notionaliter* che *essentialiter*? La seconda difficoltà consiste nella vaghezza e nella difformità dei testi agostiniani.²⁷ Di fronte a essi ci si può innanzi tutto chiedere: lo schema '*mens - notitia - amor*' e lo schema '*memoria - intelligentia - voluntas*' sono riconducibili l'uno all'altro? Inoltre: il rapporto tra Padre e Figlio va inteso sulla falsariga del rapporto tra *mens* e *notitia* (o *verbum*) oppure su quella del rapporto tra *scientia* (o conoscenza *habitualis*) e *verbum*? La terza difficoltà consiste nella compatibilità della dottrina della conoscenza intellettuale aristotelico-araba con la dottrina agostiniana. A puro titolo di esempio: il *verbum* di cui parla l'Ipponate e la *intentio intellecta* di cui parla Averroè (nella traduzione latina del suo commento grande al *Sull'anima* di Aristotele) sono equivalenti?

La prima difficoltà costituisce forse un punto importante nell'evoluzione del pensiero dell'Aquinate. Nel 'giovanile' commento alle *Sentenze*, il nostro autore afferma che il nome '*verbum*' è attribuibile a Dio sia *personaliter* che *essentialiter* e sostiene tale tesi distinguendo tra una funzione '*quo*' e una funzione '*in quo*' della *species intellecta*. Il domenicano medievale argomenta come segue. Se si intende il *verbum* come ciò per mezzo di cui (*quo*) qualcuno parla a se stesso, si deve dire che esso non è altro che o l'operazione del conoscere intellettivamente, o la

²⁴ THOMAS AQUINAS, *In Ioan.*, cap. 1, lect. 1. Cfr. anche ID., *De diff. verbi*, cap. 1.

²⁵ THOMAS AQUINAS, *De nat. verbi*, cap. 2 e cap. 1 rispettivamente.

²⁶ A proposito di questi temi, segnalo qui, a titolo di esempio, i recenti saggi di H. GORIS, *Theology and Theory of the Word in Aquinas. Understanding Augustine by Innovating Aristotle*, in *Aquinas the Augustinian*, a cura di M. DAUPHINAIS - B. DAVID - M. LEVERING, Catholic University of America, Washington (D.C.) 2007, pp. 62-78, e H.-GR. NISSING, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 87), Brill, Leiden 2006, in particolare pp. 111-247.

²⁷ Curiosamente, questo punto appare sottovalutato dagli studiosi del pensiero dell'Aquinate.

species intellecta. Questa conclusione, però, genera una difficoltà. Posta l'ipotesi che si intenda 'verbum' secondo il senso ora veduto, spiega l'Aquinate, e che si possa attribuire il nome 'verbum' solamente al Figlio, ne deriva che il Padre conosce intellettivamente se stesso solamente per mezzo del Figlio. Ma ciò è falso, scrive Tommaso.²⁸ Di conseguenza, prosegue il nostro autore, si deve piuttosto dire che il nome 'verbum' può essere detto sia a proposito del solo Figlio, sia a proposito di tutto Dio. Il *verbum* è la similitudine (*similitudo*) della cosa stessa conosciuta in quanto è concepita nell'intelletto e ordinata a manifestare qualcosa. Ora, nel caso di Dio questa similitudine (*species*) può essere intesa in due modi. In primo luogo, la si può intendere come ciò per mezzo della quale (*quo*) Dio formalmente conosce intellettivamente qualcosa. Ora, Dio conosce la propria essenza per mezzo della propria essenza. Dunque, preso in questo senso, il *verbum* è la stessa essenza divina. In secondo luogo, si può intendere quella similitudine come qualcosa di realmente distinto da ciò cui è simile. Preso in questo senso, il nome 'verbum' è attribuibile solamente al Figlio. Esso deriva dal Padre così come da un intelletto; nel Figlio (*in quo*) il Padre si manifesta così come un principio si manifesta in ciò che deriva da tale principio.²⁹

Ebbene, la posizione ora veduta fu condannata, addirittura alla presenza dello stesso Tommaso d'Aquino, approssimativamente nel 1269.³⁰ Non ho competenze sufficienti per stabilire se tale fatto spinse l'Aquinate ad abbandonare una visione della *conceptio intellectus* come *medium quo* per abbracciare una visione di tale *conceptio* come *medium in quo*. Ritengo però tale ipotesi verosimile. La *Lectura super Ioannem* sembrerebbe composta precisamente tra il 1270 e il 1272. Occorrerebbe tuttavia verificare se anche l'opuscolo *De differentia verbi divini et humani* (che si trova incluso nella *Lectura*) sia stato composto in tale momento, o comunque non anteriormente; occorrerebbe anche stabilire la paternità e la datazione del *De natura verbi intellectus*.

²⁸ Osservo incidentalmente che un problema simile sarà formulato e affrontato anche da Suárez, allorché egli si proporrà di garantire che tutte le persone della Trinità possano essere dette 'conoscenti' senza con ciò generare altre tre persone divine. Cfr. SUAREZ, *De Deo uno et trino*, tract. 3, lib. 1: *De trinitate personarum earumque processione an in Deo sit*, cap. 5-7, in particolare cap. 7, nn. 7 e 11.

²⁹ THOMAS AQUINAS, *In Sent.*, lib. 1, dist. 27, q. 2, a. 2, qc. 1, c.: «si inquiratur quid sit istud verbum quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus. Conceptio autem intellectus est vel operatio ipsa quae est intelligere, vel species intellecta. Unde oportet quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species quae est similitudo rei intellectae; et sine utroque istorum non potest quis intelligere: utrumque enim istorum est id quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est quod accipiendo hoc modo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio ejus, vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae. Unde cum pater intelligat se, si non esset ibi nisi verbum personale, quod est filius, oporteret quod pater intelligeret filio, quasi formaliter: et hoc supra improbatum est, dist. 5, quaest. 3, art. 1. Et ideo dicendum est cum aliis, quod hoc nomen verbum ex virtute vocabuli potest personaliter et essentialiter accipi. [...] in nobis, ut dictum est, art. praec., nihil aliud est verbum nisi species intellecta, vel forte ipsa operatio intelligentis: et neutrum eorum realiter distinguitur ab essentia divina. Si autem importet relationem realem distinctionem exigentem, oportet quod personaliter dicatur, quia non est distinctio realis in divinis nisi personarum. [...] Cum enim verbum sit similitudo ipsius rei intellectae, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum; ista species in divinis potest accipi dupliciter: vel secundum quod dicit id quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per se intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et res cujus est verbum, non differunt nisi secundum rationem, sicut in divinis differunt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod species intellecta nominat aliquid distinctum realiter ab eo cujus similitudinem gerit; et sic verbum dicitur personaliter, et convenit filio, in quo manifestatur pater, sicut principium manifestatur in eo quod est a principio per modum intellectus procedens».

³⁰ Cfr. ROGERUS MARSTON, *De emanatione aeterna*, cit., q. 6, Respondeo, pp. 116-117: «dicunt alii aliter, scilicet quod verbum in divinis accipitur notionaliter et essentialiter, sicut amor [...]. Ego tamen praesens fui Parisius et corporeis auribus audivi, quando incepit Cantor de Perona, assidente magistro Girardo de Abbatisvilla, praesentibus fratre Thoma de Aquino et fratre Ioanne de Pecham et aliis doctoribus sacrae theologiae usque ad XXIII vel circiter, ubi haec opinio fuit excommunicata solemniter tamquam contraria sanctorum assertionibus et doctrinae, et praecipue Augustini et Anselmi [...]». Ebbene, come si è visto Tommaso d'Aquino aveva sostenuto nel commento alle *Sententiae* precisamente la tesi condannata, offrendo l'occasione ai suoi critici per formulare obiezioni e costringendo i suoi seguaci a una *excusatio*. Cfr. la nota a margine in un manoscritto del primo libro del commento alle *Sententiae* dell'Aquinate e quella a margine di un manoscritto del *De emanatione* di Marston trascritte rispettivamente in L. E. BOYLE, "Alia lectura fratris Thome", «Mediaeval Studies», XLV, 1983, pp. 418-429: 425, e nell'edizione sopra menzionata del *De emanatione aeterna*, p. 117, nota a.

Di fronte alla seconda difficoltà precedentemente ricordata (ossia la natura ondivaga del pensiero di Agostino), l'Aquinate sembra proporre soluzioni in parte diverse in opere diverse. Se fino alle *Questiones disputatae de veritate* egli sembra concepire la generazione del Figlio da parte del Padre prevalentemente come una sorta di discorso che va da una conoscenza, almeno attitudinale, (il Padre) a un'altra conoscenza (il Figlio), a partire dalla *Summa contra Gentiles* la generazione in questione viene interpretata in modo più nitido sulla base del modello della produzione di un concetto da parte di un intelletto. Precisamente a tale fine, nel capitolo undicesimo del quarto libro di tale opera Tommaso d'Aquino identifica innanzi tutto il *verbum* di origine agostiniana con la *intentio intellecta* di cui parla Averroè.

Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum.³¹

Dopodiché, facendo leva sia sulle caratteristiche del verbo mentale umano, sia sulla similitudine e dissomiglianza tra questo e il Verbo divino, Tommaso procede a sostenere le seguenti tesi: Padre e Verbo sono un solo dio; ciononostante, Padre e Verbo non sono identici; inoltre, il rapporto che il Verbo ha con il Padre è diverso da quello che il Verbo ha con le cose create (o con le cose creabili; qui l'Aquinate non sembra distinguere le une dalle altre). Nel contesto precisamente di tale sviluppo argomentativo, l'autore medievale sottolinea di volta in volta la differenza tra la *intentio intellecta* e la *res intellecta*, la differenza tra la *intentio intellecta* e la potenza intellettuale, il nesso tra *intentio intellecta* e *res intellecta*.³²

La dottrina di Tommaso d'Aquino circa la natura del concetto non trovò presso i suoi seguaci un'interpretazione univoca. Un primo scoglio alla comprensione della posizione dell'Aquinate è costituito dalla sua probabile evoluzione. Da quanto si è visto sopra, la posizione del pensatore medievale potrebbe essere schematizzata nel modo seguente. Almeno fino alla fine degli anni '60 del Duecento, Tommaso concepisce il *verbum* principalmente come un *medium quo* e solo in seconda battuta come un *medium in quo*; inoltre, egli non pone tra *intentio intellecta* e *intelligere* alcuna distinzione reale. Posteriormente alla condanna della tesi secondo la quale il nome 'Verbum' è attribuibile anche a Dio nel suo complesso, l'Aquinate sembrerebbe aver ripiegato su una concezione del 'verbum' come semplice *medium in quo*; difficile però stabilire se, da quel momento in avanti, egli abbia attribuito alla distinzione tra *intentio intellecta* e *intelligere* un grado di realtà

³¹ THOMAS AQUINAS, C. G., lib. 4, cap. 11, n. 6.

³² *Ibid.*: «Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere». Ivi, n. 11: «Verbum [...] Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus. Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. [...] Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, 'homo est verbum'; sed haec vera potest esse, 'homo intellectus est verbum'». Ivi, n. 13: «Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat verbum ipsius». Ivi, n. 14: «Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem aliius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiatum existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur».

maggiore di quello che le aveva attribuito precedentemente.³³ Ebbene, che il *Doctor Angelicus* abbia cambiato idea su un qualsivoglia tema è tesi che non sempre i seguaci dell'autore medievale sono stati disposti ad accogliere. Non stupisce, dunque, la violenza che i tomisti hanno non di rado esercitato sui testi dell'Aquinate al fine di fare di essi i testimoni di un'unica posizione.

Una seconda difficoltà nella comprensione del pensiero di Tommaso d'Aquino derivò – e tutt'ora deriva – dalla maturazione, a cavallo tra XIII e XIV secolo, della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo (ossia della distinzione tra la natura del concetto preso come stato reale della mente e la natura del concetto preso come contenuto conoscitivo). Benché questa dottrina sia presente in modo aurorale anche in almeno un passo dell'Aquinate,³⁴ ciò che il nostro autore ordinariamente scrive a proposito del *verbum* si colloca a monte dell'introduzione della distinzione suddetta e fa leva sulla nozione di intenzionalità. Al contrario, i discepoli di Tommaso – a partire da Pietro di Auvergne e, più chiaramente, da Herveo Nédellec – fanno uso della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo. Ebbene, la dottrina della conoscenza fondata su tale distinzione costituisce un superamento della dottrina della conoscenza fondata sulla nozione di intenzionalità e non è riconducibile a quest'ultima.³⁵ Per di più, l'introduzione della distinzione tra concetto come stato reale della mente e concetto come contenuto conoscitivo è, a mio avviso, una di quelle acquisizioni concettuali che mutano radicalmente e permanentemente il modo di intendere un problema. Anche in questo caso, dunque, si comprende la pressione che i seguaci dell'autore medievale hanno esercitato sui testi del loro caposcuola al fine di renderli compatibili con il nuovo paradigma gnoseologico.

Già alla fine dell'Ottocento Domet de Vorges scriveva che vi era stato chi aveva contato ben 175 interpretazioni diverse della teoria dell'intelletto agente.³⁶ Nel caso della dottrina tomista sul *verbum* non si è forse ancora giunti a tanto, tuttavia, poste le premesse ora vedute, non stupisce che essa sia stata oggetto di molteplici letture discordanti. Non è questa la sede per tentare una ricostruzione della storia di tali letture. Sia qui sufficiente dire che i seguaci dell'Aquinate hanno proposto più di un'interpretazione delle tesi del pensatore medievale.³⁷ Per quanto riguarda il grado di distin-

³³ Se ben capisco, anche L. DEWAN, *St. Thomas and Pre-Conceptual Intellection*, «Études Maritainiennes / Maritain Studies», 11 (1995), pp. 220-233 sostiene che Tommaso d'Aquino avrebbe modificato nel tempo la propria opinione circa la natura del concetto. Purtroppo, però, non ho potuto leggere questo contributo.

³⁴ Mi riferisco a ciò che si legge in THOMAS AQUINAS, *In Sent.*, lib. 1, dist. 2, q. 1, a. 3. c.. Per un esame di tale testo, mi permetto di rinviare a M. FORLIVESI, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri* [[http:// web.tiscali.it/ marcoforlivesi/ mf2002d.pdf](http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf)], 2002 (precedente edizione su supporto cartaceo in lingua francese: *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri*, trad. fr. di O. BOULNOIS, «Les Études philosophiques», 2002/I, pp. 3-30). Per la storia della distinzione in questione, si veda TH. KOBUSCH, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 11), Brill, Leiden 1987.

³⁵ Cfr. G. NUCHELMANS, *Judgment and proposition. From Descartes to Kant*, (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 118), North-Holland, Amsterdam-Oxford-New York 1983, pp. 9-35.

³⁶ E. CH. E. DOMET DE VORGES, *La perception et la psychologie thomiste*, Roger et Chernoviz, Paris 1892, p. 166.

³⁷ Nella speranza di far cosa utile, fornisco di seguito una piccola bibliografia sulle dottrine circa il *verbum* sviluppate posteriormente a Tommaso d'Aquino. L. M. DE RIJK, *Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, in GIRALDUS ODONIS, *Opera philosophica, II: De intentionibus. Critical Edition with a Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, a cura di L. M. DE RIJK, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 86), Brill, Leiden 2005, pp. 17-376; M. TAVUZZI, *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, 16), Duke University Press, Durham-London 1997, pp. 38-39; C. TROTTMANN, *Verbe mentale et noétique thomiste dans le De verbo d'Hervé de Nédellec*, «Revue Thomiste», XCVII, 1997, pp. 47-62; A. BROADIE, *The Concept of "Notitia" in Late-Medieval Epistemology*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, Helsinki 24-29 August 1987, a cura di M. ASZTALOS - ST. EBBESEN - D. FØLLESDAL - S. KNUUTTILA - A. INKERI LEHTINEN - J.E. MURDOCH - I. NIINLUOTO - R. TYÖRINOJA, 3 voll., (Acta philosophica Fennica, 48), s.e., Helsinki 1990, III, pp. 574-580; L. KACZMAREK, <Notitia> bei Peter von Ailly, *Sent. 1, q. 3. Anmerkungen zu Quellen und Textgestalt*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, a cura di O. PLUTA, (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), Grüner, Amsterdam 1988, pp. 385-420; B. PÉREZ ARGOS, *La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer periodo postomista (1275-1320)*, «Pensamiento», IV, 1948, pp. 167-202 e 287-309; H. POHLEN, *Die Erkenntnislehre Dionysius' des*

zione tra intellesione e concetto, ad esempio, si osserva che autori quali Tommaso di Sutton e Herveo Nédellec, a cavallo tra XIII e XIV secolo, sostengono il darsi di una distinzione tra intellesione e concetto, tuttavia non presentano tale distinzione come pienamente reale. Al contrario Jean Cabrol (*Capreolus*), nella prima parte del XV secolo, sostiene che tra i due vi è una distinzione reale piena. A cavallo tra XV e XVI secolo, la posizione di Nédellec è ripresa da Silvestro Mazzolini (*Prierias*), da Domingo de Soto e Francisco de Vitoria, mentre quella di Cabrol è ripresa da Tommaso de Vio (*Caietanus*). Al tempo di Suárez, la posizione standard tra i tomisti domenicani è quella formulata da de Vio, mentre la posizione standard tra i tomisti gesuitici è quella trasmessa loro da Soto e Vitoria.

3. Introduzione alla dottrina di Suárez sul *verbum mentis*

Una ricostruzione storica del pensiero di Suárez (1548-1617) circa la natura del *verbum mentis* presenta almeno due difficoltà, modeste ma reali.

La prima risiede nei testi stessi del gesuita spagnolo accessibili agli studiosi. Le opere nelle quali il Granadino espone la propria dottrina sul *verbum mentis* – o componenti essenziali di essa – sono tre:³⁸ il *De anima*; le *Disputationes metaphysicae*; il *De Deo uno et trino*.³⁹ Ebbene, ciascuna di queste opere presenta dei limiti.

Il *De anima* fu composto in due distinti momenti. La prima stesura risale agli anni della docenza di Suárez nel collegio gesuitico di Segovia, tra il 1571 e il 1575. Per l'esattezza, l'opera dovrebbe essere stata scritta nel 1572, in occasione del corso nel quale il nostro autore trattò del tema '*de anima*'. Durante la vita di Suárez, questo testo rimase inedito. Pochi mesi prima della morte, il Granadino decise di rivedere alcuni dei lavori scritti in gioventù e di pubblicarli. Riuscì tuttavia a revisionarne solamente tre: il *De angelis*, il *De opere sex dierum* e una parte del *De anima*. Nel 1621, il gesuita – e discepolo di Suárez – Baltasar Álvares pubblicò sia la parte del *De anima* riscritta da Suárez, sia la parte non riscritta, seguendo il testo che questi aveva preparato in gioventù. I luoghi del *De anima* dove viene esposta la dottrina relativa al *verbum mentis* (e quella relativa allo *idolum*, che è l'equivalente nei sensi interni di ciò che è il *verbum* nell'intelletto) rientrano precisamente nella parte non revisionata dell'opera. Ci si può dunque chiedere se la dottrina formulata da Suárez in tale sede, all'età di venticinque anni, costituisca la sua ultima parola su questo tema.

Va aggiunto che risultano tutt'oggi irreperibili sia l'autografo della parte revisionata, sia l'autografo della parte non revisionata. Nell'edizione del 1621, Álvares dichiara di aver tratto anche

Kartäusers, (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, 19), Meiner, Leipzig 1941; HIERONYMUS A PARISIIS, *De transcendentali necessitate verbi ad intellectionem*, «Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae», V, 1938, pp. 93-114; M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II: *Die Trinitarischen Lehrdifferenzen*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 29), Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i.W. 1930; B. XIBERTA, *De Paulo Perusino baccalario et de Johanne Brammart magistro ex Ordine Carmelitano*, «Analecta Ordinis Carmelitarum», V, 1926, pp. 425-543.

³⁸ A queste tre se ne potrebbe aggiungere una quarta: il *De angelis*. Va tuttavia osservato che, benché in questo testo Suárez tratti con ampiezza il tema della conoscenza angelica, egli liquida la questione del *verbum mentis* che è proprio degli angeli in poche righe: FRANCISCUS SUAREZ, *De angelis*, lib. 2, cap. 4, n. 22 (ho consultato l'edizione curata da M. ANDRÉ – che riprende indirettamente l'edizione archetipa pubblicata nel 1620 da Baltasar Álvares – in FRANCISCUS SUAREZ, *Opera omnia*, 28 voll., Apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1856-1878, II).

³⁹ Cito il *De anima* dall'edizione curata da Salvador Castellote: FRANCISCO SUÁREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima - Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el alma*, a cura di S. CASTELLOTE, 3 voll., Sociedad de Estudios y Publicaciones - Labor - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1978-1991. Aggiungo però tra parentesi quadre le coordinate dei luoghi corrispondenti nell'edizione parigina del 1856-1878: FRANCISCUS SUAREZ, *De anima*, in ID., *Opera omnia*, 28 voll., Apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1856-1878, III, a cura di M. ANDRÉ (che riprende indirettamente l'edizione curata da Álvares). Cito le *Disputationes metaphysicae* e il *De Deo uno et trino* dall'edizione parigina del 1856-1878: FRANCISCUS SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, in ID., *Opera omnia*, cit., XXV-XXVI, a cura di Ch. BERTON; FRANCISCUS SUAREZ, *De Deo uno et trino*, in ID., *Opera omnia*, cit., I, a cura di M. ANDRÉ. Purtroppo non ho potuto far uso dell'edizione delle *Disputationes metaphysicae* a cura di S. RÁBADE ROMEO - S. CABALLERO SÁNCHEZ - A. PUIGCERVER ZANÓN, 7 voll., Gredos, Madrid 1960-1966.

il testo della parte non revisionata da un autografo di Suárez; questa edizione potrebbe dunque essere considerata una sorta di apografo. Sennonché si ha la certezza che questo discepolo di Suárez avesse la spiccata tendenza a ritoccare i testi del maestro, ingentilendoli e riorganizzandoli. A ciò si può aggiungere che la ristampa normalmente accessibile dell'edizione Álvares, ossia quella parigina del 1856, abbonda di errori di trascrizione e refusi.

Tra il 1978 e il 1991 Salvador Castellote ha pubblicato un'edizione della totalità della redazione del 1572 del *De anima*. Questa edizione è basata principalmente su un manoscritto rinvenuto a Salamanca e solo accessoriamente su un secondo manoscritto rinvenuto a Pavia e sull'edizione Álvares. Il manoscritto salmantino utilizzato da Salvador Castellote appare essere una copia realizzata con cura del testo giovanile di Suárez; per questa ragione, tra il testo dell'edizione Álvares – specialmente così come esso compare nella ristampa parigina – e quello dell'edizione Castellote è certamente preferibile il secondo. Va tuttavia detto che il manoscritto salmantino non è un autografo di Suárez. Potrebbe trattarsi di un apografo, ma – avverte lo stesso Castellote – i dati a nostra disposizione non permettono di provare tale ipotesi. Il manoscritto di Pavia, poi, si presenta come una rielaborazione di un testo di Suárez ad opera di un suo seguace. Resta dunque che nessuna delle versioni del *De anima* a nostra disposizione è perfettamente sicura.⁴⁰

Per quanto riguarda le *Disputationes metaphysicae*, esse furono composte nell'arco di più di un ventennio, tra gli anni '70 e la fine degli anni '90 del Cinquecento, e pubblicate nel 1597. Esse presentano un testo affidabile e sono certamente espressione del pensiero maturo di Suárez. Va tuttavia osservato che in esse la questione della natura del *verbum mentis* è affrontata solo indirettamente.

Circa il *De Deo uno et trino*, infine, è noto che esso fu composto, almeno nelle sue parti essenziali, in occasione dei corsi di teologia tenuti a Coimbra nel 1598-1599 e 1600-1601 e che fu pubblicato nel 1606. Anch'esso, pertanto, offre un testo affidabile ed è espressione di un pensiero maturo. Per di più, in quest'opera il tema del *verbum mentis* è ripreso in vari luoghi. Va tuttavia detto che anche in questo caso Suárez non tratta la questione in modo esaustivo.

Un secondo ostacolo alla ricostruzione storica della dottrina di Suárez sul *verbum mentis* risiede nel fatto che il pensiero di questo autore è stato al centro della controversia di origine ottocentesca relativa ai contenuti dell'«autentico tomismo». Nel 1925 il «tomista antisuaréziano» Léon Mahieu scriveva con tono ironico che dopo la promulgazione dell'enciclica *Aeterni Patris* (1879) si era assistito a una corsa a mostrare che pensatori ritenuti fino a quel momento sostenitori di dottrine diverse tra loro – e, in particolare, diverse da quelle sostenute da Tommaso d'Aquino – erano invece in accordo con le tesi dell'Aquinate. Ciò aveva avuto luogo, proseguiva Mahieu, o minimizzando le specificità del pensiero dell'Aquinate, ad esempio dichiarandolo oscuro, o minimizzando le specificità di quei pensatori. «De toutes façons, les auteurs que l'on étudie ainsi deviennent inintelligibles, amorphes, sans consistance ni relief. Saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, Descartes, Rosmini, tous, ou peu s'en faut, ont marché du même pas et dans les mêmes routes à la recherche de la vérité; il n'y a qu'un système philosophique, substantiellement professé par tous les penseurs catholiques, système qu'on appelle en fait thomisme, qu'on pourrait tout aussi bien appeler bonaventurisme, scotisme, ou de tel autre nom qu'on voudra».⁴¹

L'ironia di Mahieu è giustificata, ma rivela più di quanto il polemista francese intendesse. Essa mostra che le azioni compiute nell'Ottocento dalla Curia ecclesiastica romana nel campo della politica culturale costituiscono una sorta di peccato originale della storiografia filosofica novecentesca relativa al pensiero universitario tra medioevo e modernità. Se la storiografia medievistica tenta già da tempo e con parziale successo di lasciarsi alle spalle i tempi bui del gilsonismo, non altrettanto valida sembra essere la reazione degli storici del pensiero universitario rinascimentale e proto-moderno. Fortuna ha voluto che nessuna delle famigerate ventiquattro tesi del tomismo approvate nel 1914 dalla Sacra Congregazione degli Studi concernesse la natura del *verbum mentis*; per questa

⁴⁰ Sull'intera questione critica cfr. S. CASTELLOTE CUBELLS, *Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito «De anima»*, «Anales Valencinos», XIV, 1988, pp. 251-274; ID., *Introducción*, in SUÁREZ, *Commentaria in De anima - Comentarios Sobre el alma*, cit., I, pp. XXXVII-LXXXIII: XXXVII-LXVIII.

⁴¹ L. MAHIEU, *L'électisme suarézien*, «Revue thomiste», XXX, 1925, pp. 250-285; citazione da p. 250.

ragione, l'argomento è stato trattato in modo un po' meno ottuso di altri. Ciononostante, una parte considerevole della storiografia novecentesca sulla dottrina suareziana del concetto è segnata da urgenze teoretiche e da travisamenti storiografici e solo una minoranza delle indagini su questo tema sono condotte con un grado accettabile di rigore.⁴²

Se, dal punto di vista della ricostruzione storica, il pensiero filosofico di Suárez è stato spesso maltrattato, quello teologico è stato per lo più ignorato. L'individuazione delle ragioni di tale fenomeno richiederebbe un'articolata analisi. Sta di fatto che nella prima metà del Novecento solo pochi audaci hanno studiato la storia della *sacra doctrina* e sono tutt'oggi rari gli studiosi che si occupano di storia della teologia universitaria. Non stupisce pertanto il numero esiguo dei saggi dedicati alla teologia soprannaturale del Granadino. Fortunatamente, nel 2007 ha visto la luce un'eccellente monografia, a opera di Thomas Marschler, sulla teologia trinitaria di Suárez; un lavoro che colma una grave lacuna.⁴³

Non è questa la sede ove esporre analiticamente la gnoseologia suareziana.⁴⁴ Mi limito, pertanto, a offrirne una ricostruzione schematica. Si può cominciare osservando che il gesuita spagnolo utilizza un set di elementi e di concetti tutt'altro che rivoluzionario: sensi esterni, sensi interni, intelletto agente, intelletto potenziale, specie impresse, specie espresse, atti delle diverse facoltà, similitudine intenzionale, concetto formale, concetto oggettivo. Tralascio qui anche la dottrina suareziana circa il processo conoscitivo sensoriale. Per quanto riguarda il processo conoscitivo intellettuale, esso può essere descritto da due diversi punti di vista: quanto alle entità reali che lo costituiscono e quanto alle funzioni noetiche che queste entità esercitano.

⁴² Il testo di Mahieu è già un buon esempio della cattiva qualità storiografica di questa letteratura, opera di scrittori che capivano poco sia di Suárez, sia di Tommaso d'Aquino, sia di storia della filosofia in genere. Vale forse la pena, vista la circolazione di cui ancora gode, additare esplicitamente uno dei vertici della libellistica concernente la polemica sul rapporto tra tomismo e suarezismo: C. FABRO, *Neotomismo e Suarezismo*, in ID., *Opera omnia*, IV, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005 (l'opera fu pubblicata originalmente nel 1941 come parte dell'annata XLIV della rivista *Divus Thomas*). Su questa figura, cfr. la raccolta di saggi *Neotomismo e suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro*, a cura di J. VILLAGRASA, (Atti di congresso, 7), Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2006. Tale raccolta mostra in modo involontario ma chiaro sia l'inconsistenza della lettura di Cornelio Fabro, sia la sopravvivenza negli odierni ambienti clericali romani delle polemiche dell'età neo-scolastica. Peraltro, al quadro dei travisamenti circolanti nel contesto dalla polemica neo-scolastica andrebbe aggiunto quello generato dalle immaginifiche tesi di Martin Heidegger sulla natura del pensiero suareziano e sul suo ruolo storico. Sulla scia di Heidegger, Gustav Siewerth – nel suo *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, (Horizonte, 6), Johannes Verlag, Einsiedeln 1959, pp. 120-121 e 136-154 – ha visto in Suárez addirittura il fondatore della metafisica 'razionalistica' (o, per dirla con una popolare espressione heideggeriana, onto-teo-logica) e uno dei capisaldi di quell'itinerario speculativo che conduce al sistema hegeliano. Inutile dire che anche le tesi di Heidegger hanno goduto, e godono tutt'oggi, di molta fortuna. Curiosamente, Siewerth scrive che tra i seguaci di Suárez va annoverato anche Rosmini, in quanto anch'egli si colloca nell'alveo della metafisica razionalistica (ivi, p. 211). Ciò è curioso giacché Rosmini, riflettendo sulla concezione suareziana del concetto oggettivo, scriveva: «Di più, il concetto obbiettivo è la cosa stessa o la ragione (sempre la solita confusione tra la cosa reale, che non è termine del concetto, ma dell'affermazione e la ragione o idea che sola è termine della cognizione e dell'intuizione): nuova confusione, poiché se concetto, come dissi prima [cioè: là dove Rosmini aveva riportato la definizione suareziana di concetto formale], vuol dire prole della mente, dunque anche la cosa e la ragione chiamandosi concetto oggettivo sarà prole della mente. Che sarà né più né meno l'hegelianismo, cioè il sistema che cava tutte cose tanto i reali quanto gl'ideali, dalla mente stessa» (ANTONIO ROSMINI, *Teosofia*, lib. 3, sez. 2, cap. 3, n. 760, nota 5, in ID., *Opere edite ed inedite*, XIII, a cura di M. A. RASCHINI - P. P. OTTONELLO, Istituto di Studi Filosofici - Città Nuova - Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma-Stresa 1998, pp. 39-40). Di fatto, né Rosmini, né Siewerth hanno compreso l'effettivo significato attribuito da Suárez alla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo; ciononostante, l'interpretazione di Rosmini è meno arbitraria di quella di Siewerth.

⁴³ TH. MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 71), Aschendorff, Münster 2007.

⁴⁴ Come introduzione generale all'antropologia di Suárez, cfr. S. CASTELLOTE CUBELLS, *Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, (Symposion, 8), Karl Aber, Freiburg-München 1982 (ristampa dell'ed. 1962). Come esposizione generale della gnoseologia del Granadino, resta ancora consigliabile (tolte le parti polemiche e quelle relative alla presentazione del 'nominalismo') J. M. ALEJANDRO, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, (Publicaciones anejas a "Miscelanea Comillas", Serie filosofica, 1), Pontificia Universitas Comillensis, Comillas (Santander) 1948.

Considerato quanto alle entità reali che lo costituiscono, il processo conoscitivo intellettuale si svolge – secondo il nostro autore – come segue. I sensi interni generano una specie espressa (lo *idolum*), la quale è un accidente materiale reale della categoria della qualità. Posto di fronte a essa, l'intelletto agente genera nell'intelletto potenziale una specie impressa. Grazie alla presenza entro sé della specie impressa, l'intelletto potenziale produce una specie espressa (o anche più di una), che è detta anche 'verbum', 'notitia' e concetto formale. In questa produzione, l'intelletto potenziale fornisce la capacità attiva di generare la specie espressa, mentre la specie impressa fornisce la determinazione di tale generazione, ossia il fatto che venga generata una certa specie espressa invece che un'altra. L'atto di generare la specie espressa è l'atto di conoscenza; preso precisamente in quanto è un'azione, tale atto è propriamente un *dicere*. La specie espressa è nient'altro che l'atto di conoscenza considerato come compiuto (*in facto esse*). Intelletto agente, specie intellettuale impressa, intelletto potenziale e specie intellettuale espressa sono tutti accidenti reali immateriali della categoria della qualità. Specie impressa e specie espressa sono distinti in modo reale pieno. L'atto di conoscenza è un accidente della categoria dell'azione; per la precisione, esso è un'azione immanente.⁴⁵ Preso in quanto compiuto, e precisamente perché si tratta di un'azione immanente, esso consiste nel fatto che l'intelletto potenziale riceve in sé – generandola – la forma della specie espressa. Considerato secondo questo aspetto, non vi è alcuna distinzione tra atto di conoscenza e specie espressa. Preso invece nel suo svolgersi (*in fieri*), l'atto di conoscenza è un modo e si distingue dalla specie espressa come modo di quest'ultima. In altri termini, atto di conoscenza (preso nel suo svolgersi) e specie espressa sono distinti in modo modale, ossia reale diminuito.⁴⁶ Si può anche dire che l'atto di conoscenza considerato come produttivo della specie espressa (e dunque come un *dicere*, una *locutio*) è nient'altro che la stessa specie espressa considerata nello svolgersi della sua generazione (*in fieri*).

Le funzioni noetiche delle entità reali ora vedute sono le seguenti. La specie intellettuale impressa, che è immateriale, veicola esattamente il medesimo contenuto noetico della specie sensibile espressa, che è materiale. La specie intellettuale impressa è portatrice della possibilità per l'intelletto di conoscere l'oggetto di cui è specie (partecipa all'attività conoscitiva sul piano della causalità efficiente); la specie espressa, invece, è ciò che fa conoscere in atto l'oggetto (fa conoscere in modo formale). Le *species* sono realmente simili all'oggetto che esse fanno conoscere, tuttavia lo sono per una similitudine debole, che viene detta 'intenzionale': la forma di cui la *species* è portatrice, infatti, non

⁴⁵ Il migliore studio sulla dottrina suareziana circa l'azione immanente resta quello di J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid 1949, pp. 263-294. Segnalo anche: S. FERNÁNDEZ BURILLO, *Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez*, «Pensamiento», XLVIII, 1992, pp. 211-230 (che però erroneamente estende a tutte le azioni immanenti ciò che Suárez scrive a proposito del solo atto di volontà); J. P. BURNS, *Action in Suarez*, «New Scholasticism», XXXVIII, 1964, pp. 453-472; L. MAHIEU, *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Desclée-de Brouwer - Picard, Paris 1921, pp. 367-372; J. M. IBERO, *Suárez, psicólogo (I.º)*, «Razón y Fe», n. 47, 1917, pp. 141-153.

⁴⁶ Gli studi migliori sulla dottrina suareziana circa la distinzione modale sono: MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre*, cit., pp. 354-378; ALCORTA, *La teoría de los modos*, cit., pp. 115-164. Segnalo anche: ST. MENN, *Suárez, Nominalism, and Modes*, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, a cura di K. WHITE, (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 29), The Catholic University of America Press, Washington 1997, pp. 226-256; M. BEUCHOT, *La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna*, «Revista Española de Filosofía Medieval», I, 1994, pp. 37-48; C. G. NOREÑA, *Suárez and Spinoza: The Metaphysics of Modal Being*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», XII, 1985, pp. 163-182; J. ZUBIMENDI MARTÍNEZ, *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes*, «Pensamiento», XL, 1984, pp. 179-202; N. J. WELLS, *Suarez, Historian and Critic of the Modal Distinction Between Essential Being and Existential Being*, «New Scholasticism», XXXVI, 1962, pp. 419-444; J. HELLÍN, *La teoría de los modos in Suárez*, «Pensamiento», VI, 1950, pp. 216-226. Menziona Suárez, ma con finalità completamente teoretiche, J. ROIG GIRONELLA, *Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística "Formalis ex natura rei"*, «Estudios Eclesiásticos», XVIII, 1944, pp. 201-216. Di scarsa utilità MAHIEU, *François Suarez*, cit., pp. 135-140. Purtroppo non ho veduto G. HURTADO, *Entes y modos en las "Disputaciones metafísicas"*, in *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e modernidade*, a cura di A. CARDOSO - A. M. MARTINS - L. RIBEIRO DOS SANTOS, (Actas et Colóquios, 21), Colibri, Lisboa 1999, pp. 99-117; P. E. NOLAN, *The Suarezian Modes*, in *Proceedings of the Tenth Annual Convention of the Jesuit Educational Association*, Loyola University Press, Chicago 1931 (descrizione alternativa: «Proceedings of the Jesuit Educational Association», X, 1931), pp. 184-200.

appartiene alla medesima specie (nel senso di ‘classe’) dell’oggetto, ma è simile a quest’ultimo solamente per un’analogia di attribuzione. Ciononostante, in forza del nesso reale che lega le *species* e l’oggetto (o, almeno, le parti e i fondamenti reali di quest’ultimo), l’intelletto può conoscere l’oggetto per mezzo di tali *species*.⁴⁷ La specie espressa, precisa ancora Suárez, non è né una riproduzione dell’oggetto, né qualcosa entro cui (*in quo*) l’intelletto conosca l’oggetto. Detto in altri termini, nella conoscenza diretta degli oggetti l’intelletto non conosce in alcun modo la specie espressa: essa è semplice mezzo tramite il quale (*quo*) l’intelletto conosce l’oggetto. La specie espressa è concetto formale: essa è quella forma reale della categoria della qualità per mezzo della quale si conosce un certo oggetto. Ciò che è conosciuto per mezzo di essa è detto concetto oggettivo, ossia è l’oggetto che essa permette di conoscere. Tale oggetto può essere sia una cosa reale, sia un ente di ragione.⁴⁸

4. *Il pensiero filosofico di Suárez sul verbum mentis di fronte alla teologia soprannaturale*

L’intera teologia soprannaturale sviluppata da Suárez si fonda sul presupposto secondo il quale *non possumus intelligere divina nisi ex humanis*. Le opere del Granadino abbondano di dichiarazioni di questo tenore e non annoierò il lettore con citazioni inutili. Basti qui ricordare lo *incipit* del proemio delle *Disputationes metaphysicae*:

Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris, et quasi instrumentis utitur.

⁴⁷ Si confronti, però, il testo di SUAREZ, *De anima*, ed. CASTELLOTE, disp. 5, q. 2, nn. 21-23 con quello di SUAREZ, *De anima*, ed. ÁLVARES - ANDRÉ, lib. 3, cap. 2, nn. 20-26: le dottrine circa la natura della similitudine tra *species* e oggetto esposte nelle due redazioni sono piuttosto diverse.

⁴⁸ I saggi che trattano questo o quell’aspetto della gnoseologia suareziana sono numerosissimi; qui segnalo esclusivamente quelli che dedicano almeno qualche passaggio alla dottrina del Granadino circa il *verbum mentis*. I migliori studi in proposito sono: MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre*, cit., pp. 220-230 e 575-590; FR. RIVA, *Sulla dottrina suareziana del concetto e le sue fonti storiche*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXI, 1979, pp. 686-699; J. HELLÍN, *El concepto formal según Suárez*, «Pensamiento», XVIII, 1962, pp. 407-432; ALEJANDRO, *La gnoseologia del Doctor Eximio*, cit., pp. 182-207. Segnalo anche: J. B. SOUTH, *Suárez and the Problem of External Sensation*, «Medieval Philosophy and Theology», X, 2001, pp. 217-240; T. RINALDI, *Francisco Suarez. “Cognitio singularis materialis: De anima”*, (Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica, 16), Levante Editori, Bari 1998, pp. 101-119; E. BART, *Aufstieg und Untergang der Ontologie. Descartes und die nachthomistische Philosophie*, (Osnabrücker philosophische Schriften, Reihe A, 2), Universitätsverlag Rasch, Osnabrück 1997, pp. 138-146; T. RINALDI, *Il problema delle «species» conoscitive nel De anima di Suárez*, in *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, a cura di A. LAMACCHIA, (Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica, 13), Levante Editori, Bari 1995, pp. 429-464; S. CASTELLOTE CUBELLS, *Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito «De anima»*, «Anales Valencinos», XIV, 1988, pp. 251-274; H. J. MÜLLER, *Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchungen zur historischen Entwicklung und zum Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suárez*, Diss. Wilhelms-Universität Münster 1968, pp. 141-163 (ma le note sono posizionate dopo il testo); P.-E. DROUIN, *L’entitatif et l’intentionnel. Étude comparée de la doctrine thomiste et de l’enseignement suarézien*, «Laval théologique et philosophique», II, 1950, pp. 249-313 (ma segnato da un preponderante impegno teoretico); J. HELLÍN, *La gnoseologia del Doctor Eximio*, «Revista Española de Teología», X, 1950, pp. 565-574; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez*, «Revista de Filosofía», VII, 1948, pp. 767-791; P. DESCOQS, *Thomisme et suarézisme*, «Archives de philosophie», 4 (1926), pp. [434]-[544]: [515-536]; H. RÖSELER, *Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez*, «Philosophisches Jahrbuch», XXXV, 1922, pp. 185-198. Come già ho precisato, non pochi di questi saggi sono caratterizzati da un cospicuo impegno teoretico, o perlomeno dalla volontà di mettere in evidenza la distanza tra Tommaso d’Aquino e Suárez, o la loro prossimità. Una menzione a parte merita P. BARALE, *Critica del Rosmini alla definizione suareziana del Concetto*, in *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 Settembre 1958)*, 12 voll., Sansoni, Firenze 1958-1961, XII, pp. 9-16. Anche questo autore fraintende la dottrina suareziana del concetto, tuttavia ciò accade non perché egli sia un neotomista, bensì perché segue l’interpretazione datane da Rosmini. Se, infine, qualcuno desiderasse un approccio teoretico à la page al pensiero di Suárez, e non nutrisse alcun reale interesse per quest’ultimo, potrà rivolgersi a G. BURLANDO, *Suarez on Intrinsic Representationalism*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Brepols, Turnhout 2006, III, pp. 1941-1957. Purtroppo non ho veduto G. PICARD, *Essai sur la connaissance sensible d’après les scolastiques*, «Archives de philosophie», IV, 1926, pp. 1-93.

Che per Suárez la teologia soprannaturale necessiti della filosofia – in particolare della metafisica, ma non solo di essa – è dunque cosa del tutto certa. Meno ovvio è ciò che il nostro autore sostiene a proposito del verso opposto della relazione. La filosofia che egli sviluppa è in qualche misura dipendente dalla teologia soprannaturale? Se lo è, di che tipo di dipendenza si tratta?

Queste domande sembrano trovare una chiara risposta in un passaggio altrettanto celebre della *Ratio et discursus totius operis ad lectorem* con cui si aprono le *Disputationes metaphysicae*: Suárez elabora la propria filosofia con la finalità di servire la teologia soprannaturale; tale finalità incide sullo sviluppo del suo pensiero filosofico fino al punto da guidarlo nella scelta delle posizioni filosofiche che egli assume.

Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam, nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati, ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur.

Senonché, questo passo, preso *sicut sonat*, rappresenta un'esplicita sconfessione della natura filosofica delle argomentazioni che il nostro autore sviluppa nelle *Disputationes metaphysicae* e in molti altri suoi testi. Sconfessione incomprensibile, giacché doppiamente smentita. Innanzi tutto, dall'effettivo procedere del nostro autore, il quale alterna – anche fittamente – discorso filosofico e discorso teologico-soprannaturale, ma non li fonde. In secondo luogo, da ciò che egli precisa – ad esempio – già poche righe più avanti rispetto a quelle ora riportate: «mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire». Come interpretare, dunque, il contrasto tra questi testi?

Una prima ipotesi potrebbe essere la seguente: il passo poc'anzi riportato costituisce un semplice atto di deferenza nei confronti della legislazione della Compagnia in materia di studi; un atto tanto prevedibile quanto insincero. In effetti, le affermazioni del Granadino riflettono precisi passaggi di questa legislazione. Per quanto riguarda la parte del passo ove si dice che la *nostra philosophia* dev'essere *divinae theologiae ministra*, si può osservare che già nella quarta parte delle *Constitutiones* è detto che le *artes vel scientiae naturales* sono oggetto delle fatiche intellettuali dei membri della Compagnia in quanto, e nella misura in cui, esse sono al servizio della teologia soprannaturale. Le *Declarationes* delle *Constitutiones* precisano di quali scienze si stia parlando: logica, fisica, metafisica, etica e matematica.⁴⁹ Inoltre, l'insieme dei due testi (passo delle *Constitutiones* e relativa *declaratio*) è ripetuto pressoché alla lettera sia nella disposizione *De artium liberalium studiis* (redatta tra il 1565 e il 1570 e inviata dalla curia generalizia alle provincie della Compagnia nel 1571), sia nella *Ratio studiorum* del 1599.⁵⁰ Anche la parte seguente del passo del *Ratio et discursus* sopra riportato riecheggia una disposizione della legislazione scolastica della Compagnia: nella bozza della *Ratio studiorum* diffusa nel 1586 si parla esplicitamente del dovere di ogni docente gesuita di *seligere* le opinioni che egli presenta agli studenti. A rigore, i docenti ai quali questa disposizione si applica sono quelli di teologia soprannaturale, non quelli di metafisica. Inoltre, la scelta in questione è finalizzata alla selezione delle opinioni «tutiores ac magis receptas» in teologia, e non di quelle che «doctrinae revelatae subservire magis viderentur». Nondimeno, l'assonanza tra il passo suareziano in esame e quello della *Ratio* del 1586 resta.⁵¹

⁴⁹ *Constitutiones Societatis Iesu*, pars. 4, cap. 12, n. 3, cit., p. 145: «Sic etiam, quoniam Artes vel scientiae naturales ingenia disponunt ad Theologiam, et ad perfectam cognitionem et usum illius inserviunt, et per seipsas ad eundem finem iuvant; qua diligentia par est, et per eruditos Praeceptores, in omnibus syncere honorem et gloriam Dei quaerendo, tractentur». *Declaratio* di *Constitutiones*, pars. 4, cap. 12, n. 3, in *Constitutiones Societatis Iesu*, cit., p. 146: «Tractabitur Logica, Physica, Metaphysica, Moralis scientia, et etiam Mathematicae, quatenus tamen ad finem nobis propositum conveniunt».

⁵⁰ *De artium liberalium studiis*, <n. 1>, in *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, a cura di L. LUKÁCS, II: (1557-1572), (Monumenta historica Societatis Iesu, 107), Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1974, p. 254. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu [1599]*, Regulae professoris philosophiae, n. 1, in *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, V, cit., p. 397.

⁵¹ *Ratio atque institutio studiorum per sex patres [...] conscripta*, § <De theologia scholastica>, cap. 7: *De opinio-num delectu, censura, retractatione*, <n. 1>, cit., p. 77: «In opinionibus a Societate constitutis non est satis, doctorem

Ora, queste osservazioni sono certamente utili al fine di comprendere le parole del Granadino. Ciononostante, esse non sono sufficienti a dimostrare l'ipotesi sopra formulata. È certamente possibile supporre che Suárez intendesse apparire ossequiente alla legislazione scolastica della Compagnia al fine di godere di maggior libertà reale nello sviluppare il proprio pensiero filosofico. Non dimeno, un'ipotesi siffatta potrebbe essere sostenuta solamente a fronte di ulteriori sostanziali elementi di prova. Presa *sicut sonat*, a me sembra non credibile: Suárez ha trascorso la sua intera vita di docente e scrittore in un ordine religioso fortemente regolamentato quale la Compagnia di Gesù; come avrebbe potuto dissimulare per un tempo così lungo un'insofferenza per il severo controllo cui era sottoposto? La questione posta dal contrasto tra i testi del Granadino prima ricordati resta pertanto aperta.

Una seconda ipotesi interpretativa fa leva sulla nozione di 'finalizzazione teologica'. Jacob Schmutz ha descritto il rapporto che il nostro gesuita pone tra teologia soprannaturale e filosofia nei termini seguenti: come per Giovanni Duns Scoto la metafisica è «une science qui est à la fois autonome quant à son objet, mais aussi préparatoire à la théologie du point de vue de sa finalité», così anche per Suárez questa scienza «en tant que science la plus générale accessible à l'esprit humain, [...] jouit d'une autonomie qui est de pure méthode, mais non de finalité».⁵² Più netto era stato alcuni anni prima Santiago Fernández Burillo: «Ciertamente, la filosofía de Francisco Suárez no es asimilable a ningún sistema moderno; es una síntesis de teología y de filosofía escolástica. Nada más natural, pues, que el modo de acceso a la filosofía del Doctor Eximio sea, precisamente, su teología. Dicho brevemente: la filosofía suarista es el de un teólogo molinista».⁵³ La questione si pone anche relativamente all'argomento in discussione nel presente studio: la dottrina filosofica del gesuita circa il *verbum mentis* umano dipende dalle tesi che egli sostiene nell'ambito della teologia soprannaturale? Ho già riportato il passo del *De anima* in cui Suárez afferma che il fatto che ogni azione conoscitiva sia produttiva di un *verbum* «fuit adinventum ad explicandam generationem aeterni Verbi per actum cognitionis Patris aeterni».⁵⁴ A commento di questo passo Marschler scrive: «Auf die trinitätstheologische Bedeutung des Themas wird dort so deutlich hingewiesen, daß man von einer theologischen Finalisierung des philosophischen Gedankengangs sprechen kann».⁵⁵

È possibile che i testi di Suárez non permettano di dire nulla di più di quanto dicano i tre studiosi che ho ora ricordato; ciò però non significa che quanto questi ultimi dicono sia soddisfacente. Sia Schmutz che Marschler scrivono che il discorso filosofico suareziano ha una finalità teologica; tuttavia essi non spiegano in cosa esattamente consista questa finalizzazione. Anche Fernández Burillo, nonostante la radicalità della dichiarazione sopra riportata, sostiene di fatto la medesima generica tesi. Nel saggio da cui quella dichiarazione è tratta, lo studioso spagnolo intende mostrare che la dottrina di Suárez sulle azioni immanenti è in armonia con alcune tesi della teologia soprannaturale del Granadino; non intende, invece, in alcun modo sostenere che Suárez fondi la propria dottrina circa le azioni immanenti su tesi teologico-rivelate. In definitiva, nessuno di questi studiosi prende posizione sul punto che a me sembra decisivo: che cosa intende dire Suárez quando scrive che, nello sviluppo del proprio pensiero filosofico, egli ha scelto (*seligere*: preferire, selezionare) quelle tesi che «pietati, ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur»?

Al fine di risolvere la questione, occorrerebbe individuare luoghi dell'opera del nostro autore in cui egli si preoccupi di conciliare le affermazioni sopra vedute. Ebbene, è probabile che io semplicemente li ignori; sta però di fatto che non ne conosco. Posso tuttavia tentare ora di rispondere a una

referre sententias multas et de suo nihil apponere, sed defendat opinionem praescriptam, vel relinquat quaestionem vel differat donec melius cogitet. Sicut vero boni doctoris est, opiniones seligere tutiores ac magis receptas, ita ad superiorum pertinet vigilantiam curare, ne quid in eo genere peccetur; et si quid peccatum fuerit, emendare».

⁵² J. SCHMUTZ, *Science divine et métaphysique chez Francisco Suárez*, in *Francisco Suárez. "Der ist der Mann". Homenaje al prof. Salvador Castellote*, (Series Valentina, 50), Facultad de Teología 'San Vicente Ferrer', Valencia 2004, pp. 347-379, citazione da p. 353.

⁵³ FERNÁNDEZ BURILLO, *Introducción a la teoría del conocimiento de Francisco Suárez*, cit., p. 212.

⁵⁴ Cfr. il testo già riportato in corrispondenza della nota 16.

⁵⁵ MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre*, cit., p. 579.

questione più circoscritta e previa: allorché Suárez costruisce la propria dottrina circa il *verbum mentis* umano, fonda tale dottrina su una qualche tesi di teologia soprannaturale?

Se si interrogano, alla luce di una domanda siffatta, le dottrine sulla conoscenza intellettuale elaborate dai *theologi* universitari tra tardo medioevo e prima età moderna, si troveranno risposte di segno diverso. Matteo d'Acquasparta, ad esempio, trattando della questione se l'anima conosca se stessa e i propri *habitus* per mezzo di se stessa e dei propri *habitus*, oppure per mezzo di *species expressae* di sé, fa uso di un argomento fondato su una tesi di teologia trinitaria: se non si ammettesse che l'anima conosca se stessa per mezzo di una *species expressa*, scrive il nostro autore, si comprometterebbe la possibilità di vedere nell'anima un'immagine della Trinità.⁵⁶ Parimenti Herveo Nédellec, trattando della natura del *verbum*, fa uso di due argomenti fondati sulla somiglianza tra il caso del Verbo divino e il caso del *verbum* umano.⁵⁷

Va però osservato che sia nel caso di Matteo d'Acquasparta, sia nel caso di Herveo Nédellec gli argomenti ora ricordati non sono gli unici argomenti 'di ragione' con cui questi due autori intendono dimostrare le proprie tesi. Inoltre, Guglielmo di Ware critica esplicitamente il ricorso a tesi di teologia trinitaria per sostenere tesi concernenti la natura della conoscenza umana. Di fronte all'argomento, invocato anche da Herveo, secondo il quale «*verbum nostrum repraesentat verbum divinum. Sed verbum illud non est actus, sed productum per actum. Ergo nec nostrum*», Guglielmo scrive: «*sicut vult beatus Augustinus, maior est dissimilitudo quam similitudo. Unde argumentum a simili in nullo valet vel dato, quod sit simile, tunc argumentum est ad oppositum. Nam generari passive in divinis et Filius idem sunt [...]*».⁵⁸

Un caso interessante è costituito dalla dottrina sul *verbum* del tomista bañeziano João Poinot (1589-1644; *Ioannes de s. Thoma*). La dottrina sul *verbum* di questo autore si pone in esplicita contrapposizione a quella di Suárez: sia l'intellezione che il concetto sono accidenti reali della categoria

⁵⁶ MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Quaestiones de cognitione*, q. 5: *Utrum anima cognoscat semetipsam et habitus qui in ea sunt per essentiam suam, an per actus tantum*, Responsio, in ID., *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, 1), Ex typographia Collegii s. Bonaventurae, Quaracchi 1957², pp. 306 e 308: «*Utrum autem per suam essentiam vel habituum suorum se et habitus qui sunt in ipsa videat, dico quod per essentias suas obiective, ita quod ipsa mens et habitus qui sunt in ipsa per essentias suas sunt obiectum aspectus, et in ipsa dirigit suum intellectualem obtutum; sed formaliter non per essentiam, ita quod essentia sit ratio cognoscendi, sed per suas species sive similitudines expressas in acie cogitandi, secundum doctrinam Augustini vel Anselmi. Huius autem quadruplex est ratio [...]. Quarta ratio est ex ratione imaginis. Anima enim rationalis est imago Dei, quae maxime repraesentaretur in cognitione sui et rerum spiritualium, ut Augustinus dicit, XI e XIV *De Trinitate*. Et in iis assignat potissime imaginem Trinitatis, ita quod obiectum visibile, si sit praesens apud animam, tenens locum memoriae, vel memoria ipsa conservans speciem alicuius rei absentis, est velut parens. Notitia genita ab obiecto vel a specie quae est in memoria, sive intelligentia formata ex similitudine expressa vel ab obiecto praesente, vel a specie quae est in memoria, est loco prolis sive verbi. [...] Voluntas autem vel voluntatis intentio, copulans, iungens et tenens aciem cogitantis cum obiecto sive specie quae est in memoria, quasi prolem cum parente, est velut nexus et amor. Si autem anima vel habitus qui sunt in ipsa per suas essentias formaliter viderentur, non per species, claudicaret ratio imaginis*».

⁵⁷ HERVEUS NATALIS, *Quodlibet* 2, q. 8: *Utrum in Deo sit idem intelligere et dicere*, Respondeo, Quomodo intelligere et dicere se habeant in nobis, in ID., *Quolibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, a cura di MARC'ANTONIO ZIMARA, Mandato et impensis heredum Octaviani Scoti et sociorum - Impresa per Georgium Arrivabenum, Venetiis 1513, c. 49[prima serie]ra: «*nostrum verbum habet aliqua similitudine cum verbo divino: sed non omne intelligere in divinis est verbum: quia intelligere essenziale: sive absolutum non dicit verbum. igitur nec in nobis*». Ivi, c. 49[prima serie]rb: «*verbum nostrum dicitur ad similitudinem verbi divini: sed in divinis verbum patris dicentis: non se habet ad patrem ut noticia qua cognoscit: sed ut illud in quo productum per modum intellectus cognoscit: igitur et in verbis nostris non se habet ad dicente ut noticia qua cognoscit: sed ut illud in quo cognoscit*». HERVEUS NATALIS, *Tractatus de verbo*, <q. 1:> *Quid sit verbum essentialiter*, a. 2: *Utrum verbum sit actus intelligendi*, Respondeo, Quomodo intelligere et dicere se habeant in nobis, in ID., *Quolibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus*, cit., c. 11[seconda serie]ra-b: «*Quod autem verbum proprie acceptum non possit esse ipsum intelligere: potest ostendi triplici ratione. [...] Tertio hoc idem ostenditur ex eo quod etiam invenitur in divinis: quia si verbum esset idem intelligere: tunc verbum alicuius comparatur ad ipsum: sicut intelligere. sed filius patris est eius verbum. ergo filius comparatur ad patrem ut intelligere ad intellectum. sed hoc falsum est: quia intelligere patris est idem supposito cum patre: non autem filius*».

⁵⁸ GULIELMUS GUARRA, *In Sent.*, lib. 1, dist. 27, q. 3: *Quaeritur, utrum verbum, secundum quod est pars imaginis et perfecte repraesentat Verbum increatum, sit terminus intellectionis vel principium eius*, in SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus*, cit., II, pp. 266* e 269*.

della qualità; la prima è virtualmente produttiva del secondo; essi differiscono per distinzione reale piena (*ut res et res*); intellezione e dizione differiscono per distinzione modale (*ut res et modus*). A sostegno della tesi per cui intellezione e concetto si distinguono per una distinzione reale piena, Poincaré porta due argomenti. Primo argomento. Sebbene il *verbum* non possa darsi senza intellezione, scrive il nostro autore, il primo è qualcosa che procede per mezzo della seconda e che ha la natura di un'immagine espressa per mezzo dell'atto che la esprime. Se così non fosse, ciò che accade nel caso della produzione del nostro *verbum* non ci aiuterebbe a capire la produzione del *Verbum* divino. Ne viene che il *verbum* è qualcosa di realmente distinto dallo *intelligere*. Secondo argomento. È un fatto che si può dare intellezione senza *verbum*; questo è certamente ciò che accade nel caso delle intellezioni che sono proprie della seconda e terza persona della Trinità e probabilmente ciò che accade nel caso della visione beatifica. Ne viene che intellezione e *verbum* sono distinti in modo reale pieno.⁵⁹ Ora, i due argomenti sono diversi, nondimeno entrambi si reggono su tesi di teologia soprannaturale: il primo su una tesi di teologia trinitaria, il secondo su una di teologia escatologica. Essi però – ed è ciò che mi preme sottolineare – sono gli unici argomenti proposti da questo autore.

Vediamo ora come procede Suárez. Come ho già ricordato, il gesuita granadino tratta della questione del *verbum mentis* in tre opere: il *De anima*, le *Disputationes metaphysicae* e il *De Deo uno et trino*. Quest'ultima è l'opera più matura; tuttavia essa è dedicata a questioni di natura teologico-soprannaturale. Qui la questione è affrontata in tre sedi: nel secondo libro del primo trattato, dedicato alla visione beatifica; nel primo libro del terzo trattato, dedicato alla processione delle persone divine; nel nono libro del terzo trattato, dedicato alla seconda persona della Trinità.⁶⁰ Ebbene, in tutte queste sedi il nostro autore fa uso della sua dottrina circa il *verbum mentis* umano; in nessuno di questi luoghi, però, egli la espone e giustifica in modo compiuto. Ciò che si trova in questi testi sono trattazioni parziali della dottrina in questione,⁶¹ efficaci ricapitolazioni di essa,⁶² esposizioni particolarmente efficaci di questo o quell'aspetto,⁶³ approfondimenti su qualche punto particolare.⁶⁴ Tale fatto non deve sorprendere: la legislazione scolastica della Compagnia limitava drasticamente

⁵⁹ IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus*, Philosophia naturalis, pars 4: *De ente mobili animato*, q. 11: *De intellectione et conceptu*, a. 1: *Utrum intellectio sit de praedicamento actionis vel qualitatis distinguaturque realiter a verbo mentis*, Dico primo, a cura di B. REISER, 3 voll., Marietti, Torino 1948-1950², III (questa parte dell'opera, ossia la *pars* quarta della *Philosophia naturalis*, fu pubblicata per la prima volta nel 1635), p. 346a: «Verbum autem distinguitur ab intelligere, non quia verbum ipsum possit separari ab intelligere actuali, sed quia verbum est aliquid procedens per intelligere tamquam imago expressa per actum exprimentem, alioquin si non esset res procedens per intellectionem ut expressivam et consequenter distincta ab illa, non possemus ex nostro verbo colligere et explicare productionem verbi divini per intellectionem, ut communiter faciunt Patres et theologi. Potest tamen ipsum intelligere inveniri sine verbo ideoque separatur ab illo, in divinis quidem manifeste Spiritus Sanctus et Filius intelligunt, et non producunt verbum, in nobis autem probabiliter visio beata illud non producit [...]».

⁶⁰ SUAREZ, *De Deo uno et trino*, tract. 1, lib. 2, cap. 11: *An videatur Deus per verbum creatum productum a videntibus ipsum* e cap. 13: *An de potentia absoluta possit videre Deus, prout est in se, per speciem creatam impressam ejusdem Dei, ab eodem infusa*. Ivi, tract. 3, lib. 1, cap. 6: *Personas productas in Deo procedere per actus intelligendi et amandi, ut tales sunt*; cap. 7: *Per quos actus intelligendi, et amandi producantur in Deo personae procedentes*; cap. 8: *Sit-ne actus intelligendi et amandi principium quo producendi, vel ipsa productio*. Ivi, tract. 3, lib. 9, cap. 2: *An secunda Trinitatis persona sit et dicatur proprie verbum*; cap. 3: *An verbum in Deo personale tantum sit, vel etiam essenziale*; cap. 8: *Sit-ne Verbum vera, et naturalis imago Patris*; cap. 9: *Sit-ne Filius solius Patris imago*.

⁶¹ È il caso di SUAREZ, *De Deo uno et trino*, tract. 1, lib. 2, cap. 11, nn. 7-10, ove il nostro autore supporta con argomenti di ragione le tesi secondo le quali intellezione e verbo non possono essere qualità distinte e ogni atto di intellezione deve produrre un verbo e terminare in esso.

⁶² Cfr. ad esempio ivi, n. 10.

⁶³ Cfr. ad esempio ivi, tract. 3, lib. 9, cap. 2, nn. 13-15, ove il nostro autore esamina le somiglianze e le differenze tra *verbum mentis* umano e Verbo divino e, di conseguenza, determina le caratteristiche essenziali di un *verbum* in generale.

⁶⁴ È questo specialmente il caso del *De Deo uno et trino*, tract. 1, lib. 2, cap. 11 e 13 a proposito della possibilità del darsi di una *species* creata di un oggetto infinito. Va tuttavia osservato che Suárez aveva già formulato la dottrina esposta nel luogo ora menzionato in *De anima*, disp. 5, q. 5, nn. 28-29. Si noti anche che l'edizione del *De anima* curata da Álvares e ripubblicata da André riassume in modo drastico il testo che compare nel manoscritto salmantino dell'opera: si confrontino SUAREZ, *De anima*, ed. ÁLVARES - ANDRÉ, lib. 3, cap. 5, n. 22 e ID., *De anima*, ed. CASTELLOTE, disp. 5, q. 5, n. 28.

la possibilità di trattare argomenti di natura filosofica in ambito teologico-soprannaturale.⁶⁵ In effetti, in più luoghi delle sue opere di teologia soprannaturale Suárez afferma di non voler affrontare in quella sede problemi di natura filosofica.⁶⁶ È dunque difficile stabilire se il nostro autore avesse mutato parere su qualche dettaglio rispetto a ciò che aveva scritto nel giovanile *De anima*.⁶⁷

Posso invece dire che in nessuno di questi luoghi il nostro autore procede *a divinis ad humana*. Ciò mi sembra vero anche a proposito di un testo particolarmente problematico: quello in cui egli sostiene – come tesi filosofica – che una *species* creata può far conoscere Dio così come esso è.⁶⁸ Si potrebbe ritenere che Suárez fondi questa tesi su una tesi di teologia soprannaturale, argomentando come segue: ogni atto di conoscenza intellettuale richiede il darsi di *species* create (tesi filosofica); i beati conoscono intellettivamente Dio così come esso è (tesi teologico-soprannaturale); dunque si danno – e pertanto si possono dare – *species* create che fanno conoscere Dio come esso è (tesi presentata come filosofica, ma che sarebbe in realtà teologico-soprannaturale). In realtà, Suárez procede in modo diverso. Egli argomenta come segue: qualsivoglia *species* è simile all'oggetto che essa rappresenta; tuttavia tale similitudine consiste non nel possedere la medesima forma di ciò cui la *species* è simile, bensì nel rendere presente alla conoscenza ciò cui quella *species* è simile; dunque non occorre che la *species* di un oggetto infinito sia infinita. Ora, a me sembra che questa tesi sia in conflitto con altre parti del pensiero di Suárez; nondimeno è un fatto che essa si presenta come una tesi puramente filosofica.

Consideriamo ora l'unica opera in cui il nostro autore tratta la questione della natura del *verbum mentis* in modo sistematico e completo: il giovanile *De anima*. Qui egli intende sostenere le seguenti quattro tesi. Per ogni atto di conoscenza viene prodotto un termine intrinseco a tale atto e distinto da tale atto solo modalmente; ciò vale anche nel caso della conoscenza di un oggetto presente. Oltre al termine suddetto, non viene prodotto alcun altro termine che sia modalmente o realmente distinto dall'atto che ha quel termine come termine; ciò vale anche nel caso della conoscenza di un oggetto assente.⁶⁹

⁶⁵ Già nel *De sacrae theologiae studiis* (disposizione redatta tra il 1565 e il 1572 circa, ma mai inviata alle provincie), <n. 4>, in *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, II, cit., p. 267, si trova la seguente prescrizione, relativa al secondo anno di studi teologici: «De quaestionibus de anima nihil dicimus, quoniam in philosophiae studiis hanc materiam exacte auditam esse ante theologica studia oportet». Precise e restrittive norme relative al punto in esame si trovano sia nella bozza della *Ratio studiorum* del 1586, sia nella versione definitiva del 1599. *Ratio atque institutio studiorum per sex patres [...] conscripta*, § <De theologia scholastica>, cap. 2, n. 6, cit., p. 54: «Quae propria sunt logicorum, physicorum, metaphysicorum, supponantur ut alibi tractata; et si quid ex iis necessarium proprio subiecto theologiae fuerit, potius recitetur quam disputetur». *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu [1599]*, § Regulae professoris scholasticae theologiae, n. 9, cit., pp. 387-388: «Ut autem facilius in theologia scholastica huiusmodi progressus faciant, par est, ut a quibusdam rerum generibus absterneant, quoad eius fieri poterit. Sunt autem in primis haec quatuor: [...]. In tertio genere sunt philosophicae res; quas haud quaquam ex instituto tractent, nec tam disputent, quam vel ab aliis vel a se explicatas promant». Inoltre, sia nella bozza della *Ratio studiorum* del 1586 che nella versione definitiva del 1599 si trova un elenco di temi che i docenti di teologia dei collegi gesuitici o non potevano trattare, o erano tenuti a trattare in un certo momento del corso e non in un altro. A proposito di alcuni di questi temi si dice esplicitamente che la loro trattazione è riservata alla *philosophia*. In altri casi, viene prescritto che ci si limiti a una semplice esposizione del tema. Ad esempio, al punto di questo elenco rubricato come *Ex prima parte s. Thomae*, q. 27, a. 1 si legge: «De verbo mentis nihil aliud tractetur quam, an producat ab intellectu nostro ut terminus actionis, et quomodo ab ea distinguatur» (*Ratio atque institutio studiorum per sex patres [...] conscripta*, § <De theologia scholastica>, cap. 4: *Catalogus quaestionum quae a theologo tractandae non sunt vel si tractantur, non tractandae, nisi certo quodam loco nec in alio repetendae*, cit., p. 61. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu [1599]*, § Regulae professoris scholasticae theologiae, cit., p. 390).

⁶⁶ Cfr. ad esempio ciò che egli scrive in FRANCISCUS SUAREZ, *Opus de triplici virtute theologica fide, spe, et charitate*, tract. 1, disp. 6, sect. 10, n. 4, dove, di fronte alla questione della natura della causalità esercitata dalla volontà sull'intelletto nella produzione dell'atto di fede, il nostro si sottrae alla possibilità di trattare l'argomento scrivendo: «Sed haec quaestio physica est (a quibus quaestionibus abstinere soleo). Videri potest in tractatu de Anima, l. 5, cap. 6» (cito il passo da ID., *Opera omnia*, cit., XII, a cura di Ch. BERTON).

⁶⁷ Si veda, tuttavia, quanto ho precisato alla nota 47.

⁶⁸ SUAREZ, *De Deo uno et trino*, tract. 1, lib. 2, cap. 13.

⁶⁹ Cfr. l'intero SUAREZ, *De anima*, disp. 5, q. 5 [lib. 3, cap. 5].

Al fine di dar ragione della sua posizione, il Granadino fa uso di almeno due argomenti *a divinis*. Al fine di dimostrare che la produzione del *verbum* ha luogo anche nel caso di conoscenza intuitiva, Suárez scrive: la produzione del Verbo divino avviene per conoscenza intuitiva e non per assenza dell'oggetto; dunque si può pensare che anche la produzione del verbo creato abbia luogo anche nel caso di conoscenza intuitiva, e dunque non per assenza dell'oggetto.⁷⁰ Al fine di dimostrare che il *verbum* si distingue dalla specie impressa, egli argomenta come segue: se il verbo fosse identico alla specie impressa, la produzione del verbo nel caso dell'intelletto umano non varrebbe come similitudine per la produzione del Verbo nel caso dell'intelletto divino.⁷¹

Ciò detto, va però aggiunto che questi argomenti non sono gli unici argomenti di ragione portati da Suárez. In realtà, la sua dottrina circa la conoscenza intellettuale poggia su un'impalcatura argomentativa puramente filosofica il cui nucleo centrale è costituito da tre considerazioni. In primo luogo, in quanto l'atto di conoscenza è un'azione immanente, esso produce necessariamente un termine distinto modalmente da esso. In secondo luogo, la specie intelligibile, o impressa, è sufficiente a garantire la presenza dell'oggetto nell'intelletto. Infine, sostenere una presenza dell'oggetto nell'intelletto a livello di termine della conoscenza conduce inevitabilmente a sostenere che l'intelletto conosce ciò che conosce solamente grazie a segni strumentali, ossia a immagini che permettono all'intelletto di conoscere ciò di cui sono immagini unicamente nel caso in cui siano previamente conosciute. Le argomentazioni suareziane presentano certamente aspetti problematici e meriterebbero una disamina analitica; nondimeno è del tutto chiaro che il Granadino intende sostenere la propria posizione anche sulla base di considerazioni strettamente filosofiche.

Aggiungo che in un'occasione Suárez nega esplicitamente, a proposito di un punto specifico, il darsi di un parallelismo tra Verbo divino e verbo umano e delinea implicitamente il rapporto che egli pone tra filosofia, fede e teologia. Trattando del grado di distinzione tra atto di conoscenza e verbo, il nostro gesuita considera la seguente obiezione: se fosse vero che il verbo umano non si distingue per distinzione reale piena dall'atto di conoscenza intellettuale, allora il Verbo divino sarebbe la stessa intelligenza del Padre; ma la conseguenza è falsa; dunque anche la protasi è falsa. A tale obiezione egli risponde come segue.

Ad illud de Verbo divino et actu intelligendi Patris, pro nunc dicitur quod ex modo productionis nostri verbi non potest probari productio Verbi aeterni, neque ista est intentio Sanctorum, quia mysterium illud ratione naturali investigari non potest, semel fide cognitum potest explicari. Unde ratione naturali procedendo, solum potest intelligi quod Deus se intelligit per suam essentiam, et quod ex vi illius nihil producit. Fides tamen docet Deum se intelligere per intellectionem, quae est sua essentia, et intelligere Dei ipsum esse Dei <esse>. Tamen docet ulterius quod illa intellectio Dei, prout est in Patre, est productio Verbi aeterni, nam per illam generat Verbum, non ex imperfectione aut indigentia, sed potius ex fecunditate et immensitate illius naturae. Et ita in Deo quoddam est intelligere, quod essenziale dicitur, et hoc est commune tribus personis. Est etiam intelligere notionale, quod est proprium Patri, et per hoc <est> Verbum. Sed de hac re latius suo loco. Hinc tamen colligitur quod in hac materia argumenta a divinis ad humana, vel e contra, non valent, nam in humanis actus ipse intelligendi est productus, <et> ideo est terminus productionis, et ut sic est verbum; in Deo vero actus intelligendi non est productus, nam est ipsa essentia Dei adaequate; et ideo Filius et Spiritus Sanctus intelligunt, licet non producant verbum, quia non intelligunt per actum productum, sed per actum qui est sua essentia. Pater vero et intelligit, et intelligendo producit Verbum.⁷²

Resta ora da considerare ciò che il nostro autore scrive nelle *Disputationes metaphysicae*. In esse, come già ho scritto, non si trova alcuna sistematica trattazione della natura del *verbum*. Vengono però trattati i due principali presupposti della dottrina suareziana su tale argomento e vengono discusse due applicazioni di quest'ultimo. I presupposti sono la dottrina circa la natura delle azioni

⁷⁰ Ivi, disp. 5, q. 5, n. 11 [lib. 3, cap. 5, n. 7].

⁷¹ Ivi, disp. 5, q. 5, n. 14 [lib. 3, cap. 5, n. 9].

⁷² Ivi, disp. 5, q. 5, n. 24 [lib. 3, cap. 5, n. 18].

immanenti⁷³ e quella circa i modi e la distinzione modale.⁷⁴ Le applicazioni sono la dottrina circa le idee (divine e umane)⁷⁵ e quella circa la conoscibilità di Dio da parte di un intelletto creato.⁷⁶

Non è questa la sede per presentare analiticamente tali dottrine. Ciò che importa qui dire è che, ancora una volta, Suárez non fonda alcun punto di esse su tesi di teologia soprannaturale. Questo vale anche a proposito della trattazione della questione della conoscibilità di Dio da parte di un intelletto creato. Certamente nel corso di questa trattazione il Granadino passa frequentemente e rapidamente dal piano filosofico a quello teologico-soprannaturale e viceversa; nondimeno, il lettore che abbia la pazienza di esaminare accuratamente l'intera *sectio* in cui la questione è discussa può vedere chiaramente che in essa Suárez non confonde mai i due piani suddetti, sostiene le medesime tesi che sosterrà nel posteriore *De Deo uno et trino* e le giustifica percorrendo il medesimo itinerario argomentativo che percorrerà in quella sede.

A scopo esemplificativo, può essere utile esaminare un punto apparentemente problematico: quello relativo al criterio per stabilire se tra due cose vi sia, o non vi sia, una distinzione modale (ossia reale – *ex natura rei* – diminuita). Suárez scrive che due cose sono distinte modalmente allorché la prima può esistere senza la seconda ma non viceversa. Ci si può allora chiedere come possiamo noi stabilire che le cose stiano in questo modo. Il Granadino a questa domanda sembra rispondere: una cosa può esistere senza l'altra, ma non viceversa, nel caso in cui almeno Dio possa far esistere la prima senza la seconda e neppure Dio possa far esistere la seconda senza la prima. A fronte di tale tesi, si può sollevare il seguente interrogativo: come si può decidere se Dio possa o non possa far esistere una cosa senza un'altra? La risposta data da Suárez in *Disp. met.*, disp. 7 è la seguente:

pendet [...] lumen, verbi gratia, a sole, quae dependentia aliquid est praeter lumen et solem; potest enim intelligi manere lumen et solem et lumen non pendere a sole, ut si Deus nollet concurrere cum sole ad producendum vel conservandum lumen, sed sua sola virtute utrumque conservaret. Non potest autem mente concipi hanc dependentiam luminis a sole esse entitatem prorsus distinctam ab ipso lumine: tum quia per illam dependentiam influit causa tamquam per viam in effectum seu terminum, unde non potest esse res omnino distincta ab illo; tum etiam quia alias illa entitas saltem de potentia absoluta esset separabilis ab alia, quod est plane inintelligibile; est ergo illa dependentia modus quidam ipsiusmet luminis [...].⁷⁷

Si deve dunque dire che, secondo il nostro autore, qualcosa è un modo di qualcos'altro se e solo se *non potest mente concipi* che Dio possa far esistere quella certa cosa (la quale è modo) senza quella certa altra (che è ciò di cui la prima è modo). Ora, comunque si valuti questo criterio, esso non è necessariamente connesso a qualche tesi di teologia soprannaturale. Che Dio possa far esistere una data cosa senza una data altra, ma non viceversa, può essere creduto per fede soprannaturale. In questo caso, la conclusione secondo la quale quelle due cose sono distinte di distinzione modale sarebbe di natura teologico-soprannaturale. Si può però anche ritenere che Dio possa far esistere una data cosa senza una data altra sulla base di un esame della natura di quelle due cose: un esame che mostri che esse sono tali per cui un agente di potenza infinita potrebbe far esistere una senza

⁷³ SUAREZ, *Disp. met.*, disp. 18: *De causa proxima efficiente ejusque causalitate, et omnibus quae ad causandum requirit*, sect. 7: *Utrum causa efficiens esse debeat in re distincta a recipiente, ut agere possit*, nn. 45-51 e 54. Ivi, disp. 42: *De qualitate, et speciebus ejus in communi*, sect. 5: *Utrum divisio qualitatis in quatuor species sufficiens sit*, nn. 13-15. Ivi, disp. 43: *De potentia et actu*, sect. 2: *An potentia activa et passiva semper re, vel interdum tantum ratione differant*, nn. 14-17. Ivi, disp. 48: *De actione*, sect. 2: *Utrum actio, ut actio, essentialiter respiciat aliquem terminum, etiam si immanens sit, ideoque etiam illa in hoc praedicamento collocetur*.

⁷⁴ Ivi, disp. 7: *De variis distinctionum generibus*, sect. 1: *Utrum praeter distinctionem realem et rationis sit aliqua alia distinctio in rebus*, in particolare nn. 16-20, e sect. 2: *Quibus signis seu modis discerni possint varii gradus distinctionis rerum*, in particolare n. 6.

⁷⁵ Ivi, disp. 25: *De causa exemplari*.

⁷⁶ Ivi, disp. 30: *De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest, quid et quale sit*, sect. 11: *An Deum esse invisibilem demonstrari possit*.

⁷⁷ Ivi, disp. 7, sect. 1, n. 18. Cfr. anche gli argomenti che il nostro autore sviluppa in ivi, disp. 48, sect. 2, nn. 12-13 al fine di mostrare che le azioni immanenti prese come qualità e la dipendenza di tali qualità dalle loro cause si distinguono di distinzione modale.

l'altra ma non viceversa. Ebbene, in questo caso la conclusione secondo la quale quelle due cose sono distinte di distinzione modale sarebbe – secondo Suárez – di natura filosofica.⁷⁸

5. Il pensiero filosofico di Suárez sul *verbum mentis* di fronte alle auctoritates

Il rapporto di Suárez con gli autori con cui egli si confronta – in particolare con Tommaso d'Aquino – è già stato oggetto di molte attenzioni; non tutte, però, si sono tradotte in ricostruzioni storiografiche felici. Per decenni i pensatori neotomisti hanno affrontato la questione alla luce di un unico e preciso intento: stabilire il grado di fedeltà del Granadino all'Aquinate. Molti di coloro che vedevano nel nostro gesuita il fautore di un sistema inconciliabile con l'«autentico tomismo» lo giudicavano anche un eclettico in senso deteriore: un autore che giustappone tesi filosofiche diverse e incompatibili, animato da interessi essenzialmente teologici.⁷⁹ Non mi soffermo a mostrare che gran parte di questi scrittori erano pessimi storici della filosofia: è un fatto che oggi si può dare per noto.

Valutazioni discutibili sono state proposte anche in tempi molto più recenti. In un articolo pubblicato nel 1998, Rainer Specht si occupa del ruolo epistemologico degli argomenti di autorità nel pensiero universitario pre-moderno, in particolare in Suárez. In questo scritto, lo storico tedesco sostiene che la menzione delle autorità ha – nel pensiero universitario pre-moderno in genere e in quello del Granadino in particolare – il solo ruolo di mantenere animato un gioco di opinioni nessuna delle quali pretende di presentarsi come vera ad esclusione di altre. Specht non porta testi a sostegno della sua tesi; egli semplicemente la deduce dalla seguente premessa: in età pre-moderna, la fisica sviluppata in ambito universitario era una scienza teoretica, senza finalità pratiche e operative; dunque essa non era obbligata a uscire dall'ambito della verosimiglianza.⁸⁰ Sia la premessa posta da Specht, sia il metodo con cui egli procede mi sembrano contestabili: se avesse letto con maggior cura i testi degli autori universitari pre-moderni, avrebbe visto altro.⁸¹

La questione dei rapporti tra il nostro gesuita e gli autori che egli menziona (in qualche caso anche implicitamente) va affrontata distinguendo quattro casi: quello del rapporto con Aristotele; quello del rapporto con Tommaso d'Aquino; quello del rapporto con i *thomistae*; quello del rapporto con i rimanenti autori universitari.

Procedendo dall'ultimo caso al primo, si osserva innanzi tutto questo: a seconda del tema a proposito del quale il rapporto in questione è stato indagato, si è giunti a conclusioni differenti. Per quanto riguarda la dottrina della conoscenza, si può notare che vi è stato chi ha sottolineato la forte affinità di Suárez con gli autori francescani tra Bonaventura e Scoto, e in particolare con quest'ultimo; chi ha notato le somiglianze tra la posizione del Granadino e quella di Pier di Giovan-

⁷⁸ A proposito di questo tema, BEUCHOT, *La teoría de las distinciones*, cit., p. 45 scrive che il criterio invocato da Suárez è quello della *concebibilidad*, attribuendo con ciò al Granadino una prospettiva che i neotomisti chiamavano «razionalista». Non è questo il luogo per discutere l'argomento, ma si vede bene che il «*concupi*» di cui parla il nostro gesuita è, secondo quest'ultimo, conseguenza della natura degli oggetti, e non opera arbitraria della mente. Si può tutt'al più ritenere che, nella prospettiva di Suárez, il soppesare cosa ne sia di qualcosa *etsi Deus daretur* abbia usualmente una funzione sussidiaria: aiutare la mente a determinare con nitore i rapporti tra le cose.

⁷⁹ È questa la valutazione del pensiero di Suárez formulata da MAHIEU, *L'éclectisme suarézien*, cit., pp. 282-285, il quale porta a favore della sua tesi anche i giudizi di Edgar Hocedez e Maurice de Wulf.

⁸⁰ R. SPECHT, *Autoritätsargument und Erfahrungsargument im 17. Jahrhundert*, in *Entwicklung der Methodenlehre in Rechtswissenschaft und Philosophie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, a cura di J. SCHRÖDER, (Contubernio, 46), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, pp. 47-61.

⁸¹ Per una confutazione, sebbene implicita, delle affermazioni di Specht mi permetto di rinviare a M. FORLIVESI, *A Man, an Age, a Book*, in *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, a cura di M. FORLIVESI, (Subsidia mediaevalia Patavina, 8), Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 23-144: 40-48. Segnalo anche l'esistenza del seguente saggio: D. FERRARO, *L'uso delle auctoritates nella seconda scolastica*, in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*. Atti del Convegno internazionale di studi Milano (18-20 novembre 1991) - Parigi (6-8 dicembre 1991), a cura di G. CANZIANI - Y. C. ZARKA, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 83-101. Questo lavoro mette in luce alcuni testi e dati storici di notevole interesse, tuttavia è segnato da alcuni presupposti problematici. Ferraro sembra identificare «dottrina comune» e «tomismo». Inoltre proietta sulla storia delle letture dei testi di Tommaso d'Aquino una precisa interpretazione del pensiero dell'Aquinate, della quale egli auspica il successo. Come conseguenza, il suo saggio tende a rinchiudersi in una denuncia delle «infedeltà» dei tomisti rinascimentali e barocchi.

ni Olivi; chi ha enfatizzato l'influsso di Ockham.⁸² Alcune di queste letture sono basate su interpretazioni non più accettabili della storia dello sviluppo della filosofia universitaria; nondimeno esse possono ancora essere seguite nella misura in cui mettono in luce che Suárez si rapporta con questi autori con molta libertà. L'opera del Granadino abbonda di *'mihi placet'*, di *'mihi displicet'* e di *'hoc valde controversum est'*. Spesso propone più di un'interpretazione delle diverse posizioni. In alcuni casi giudica una posizione *minus probabile* e un'altra *probabilius*; in altri casi nega ogni valore alla posizione che egli rifiuta. Resta che gli autori di cui egli dice di condividere o di respingere le affermazioni cambiano a seconda dei temi e delle argomentazioni in esame.

Per quanto riguarda la dottrina sul *verbum mentis*, la prossimità di Suárez a Scoto è evidente; nondimeno, questi non è l'unico autore universitario menzionato dal Granadino con approvazione (non considero ora il caso dell'Aquinate, si intende), né – viceversa – il nostro gesuita condivide ogni singola tesi che egli attribuisce al maestro francescano. In definitiva, come già scrisse Franco Riva, «Non si può perciò affermare che nella sua dottrina del concetto Suarez sia più scotista o più nominalista, anzi occorre avvalorare a mio avviso l'ipotesi di una certa autonomia di Suarez all'interno di una più generale dipendenza dalle tradizioni filosofiche che lo precedono [...]».⁸³

Il caso del rapporto del nostro gesuita con i *thomistae* è identico a quello ora veduto. Suárez non sembra comprendere se stesso in questa categoria. Ciò non significa, però, che egli non si ritenesse fedele alle dottrine dell'Aquinate. Il punto è che egli denomina 'tomisti' un preciso gruppo di autori, quasi tutti domenicani, che hanno fatto della fedeltà al maestro medievale il proprio emblema; una fedeltà, tuttavia, che Suárez ritiene di dover e poter verificare e valutare caso per caso. Va aggiunto che frequentemente il nostro gesuita non tratta i tomisti come un gruppo indistinto, ma espone le posizioni dei diversi autori (da Herveo a Torres attraverso Cabrol, Domenico di Fiandra, Barbo, de Vio, Silvestri, Javelli) con riferimenti precisi alle loro opere. Va anche precisato che, al contrario, solo raramente Suárez menziona in modo distinto singoli scotisti.

Diverso dai precedenti è il caso del rapporto di Suárez con Tommaso d'Aquino. La diversità è percepibile innanzi tutto a livello del lessico utilizzato dal Granadino allorché egli si riferisce alle tesi e ai testi dell'Aquinate. Anche a proposito dell'Aquinate, così come per gli altri autori, il nostro gesuita fa uso di espressioni quali *'admittit'*, *'affert'*, *'insinuat'*, *'sentit'*, *'supponit'*. Non fa però uso di *'mihi placet'* e *'mihi displicet'*. I luoghi in cui Suárez si dichiara in disaccordo con l'Aquinate sono rarissimi e anche in quei casi la posizione del maestro medievale non è mai respinta come semplicemente falsa. Compare, più che nel caso degli altri autori, il lessico dell'interpretazione e della mediazione. In alcuni casi il nostro gesuita osserva che l'Aquinate non esplicita (*non declarat*) una certa posizione attribuitagli dagli interpreti. In altri scrive che una certa tesi *videtur esse sententia d. Thomae*, salvo poi contestare quell'interpretazione. In altri ancora afferma che i testi sono problematici: «*loca autem illa d. Thomae obscura sane sunt*», scrive nel *De anima*; «*ibi etiam de testimoniis d. Thomae aliquid dicemus: est enim difficile in hac materia intelligere mentem ejus*», si legge del *De Deo uno et trino*.⁸⁴

Come esempio limite delle caratteristiche della lettura suareziana dei testi dell'Aquinate può essere portato l'uso che il Granadino fa di THOMAS AQUINAS, *S. th.*, I^a, q. 85, a. 2 in SUAREZ, *De anima*, disp. 5, q. 5, n. 23 [lib. 3, cap. 5, n. 17]. Questo è il testo di Tommaso d'Aquino.

⁸² Cfr. rispettivamente B. MENDÍA, *Influencia de los maestros franciscanos en la psicología del conocimiento intelectual de Suárez*, «Verdad y Vida», VI, 1948, pp. 421-453; W. HOERES, *Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suárez*, «Scholastik», XXXVI, 1961, pp. 192-206; MÜLLER, *Die Lehre vom verbum mentis*, cit., pp. 165-177. Avverto il lettore che i primi due saggi non trattano della dottrina di Suárez sul *verbum mentis*. Purtroppo non ho potuto leggere i seguenti studi: S. RÁBADE ROMEO, *Influencia de Durando en la metafísica de Suárez*, «Estudios. Revista cuatrimestral publicada por los padres de la Orden de la Merced», XVII, 1961, pp. 249-263; R. CEÑAL, *Alejandro de Alejandría, su influjo en la metafísica de Suárez*, «Pensamiento», IV, 1948, pp. 91-122. Non so dunque se questi lavori offrano elementi utili per la comprensione del punto ora in esame.

⁸³ RIVA, *Sulla dottrina suareziana del concetto*, cit., p. 699.

⁸⁴ Rispettivamente SUAREZ, *De anima*, disp. 5, q. 5, n. 29 [lib. 3, cap. 5, n. 22]; ID., *De Deo uno et trino*, tract. 1, lib. 2, cap. 11, n. 11.

[...] quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; [...]. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. [...]. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. [...] sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exterioriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Questo è il testo di Suárez.

[...] idolum est ipse actus quo res concipitur, et per illud artifex operatur tamquam per conceptum proprium, neque oportet fingere aliud idolum ab artifice formatum. Unde experimur quod idolum non formatur, nisi dum res cognoscitur; signum ergo est illud in formali conceptione <consistere>. Solet tamen dici, late loquendo, quod quando res est absens cognoscitur in idolo quod <mens> format de re ipsa, non quia idolum sit obiectum cognitum, sed quia est ratio attingendi rem ipsam. Et ita est interpretandus d. Thomas locis citatis. Quod si aliud insinuat, dicitur quod in partibus <Summae> id numquam asseruit; quin potius, l p., q. 85, a. 2, ad hoc propositum probat quod species intelligibilis non est quod intelligitur, sed res ipsa repraesentata per speciem est – inquit – quae “primo intelligitur”. Et rationes, quas ibi adducit, sunt optima. Et idem <probant> de specie expressa, nam si esset verbum id in quo, tamquam in obiecto, res intelligitur, ipsum verbum esset quod intelligitur, sicut imago est quae adoratur, quia adoratur res in imagine.

Secondo molti neotomisti, il testo dell’Aquinato ora riportato dimostra che l’autore medievale riteneva che la *species* intelligibile fosse la forma – e dunque l’essere in atto – dell’intelletto considerato nell’atto di conoscere l’oggetto di cui quella *species* è *species*. Per questa ragione Cruz Hernández, ad esempio, scriveva che il testo di Suárez ora veduto costituisce un caso esemplare della capacità del Granadino di far dire a Tommaso il contrario di ciò che questi dice.⁸⁵ Sennonché il testo dell’Aquinato ora riportato dice tutt’altro rispetto a quanto vi vedono questi ‘fedeli seguaci’ del pensatore domenicano. Esso presenta la *species* impressa come uno strumento (*ut quo*) grazie alla forma del quale l’intelletto produce l’azione immanente di intendere l’oggetto di cui quella *species* è *species*, entro i limiti delle possibilità offerte da quella *species*. Precisamente in questo senso, e non in altri, la forma di quella *species* è ciò *secundum quam* l’intelletto conosce intellettivamente l’oggetto di cui quella *species* è *species*. Certamente il testo di Suárez va al di là di quanto il testo di Tommaso dica, ma non lo travisa. Al contrario, ancora una volta le interpretazioni neotomiste dell’Aquinato risultano erranee.

Chiarito questo, resta che non è mia intenzione stabilire se Suárez sia o non sia in generale un fedele seguace del pensatore medievale. Non intendo stabilire il ‘grado di prossimità’ del Granadino a Tommaso neppure a proposito della dottrina sul *verbum mentis*. Ciò che mi sembra opportuno e sufficiente dire è quanto segue. Come si è visto in precedenza, la posizione di Tommaso d’Aquino su questo argomento è probabilmente non unitaria; inoltre, essa certamente ignora una serie di prospettive e questioni che un autore quale Suárez non poteva non tenere in considerazione e tentare di risolvere. Per di più, i cosiddetti ‘tomisti’, a partire già da Herveo, elaborano dottrine che vanno al di là di quelle dell’Aquinato e incorporano prospettive e posizioni formulate da altri pensatori universita-

⁸⁵ CRUZ HERNÁNDEZ, *La intencionalidad*, cit., p. 785.

ri tardo-medievali.⁸⁶ Certamente sul tema della natura del concetto Suárez è su posizioni lontane da quelle propugnate da un Cabrol o da un de Vio; non mi sembra però che questi autori siano più prossimi a Tommaso di quanto lo sia il Granadino.

Resta tuttavia aperta la questione fondamentale: quale differenza vi sia tra il modo in cui Suárez intende rapportarsi all'Aquinate e il modo in cui egli intende rapportarsi a ogni altro autore. È palese che il nostro gesuita stimasse, ad esempio, Giovanni Duns Scoto; si può tuttavia dubitare che egli lo considerasse una *auctoritas*. Nel caso di Tommaso d'Aquino, tuttavia, le cose stanno diversamente. Come dobbiamo intendere la deferenza di Suárez verso questo autore?

Tre dati storici possono aiutarci a dare risposta a questa domanda. Il primo risiede nella legislazione gesuitica in materia di studi: la parte quarta delle *Constitutiones* della Compagnia e le varie redazioni della *Ratio studiorum*.⁸⁷

Il testo delle *Constitutiones* è netto e breve: «In Theologia legetur vetus et novum Testamentum, et doctrina scholastica divi Thomae [...]».⁸⁸ La semplicità di questa norma, tuttavia, è solamente apparente. Si può discutere, infatti, su cosa si debba intendere con quel '*legere*' (tanto più che esso viene riferito non a un testo, bensì a una *doctrina*) e i gesuiti effettivamente ne discussero.

La successiva legislazione scolastica della Compagnia fluttua tra due orientamenti normativi: quello che confina l'intera attività di docenza in ambito teologico nella semplice esposizione della lettera della *Summa theologiae* dell'Aquinate; e quello che riconosce la necessità di interpretare gli scritti del domenicano medievale e, in alcuni casi, addirittura di abbandonarne le posizioni. Sia il *De sacrae theologiae studiis* (redatto tra il 1565 e il 1572 circa, ma mai trasmesso alle provincie), sia la bozza del 1586 della *Ratio* prescrivono che il docente di teologia faccia lezione spiegando i singoli articoli della *Summa* dell'Aquinate e che lo faccia seguendone l'ordine. L'insegnante, precisano i due testi, non potrà sviluppare le materie nella forma di trattati a sé stanti. Ciononostante, immediatamente dopo questa prescrizione entrambi i testi aggiungono che, se la situazione lo richiede, ciò può essere fatto. La bozza del 1586 prevede anche che, a proposito di temi quali il primato del papa o la natura della chiesa, quanto scritto da Tommaso d'Aquino debba essere soggetto a integrazioni.⁸⁹

La bozza del 1586 della *Ratio* è un testo particolarmente sofferto. Esso si apre con un laborioso *Commentariolus* in cui vengono affrontati numerosi problemi: quali debbano essere le opinioni e interpretazioni ammissibili e quelle non ammissibili, ad esempio; o se il teologo soprannaturale possa o non possa discutere temi filosofici. Vengono esaminate anche, a scopo esemplificativo, alcune

⁸⁶ Non sono io il primo a osservare questa ovvietà; cfr. ad esempio MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre*, cit., p. 706; MÜLLER, *Die Lehre vom verbum mentis*, cit., p. 169.

⁸⁷ La letteratura su questo tema è amplissima. Cfr. ad esempio: M. ZANARDI, *La «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616)*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», V, 1998, pp. 135-164; *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G. P. BRIZZI, (Biblioteca del Cinquecento, 16), Bulzoni, Roma 1981, in particolare G.-M. ANSELMINI, *Per un'archeologia della Ratio: dalla «pedagogia» al «governo»*, pp. 11-42; CH. H. LOHR, *Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics*, in *Parádosis. Studies in memory of Edwin A. Quain*, a cura di H. G. III FLETCHER - M. B. SCHULTE, Fordham University Press, New York 1976, pp. 203-220; *La Ratio studiorum e la parte quarta delle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, a cura di M. BARBERA, (Scholae et vitae), CEDAM, Padova 1942. Purtroppo non ho potuto leggere il saggio di U. G. LEINSLE, *Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie*, in *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, a cura di G. SCHMUTTERMAYR, Pustet, Regensburg 1997, pp. 159-175.

⁸⁸ *Constitutiones Societatis Iesu*, pars. 4, cap. 14, n. 1, cit., p. 150.

⁸⁹ *De sacrae theologiae studiis*, <nn. 5-6>, cit., p. 268: «Modus docendi scholasticam theologiam. Explicabuntur singulae quaestiones et singuli articuli eodem ordine, quo sunt dispositi a d. Thoma [...]. Deinde <magister> moveat dubia et quaestiones, si quae occurrant dignae scitu; sed tamen non nisi quae ad illum articulum proprie pertineat [...]. Non efficiet autem tractatus materialium a seorsim; versabitur tantum in expositione diligentium articuli. Sicubi tamen ratione temporis aut loci videbitur excurrendum, poterit id facere, sumpta occasione diligenti, quem tractat». *Ratio atque institutio studiorum per sex patres [...] conscripta*, § <De theologia scholastica>, cap. 3, <n. 3>, cit., p. 56: «Regulaliter non fiant tractatus, sed servetur ordo s. Thomae; nisi cum vel illius ordo obscurior distractiorve est, vel cum materia aliqua in compendium videtur redigenda, vel cum addendum est s. Thomae, ut de Ecclesia, de papa etc. Dummodo in iis singulis prius s. Thomae mens (quatenus haberi potest) exponatur, ut sit potius ordinata quaedam s. Thomae explicatio».

questioni teologico-soprannaturali. Nondimeno, il *Commentariolus* si chiude con la seguente sorprendente affermazione:

Illud vero non dissimulandum, ex locis s. Thomae obscurioribus longe plura primum fuisse hic exposita a patribus deputatis; qui tamen postea, multis recisis, pauca retinere; tum ne horum multitudo videtur onerosa, tum quo minus de suo apponerent, magis integro s. Thoma relicto liberis ingeniorum exercitationibus.⁹⁰

Per quanto riguarda la parte normativa del testo, vi si trova stabilito innanzi tutto che i docenti di teologia soprannaturale non solo devono aderire alle tesi di Tommaso d'Aquino, ma anche che essi devono mostrare stima per le argomentazioni che egli formula e raccomandare agli allievi la lettura frequente delle sue opere.⁹¹ Ciononostante, in un paragrafo intitolato '*De opinionum delectu in theologica facultate*', vengono stabiliti limiti non irrilevanti alla fedeltà all'Aquinate. Dapprima si precisa che vi sono alcune (poche, viene detto) opinioni di Tommaso d'Aquino che i membri della Compagnia non sono costretti a difendere. Segue l'elenco di tali opinioni: 17 quanto agli argomenti trattati nella *prima pars* della *Summa theologiae*; 16 quanto alla *prima secundae*; 3 quanto alla *secunda secundae*; 13 quanto alla *tertia pars*.⁹² Dopodiché vengono elencate tesi che vanno seguite anche qualora Tommaso non ne parli, o sia in disaccordo con esse (casi rarissimi, viene detto), o venga usualmente interpretato in senso opposto: 21 quanto agli argomenti trattati nella *prima pars*; 13 quanto alla *prima secundae*; 7 quanto alla *secunda secundae*; 37 quanto alla *tertia pars*.⁹³ Poi si precisa che, allorché un docente espone opinioni su cui non vi sono prescrizioni, egli non deve difendere una parte più di quanto difenda quella opposta e, se possibile, deve tentare di conciliare le diverse posizioni.⁹⁴ Infine, vengono fatte due importanti precisazioni: in primo luogo, su tutte le materie diverse da quelle considerate fino a quel punto i docenti gesuiti devono essere obbligati ad aderire alle sole conclusioni dell'Aquinate (e dunque, si sottintende, non alle sue argomentazioni); in secondo luogo, essi non devono essere obbligati ad aderire alle tesi filosofiche di Tommaso d'Aquino.

In caeteris ita nostri s. Thomae adstringantur, ut non nisi ad eius conclusiones cogantur, nec ad res, quae non tam theologicae quam philosophicae sunt; de quibus ea libertas vel obligatio sit, quae in philosophia statuatur.⁹⁵

La versione del 1599 della *Ratio studiorum* presenta un testo più snello. In essa scompare il divieto di trattare in modo sistematico i temi della teologia soprannaturale. Scompare anche l'elenco delle tesi di Tommaso d'Aquino che i membri della Compagnia non erano tenuti a seguire e quello delle tesi che essi erano tenuti a seguire anche qualora non fossero ascrivibili all'Aquinate. Restano due degli obblighi prima veduti. Allorché un docente espone opinioni su cui non vi sono vincoli, egli deve evitare di difendere una parte più di quella opposta e, se possibile, deve tentare di conciliare le diverse posizioni.⁹⁶ I docenti di teologia soprannaturale devono non solo aderire alle tesi di Tommaso d'Aquino, ma anche mostrare e trasmettere stima per le argomentazioni formulate dal

⁹⁰ *Ratio atque institutio studiorum per sex patres [...] conscripta*, *Commentariolus*, cit., pp. 18-33.

⁹¹ Ivi, § <De theologia scholastica>, cap. 3, <n. 1>, pp. 55-56: «Frequentem s. Thomae lectionem auditoribus suis professores commendant et ipsi praeant exemplo, nec in accumulandis quaestionibus suis ita sint profusi, ut s. Thomae exponendo vix locus aliquis reliquus fiat. Dubitandum est enim, ne paulatim excidat nobis e manibus s. Thomas, cuius doctrinam tanti facit Ecclesia, quamque nostrae Constitutiones sequendam conscribunt, cum s. Thomas probe intellectus praebeat fundamenta ad tuendas omnes catholicas veritates. Quare parvi faciendae non sunt illius distinctiones et rationes, sed explicandae et aliunde muniendae, cum aliis in locis se ipsum explicet».

⁹² Ivi, § *De opinionum delectu in theologica facultate*, pp. 7-9. A titolo di esempio, tra quelle relative alla *prima pars* si trova la seguente: «Repugnare secundum absolutam Dei potentiam, ut a beatis Deus videatur per speciem impressam, quamvis de facto non sic videatur» (ivi, p. 7). Una tesi il cui contrario viene sostenuto anche in alcuni dei testi di Suárez presi in esame nel presente studio.

⁹³ Ivi, pp. 9-12.

⁹⁴ Ivi, p. 13.

⁹⁵ Ivi, p. 13.

⁹⁶ *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu [1599]*, *Regulae communes omnibus professoribus superiorum facultatum*, n. 5, cit. p. 380.

maestro medievale.⁹⁷ La scomparsa dell'obbligo di far lezione seguendo la lettera della *Summa theologiae* sembra compensata dalla scomparsa della distinzione tra adesione alle conclusioni dell'Aquinate (alla quale la bozza del 1586 obbligava) e adesione alle sue argomentazioni (alla quale la bozza del 1586 non obbligava). Nella *Ratio* del 1599 non si trova più la precisazione che i docenti di teologia soprannaturale non sono obbligati ad aderire alle dottrine filosofiche di Tommaso. Al contrario, si dice che occorre essere deferenti all'autore medievale anche in questo ambito.⁹⁸

Ciò non implica, però, che gli spazi di libertà previsti nella precedente legislazione scolastica della Compagnia vengano ridotti. In realtà, essi sono conservati – e paradossalmente ampliati – attraverso l'aggiunta di precisazioni che, di fatto, danno spazio alla discrezionalità. Nel medesimo luogo in cui si prescrive la deferenza verso l'Aquinate anche in ambito filosofico, si concede indirettamente di poter dissentire da esso. Nei medesimi luoghi in cui si ordina di seguire la dottrina di Tommaso in ambito teologico-soprannaturale, si precisa che tale adesione non deve essere intesa come assoluta. Di fronte all'eventualità che la posizione di Tommaso debba essere interpretata, o che si debbano affrontare questioni che egli non affronta, si vieta di formulare nuove dottrine 'in modo temerario', ma si concede di farlo 'sulla base di solidi principi'.⁹⁹

In definitiva, la Compagnia di Gesù, lasciato cadere fin dalla Congregazione generale del 1593 il progetto di codificare le tesi permesse e quelle vietate, con la *Ratio* del 1599 obbliga i docenti gesuiti di filosofia e di teologia soprannaturale a trasmettere l'impressione che essi stimassero l'Aquinate. Quanto alle tesi che essi di fatto dovevano o potevano sostenere, il punto veniva lasciato in sostanza indeterminato.

Veniamo ora al secondo dei tre dati storici utili per rispondere alla questione ora in esame. Questo dato è costituito da alcuni elementi della biografia di Suárez. Dal 1571 al 1574 il nostro gesuita insegnò filosofia nel collegio di Segovia e dal 1575 al 1580 teologia soprannaturale, dapprima a Segovia e Avila, poi a Valladolid. Ebbene, come ha documentato Raoul de Scorraille, sia a Segovia che a Valladolid Suárez fu accusato di discostarsi dall'insegnamento di Tommaso d'Aquino. In particolare, durante la docenza a Valladolid il Granadino fu richiamato sia dal padre provinciale che dal padre visitatore. Alcuni documenti pubblicati da de Scorraille mostrano – al di là dell'edulcorata lettura datane da questo studioso – che effettivamente Suárez, pur stimando realmente Tommaso d'Aquino, durante le lezioni e le dispute si mostrava 'irrispettoso' nei confronti dell'autore medievale.¹⁰⁰ La questione fu portata all'attenzione del preposito generale della Compagnia, Everard Lardinois, ed ebbe tale rilevanza da spingere Suárez a scrivere a quest'ultimo più di una lettera a propria difesa. La parte centrale della lettera del 2 luglio 1579 è particolarmente interessante.

Yo leo theologia en este collegio, y el p. visitador quando aqui estuvo me advisió que no convenia el modo que tengo de leer, por ser tenido por particular, y de opiniones contrarias a s. Thomas [...]. [...] yo estoy persuadido que en lo que e leydo de theologia e seguido siempre las opiniones mas comunes y mas seguras, y mas en las cosas que son de alguna consideracion, y que siempre e ydo arrimado a la doctrina de s.

⁹⁷ Ivi, *Regulae professoris scholasticae theologiae*, n. 2, p. 386; ivi, nn. 11-12, p. 388.

⁹⁸ Ivi, *Regulae professoris philosophiae*, n. 6, p. 397.

⁹⁹ Ivi, *Regulae professoris philosophiae*, n. 6, p. 397: «Contra vero de sancto Thoma nunquam non loquatur honorifice, libentibus illum animis, quoties oporteat, sequendo; aut reverenter et gravate, si quando minus placeat, deserendo». Ivi, *Regulae professoris scholasticae theologiae*, n. 2, p. 386: «Sequantur nostri omnino in scholastica theologia doctrinam sancti Thomae, eumque ut doctorem proprium habeant; ponantque in eo omnem operam, ut auditores erga illum quam optime afficiantur. Non sic tamen s. Thomae astricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab ea recedere liceat; cum illi ipsi, qui se thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant; nec arctius nostros sancto Thomae alligari par sit, quam thomistas ipsos». Ivi, nn. 4-5, p. 386: «Si quando vel ambigua fuerit s. Thomae sententia, vel in iis quaestionibus, quas s. Thomas forte non attigit, doctores catholici inter se non consenserint, licebit quamcumque partem sequi, ut dictum est in regulis communibus regula quinta. In docendo corroborandae primum fidei alendaeque pietatis cura habeatur. Quare in iis quaestionibus, quas s. Thomas ex professo non tractat, nemo quicquam doceat, quod cum Ecclesiae sensu, receptisque traditionibus non bene conveniat, quodque aliquo modo solidae pietatis firmitatem minuatur. Quo pertinet, ut nec receptas iam, quamvis congruentes tantum rationes, quibus fidei res probari solent, refellant; nec temere novas excogitent, nisi ex constantibus solidisque principiis».

¹⁰⁰ R. DE SCORRAILLE, *François Suarez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 voll., Lethielleux, Paris 1912-1913, I, pp. 160-164.

Thomas, sino es en una o otra cosa. [...] aunque se pueden imaginar muchas ocasiones que <el p. visitador> puede aver avido para poner en mi esta nota, una principal es, el modo de leer que yo tengo que es diferente que de lo que los mas usan por aca, por que ay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas mas por tradicion de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra, y la humana y la razon cada cosa en su grado. Yo e procurado salir deste camino y mirar las cosas mas de rayz, de lo qual naze que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, que en la traza, que en el modo de declarallas, que en las razones, que en las soluciones de dificultades, que en levantar algunas dudas que otros no tratan de proposito, que en otras cosas que siempre se ofrezzen, y de aqui pienso que resulta que aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios.¹⁰¹

Il terzo dato storico è rinvenibile in un saggio di Eleuterio Elorduy. Questo studioso, anche grazie all'esame dei manoscritti che testimoniano l'insegnamento di Suárez in Roma, è giunto a un'interessante conclusione a proposito dei rapporti del Granadino con Scoto e con l'Aquinate. Tra le tesi difese da Suárez, sostiene Elorduy, ve ne sono alcune che certamente sono state ispirate al gesuita spagnolo dalla lettura di Scoto; nondimeno, il nostro gesuita tenta in ogni caso di rinvenirle nell'opera di Tommaso d'Aquino.¹⁰²

I dati storici ora richiamati delineano un quadro coerente. Francisco Suárez è un prodotto perfetto della Compagnia di Gesù e della legislazione scolastica di quest'ultima. Egli si avvale di tutta la libertà concessagli in ambito dottrinale pur mantenendosi rigorosamente entro i limiti impostigli. Difende solamente le tesi che gli era lecito difendere; e tuttavia tra queste vi sono anche tesi difformi – e riconosciute come tali – da quelle sostenute da Tommaso d'Aquino.¹⁰³ Struttura i propri testi di teologia soprannaturale conformemente alla metodologia consentita: non per nulla, la parte più antica delle opere di Suárez relative a questo ambito è scritta nello stile del commento letterale (conformemente a quanto previsto fino alla versione del 1586 della *Ratio*), mentre la parte più recente è scritta nello stile del trattato (conformemente a quanto implicitamente consentito dalla *Ratio* del 1599). Tenta frequentemente di conciliare i differenti autori.¹⁰⁴ Per quanto riguarda specificamente Tommaso d'Aquino, si è visto che le *Constitutiones* e le *rationes studiorum* della Compagnia spingevano e costringevano il nostro autore, come tutti i docenti gesuiti, a far proprie e difendere le posizioni dell'autore medievale. Più radicalmente, lo obbligavano a stimare l'Aquinate e a ritenere che le dottrine di quest'ultimo fossero, almeno in gran parte, prive di errori. Non lo costringevano, però, ad aderire a quelle tesi in ogni occasione; ancor meno lo costringevano a far proprie le interpretazioni dei testi di Tommaso proposte da questo o quell'autore. In definitiva, si può affermare che Suárez fosse realmente convinto della correttezza delle tesi di Tommaso; che fosse tuttavia insoddisfatto di non poche delle interpretazioni che venivano date di quelle tesi e del modo in cui esse venivano esposte; che comunque giudicasse l'Aquinate un autore meno raffinato di altri pensatori più recenti; e che di conseguenza considerasse del tutto lecito cercare, e trovare, nei testi del maestro medievale tracce di dottrine sviluppate in modo più efficace da altri autori.

¹⁰¹ FRANCISCO SUÁREZ, *lettera* a Everardo Mercuriano (Everard Lardinois de Marcour) preposito generale della Compagnia di Gesù, Valladolid 2 luglio 1579. La lettera è pubblicata in fotocopione in DE SCORRAILLE, *François Suarez*, cit., I, immagine f.t. tra le pp. 160-161. La lettera è trascritta – ma con errori e non rispettando la grafia suareziana dei termini – anche in *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, a cura di L. LUKÁCS, IV: (1573-1580), (Monumenta historica Societatis Iesu, 124), Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1981, pp. 809-811.

¹⁰² E. ELORDUY, *Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, IV: *Scotismus decursu saeculorum*, (Studia scholastico-scotistica, 4), Commissio Scotistica, Romae 1968, pp. 307-337.

¹⁰³ Nelle sue opere, Suárez sembra seguire in modo preciso il doppio catalogo presente nella bozza del 1586 delle opinioni lecite od obbligatorie benché non ascrivibili – almeno potenzialmente – a Tommaso. Ciò potrebbe sorprendere, giacché nel 1593 la Compagnia abbandona il progetto di codificare tali tesi sul piano legislativo. Va tuttavia tenuto presente che quelle tesi erano state definite a seguito delle richieste di alcuni importanti cattedratici gesuiti ed esprimevano almeno uno degli orientamenti culturali della Compagnia.

¹⁰⁴ Prima di esprimere un giudizio sull'«eclettismo» suareziano, i neotomisti anti-suareziani avrebbero fatto bene a riflettere sul fatto che esso è, per l'appunto, una diretta conseguenza delle prescrizioni della legislazione scolastica della Compagnia.

Vediamo da ultimo il caso del rapporto di Suárez con Aristotele. Tale rapporto è in qualche misura duplice. In alcuni casi, il Granadino evoca il nome dello Stagirita in riferimento a semplici enunciati. Allorché è menzionato in questo modo, Aristotele non è considerato, propriamente, un autore; egli diviene sinonimo di un prontuario degli elementi fondamentali della scienza. In questi casi, le opere dell'autore antico non sono trattate come testi di cui indagare e interpretare il contenuto; sono viste, piuttosto, come un repertorio di dottrine filosofiche di base. L'originario contesto in cui tali dottrine vengono formulate appare irrilevante. In altri casi, tuttavia, Suárez prende in esame passi precisi delle opere dello Stagirita. Spesso ciò accade allorché quei passi sono utilizzati al fine di sostenere tesi contrarie a quelle che egli difende. Ebbene, in questi casi Suárez discute quei luoghi con il medesimo atteggiamento con il quale discute i testi dell'Aquinate: cercando di fornirne un'interpretazione a sé favorevole. Va però osservato che, rispetto al modo in cui il nostro gesuita opera allorché affronta i testi di Tommaso d'Aquino, di fronte ad Aristotele egli utilizza uno strumento interpretativo in più: il confronto delle differenti traduzioni e la critica della loro correttezza. Si consideri, ad esempio, la seguente risposta a un argomento in contrario fondato su un passo dello Stagirita.

Ad Aristotelem respondetur. 1°. Quod alii non sic legunt, sed Philoponus vertit sic: “Sed fieri non potest, ut alia sit eius natura, quam haec – addit Philoponus – quae dicta est”, scilicet quod sit immixtus et separatus a corpore. Perionius vertit: “Ex quo efficitur nullam esse eius naturam, nisi eam <qua vim> intelligendi habere dicitur”. Simplicius vertit alio modo. Tamen Argyropoulos habet ut citavimus. Et graeca etiam littera, ut aiunt, et consonat sequenti textui, qui ait: “<Is> igitur intellectus, qui anima nuncupatur [...] nihil est actu prorsus eorum quae sunt antequam <intelligat> ipse. Et iuxta hoc respondetur, <2°> quod Aristoteles tantum significat quod intellectus secundum se est pura potentia, quia non habet ex se speciem alicuius intelligibilis; et ideo dicitur pura potentia, non simpliciter, sed in genere intelligibilium. Et ideo inquit quod “nihil est actu eorum quae intelligit”. Et infra ait quod intellectiva pars est “locus formarum”, non actu, sed potentia. Unde non negat activitatem ipsi potentiae. Idem est sensus d. Thomae.¹⁰⁵

Si può ulteriormente osservare che, anche di fronte ad Aristotele, Suárez si attiene alla legislazione scolastica della Compagnia. Così come nel caso di Tommaso d'Aquino, le *Constitutiones* della Società contenevano in proposito una disposizione netta, breve e apparentemente chiara: «In Logica, et Philosophia Naturali, et morali, et Metaphysica, doctrinam Aristotelis sequenda est [...]».¹⁰⁶ Questa disposizione era variamente sviluppata nella legislazione successiva. Il *De artium liberalium studiis* (redatto tra il 1565 e il 1570, inviato alle provincie dal 1571) ammorbidiva l'obbligo di attenersi ad Aristotele, ma richiamava alla necessità di tenere in considerazione il canone dell'ottava sessione del Concilio Lateranense V (ossia la bolla *Apostolici Regiminis* del 19 dicembre 1513).¹⁰⁷ La bozza del 1586 della *Ratio* raccomandava di seguire ed esaminare il testo stesso di Aristotele, invece che sviluppare questioni.¹⁰⁸ Tuttavia, già la *Ratio* del 1591-1592 (un testo promulgato dalla Curia generalizia come obbligante ma, al contempo, inviato alle provincie come oggetto di sperimentazione per la durata di un triennio) forniva disposizioni più composite, in cui pur mantenendo l'obbligo della *expositio textus* si ammetteva e regolava anche la *quaestionum pertractatio*.¹⁰⁹ La *Ratio* del 1599 riprendeva da un lato l'obbligo di conformarsi ad Aristotele; dall'altro la cautela di non seguirlo là ove gli autori universitari e l'ortodossia negavano dovesse essere seguito. Riprendeva inoltre le indicazioni fornite al fine di contemperare esame del testo e trattazione delle problematiche teoretiche connesse a esso.¹¹⁰

¹⁰⁵ SUAREZ, *De anima*, disp. 5, q. 4, n. 11 [lib. 3, cap. 4, n. 10].

¹⁰⁶ *Constitutiones Societatis Iesu*, pars. 4, cap. 14, n. 3, cit., p. 151.

¹⁰⁷ *De artium liberalium studiis*, <n. 4>, cit., p. 255: «In logica et philosophia naturali et morali et metaphysica doctrinam Aristotelis profiteri oportebit; et meminerit praeceptores canonis concilii lateranensis, octava sessione hac de re; sic enim Constitutio nostra intelligitur».

¹⁰⁸ *Ratio atque institutio studiorum per sex patres [...] conscripta*, De studio philosophiae, n. 5, cit., pp. 98-99.

¹⁰⁹ *Ratio atque institutio studiorum S. I. 1591. Pars prior: Ordo et praxis studiorum*, Regulae professoris philosophiae, in *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, V, cit., pp. 279-284.

¹¹⁰ *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu [1599]*, Regulae professoris philosophiae, cit., pp. 397-401, in particolare n. 2, p. 397: «In rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedat nisi quid incidat a doctrina, quam acade-

Si può infine notare che il modo in cui il testo di Aristotele viene esaminato nel passo del *De anima* poc'anzi riportato corrisponde quasi perfettamente alla posteriore descrizione che la versione del 1591-1592 della *Ratio* dà del modo in cui i docenti gesuiti di filosofia dovevano spiegare il testo di Aristotele (una descrizione ripresa, con modifiche stilistiche, anche nella *Ratio* del 1599). In essa si trovano la fissazione mnemonica del luogo aristotelico nella forma sintetica di una sentenza; la distinzione tra tesi e argomento; l'analisi testuale del luogo, con il possibile ricorso all'originale greco; il confronto tra le interpretazioni.

Strenue conetur philosophiae professor aristotelicum textum bene interpretari [...]. Itaque tam ipse quam discipuli, Aristotelis librum ferant in scholam [...]. Tum memoriter praesentis textus sententiam colligat; distinguat etiam sedulo id, quod ab auctore probatur, ab argumento quo probatur, ne unum pro altero sumptum, totum confundat ordinem. Quodlibet etiam illius argumentum in syllogismi redigat formam, ut eius usum auditores in Aristotele observent et imitentur. Quin etiam si textus sit paulo perplexior, descendat ad aliquam verborum constructionem; graviter tamen, ut iuvenes Aristotelis phrasibus consuescant; et una aliqua fere interpretatione, quae optima videatur, contentus, alias non congerat. Cum incidit in textus aliquos admodum celebres, et in disputationibus saepe iactari solitos, variis etiam usibus accommodos, eos accurate perpendat, atque explanet, non omnibus quidem, sed illustrioribus aliquot interpretationibus inter se collatis, ut quae quibus anteferenda sit, innotescat ex antecedentibus et consequentibus, vel ex vi graeci sermonis, vel ex aliorum locorum observatione, vel ex insigniorum interpretum auctoritate vel ex rationum momentis.¹¹¹

6. *Il posto della dottrina di Suárez sul verbum mentis nella storia della filosofia e della teologia soprannaturale: un appunto*

Gli aspetti dell'opera di Suárez esaminati nei precedenti paragrafi permettono di affermare che la dottrina sul *verbum mentis* umano sviluppata dall'autore granadino è, dal punto di vista storico, una dottrina propriamente e pienamente filosofica. È questa una conclusione limitata a un tema specifico e forse ovvia, ma – dopo le discussioni dell'ultimo secolo circa la natura del pensiero medievale – probabilmente non inutile.

Diversa è la questione del ruolo storico della dottrina in esame. A proposito del ruolo storico dell'opera di Suárez in genere, Thomas Marschler ha formulato un giudizio penetrante e bilanciato: «Die suarezische Metaphysik und darin (wenigstens zeitweise) auch seine natürliche Theologie sind in der Neuzeit wirksam geworden; der Versuch des Jesuiten, mit ihrer Hilfe das Geheimnis der Trinität tiefer zu begreifen, geriet in Vergessenheit».¹¹² In effetti, se si prende in esame, ad esempio, ciò che Leibniz scrive nello *Examen religionis christianae (Systema theologicum)* del 1685, si constata il permanere dell'uso dello schema di origine agostiniana, in una discussione però ridotta ai minimi termini.

Docent autem Sacra Christianorum Monumenta Deum summum (quem ipsa ratione constat esse unicum numero) nihilominus personis trinum esse, ac proinde tres in unico Deo existere personas divinitatis (quod rationem omnem supergreditur), easque optime ad humanum captum appellari posse Patrem, Filium sive

miae ubique probant, alienum; multo magis, si orthodoxae fidei repugnet; adversus quam, si quae sunt illius aliusve philosophi argumenta, strenue refellere studeat iuxta Lateranense Concilium».

¹¹¹ *Ratio atque institutio studiorum S. I. 1591. Pars prior, Regulae professoris philosophiae*, n. 5, cit., pp. 280-281. Alcuni passaggi di questa versione della *Ratio* (ripresi anche nella *Ratio* del 1599) risultano preziosi anche per spiegare alcune delle caratteristiche delle *Disputationes metaphysicae* di Suárez. Si consideri ad esempio il seguente: «In metaphysicis prooemium ac quinti, septimi, duodecimi librorum textus magna ex parte diligenter explicetur. In caeteris libris seligantur ex unoquoque quidam praecipui textus, tanquam fundamentata quaestionum, quae ad metaphysicum pertinent. Quaestiones de Deo et Intelligentiis, quae aut omnino, aut magnopere pendent ex veritatibus revelatis, praetereantur; si quis tamen velit de supposito et natura et concursu etiam Dei cum secundis causis aliquid attingere, non tam disputando, quam rem declarando brevissimeque probando, in gratia externorum, quorum plerique theologiam audituri non sunt, liberum permittitur» (ivi, n. 4, p. 280). Se gli studiosi del pensiero suareziano ponessero più attenzione a questa norma della *Ratio* del 1591-1592, oltre che al complesso dell'opera del Granadino, cadrebbero meno facilmente nell'errore di ritenere che le *Disputationes metaphysicae* contengano l'intera metafisica del pensatore gesuita.

¹¹² MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre*, cit., p. 706.

Verbum, et Spiritum Sanctum; Filiumque ex Patre nasci; Spiritum Sanctum procedere ab utroque, ut ajunt Latini, vel, ut Graeci loquuntur, ex Patre per Filium (idque per modum principii unius). Hoc autem ita accipiendum est ut omnis Tritheismi suspicio evitetur. [...] Persona porro generaliter est substantia unica numero, et incommunicabilis quae in Deo essentialiter relationem involvit et cum correlatis suis unicam numero substantiam absolutam constituit; sunt ergo tres substantiae singulares relatae, una absoluta quae illas complectitur et cujus ipsa individualis natura singulis communicatur. Cujus simulacrum aliquod in Mente nostra seipsam cogitante atque amante intelligimus. Solita est autem antiquitas, et ut mihi videtur sapienter atque ad captum nostrum accommodate mysterium hoc illustrare analogia trium potissimarum Mentis facultatum, sive agendi requisitorum, quae sunt posse, scire, velle; ita ut Patri tanquam fonti divinitatis potentia; filio tanquam Verbo mentis, sapientia, Spiritui Sancto autem voluntas sive Amor ascribatur. Nam ex divinae essentiae virtute sive potentia promanant ideae rerum sive veritates quas sapientia complectitur, atque inde postremo pro cujusque perfectione objecta voluntatis fiunt, unde ordo quoque divinarum personarum declaratur.¹¹³

Peraltro, come in più occasioni ha ricordato Jacob Schmutz, l'influsso esercitato dal Granadino sul pensiero dei cosiddetti moderni è stato spesso sopravvalutato. Molti altri autori universitari secenteschi hanno esercitato influenze profonde su questi ultimi e solo in tempi relativamente recenti alcuni storici della filosofia moderna si sono resi conto della necessità di esaminare quelle influenze in modo più puntuale. Si consideri, ad esempio, il caso della dottrina circa la conoscenza intellettuale che Malebranche attribuisce ai *Peripateticiens*.

La plus commune opinion est celle des Peripateticiens qui prétendent, que les objets de dehors envoient des espèces qui leur ressemblent, et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun : ils appellent ces espèces-là *impresses*, parce que les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles, sont rendues intelligibles par *l'intellect agent* ou *agissant*, et sont propres pour être reçues dans *l'intellect patient*. Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des impresses : et c'est par elles que *l'intellect patient* connoît toutes les choses matérielles. On ne s'arrête pas à expliquer plus au long ces belles choses, et les diverses manières dont différens Philosophes les conçoivent. Car quoiqu'ils ne conviennent pas dans le nombre des facultez qu'ils attribuent au sens intérieur et à l'entendement, et même qu'il y en ait beaucoup qui doutent fort qu'ils aient besoin d'un *intellect agent*, pour connoître les objets sensibles : cependant ils conviennent presque tous, que les objets de dehors envoient des espèces ou des images qui leur ressemblent ; et ce n'est que sur ce fondement, qu'ils multiplient leurs facultez, et qu'ils défendent leur *intellect agent*. De sorte que ce fondement n'ayant aucune solidité, comme on le va faire voir, il n'est pas nécessaire de s'arrêter davantage à renverser tout ce qu'on a bâti dessus.¹¹⁴

La distanza tra la dottrina riassunta da Malebranche e quelle formulate da Suárez o dai tomisti secenteschi è palese. Si può ipotizzare che l'oratoriano francese avesse frainteso, o ricordasse male, quanto gli fu esposto in occasione della sua formazione universitaria. Si può però anche ipotizzare che egli riporti una posizione effettivamente circolante al suo tempo. Una posizione, come si vede, piuttosto lontana da quella dei pensatori presi in esame nel presente studio.

¹¹³ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Examen religionis christianae (Systema theologicum)*, in ID., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin - Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften - Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Darmstadt-Berlin 1923-, Reihe 6, IV, 1999, N. 420, pp. 2364-2365. Cfr. anche il frammento *Trinitas. Mens* del 1671 (in ivi, II, 1990², N. 42/5, p. 288) e l'opuscolo *Defensio Trinitatis contra Wissowatum* del 1669 (in ivi, I, 1990², N. 16, pp. 525-527, resp. u e y), nel quale però Leibniz fa uso di uno schema parzialmente diverso, in cui lo Spirito Santo viene identificato sia con l'intellezione che con il volere divini.

¹¹⁴ NICOLAS MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, livre 3, partie 2, ch. 2: *Que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent*, in ID., *Oeuvres complètes de Malebranche*, J. Vrin - Centre National de la Recherche Scientifique, I, a cura di G. RODIS-LEWIS, Paris 1991³, p. 418 [66-67]. Il testo ora riportato era già presente, fatti salvi alcuni dettagli, nella prima edizione dell'opera, pubblicata nel 1674. La modifica più importante tra quelle apportate successivamente da Malebranche consiste nell'introduzione del termine '*Peripateticiens*', che fu aggiunto nel 1678.