



Costantino Esposito

'AL DI SOPRA', 'ATTRAVERSO', 'AL DI LÀ'  
HEIDEGGER, SUÁREZ, TOMMASO  
NELLA STORIA DELLA METAFISICA

1. LA METAFISICA COME STORIA

Il problema della metafisica ha sempre implicato la sua storia. E questo non solo per l'inevitabile bisogno di storicizzare, contestualizzare, relativizzare gli asserti e le scoperte di una teoria, ma per il fatto che la storicità costituisce una vera e propria dimensione conoscitiva della stessa metafisica. Senza dubbio questo ha a che fare con quella strana condizione del pensiero filosofico, per la quale esso ha di mira, e raggiunge anche di volta in volta, un esito di validità generale e di senso universale pur trovandosi – anzi, proprio perché si trova – in un tempo e in uno spazio determinati. Ma quando parliamo della dimensione storica di ogni questione metafisica vogliamo dire qualcosa di più, e cioè che ogni questione ha un suo modo proprio di “accadere” (utilizzo questo termine tenendo presente, pur con molte cautele, il modo con cui lo adopera Heidegger)<sup>1</sup>, e che i problemi fi-

<sup>1</sup> Sul nesso *geschehen-Geschichte* si vedano, esemplificativamente, M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), ora nella “Gesamtausgabe”, Bd. 2, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, § 76, nuova ed. italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 461 ss. (a proposito della *Geschichtlichkeit des Daseins* e del suo rapporto con l'*Historie*); Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/38), “Gesamtausgabe” Bd. 65, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, §§ 86-87, trad. it. di A. Iadicicco, a cura di

losofici non solo *hanno* una loro storia, documentabile attraverso le vicende della costituzione e della trasmissione dei testi, ma *sono* una storia, e in ciò contribuiscono a determinare l'approccio che abbiamo al mondo e a noi stessi. Certo, sappiamo bene quanto condizionante possa essere la scelta della prospettiva heideggeriana riguardo alla storia della metafisica come storia dell'essere stesso, tenendo presente che essa – cambiato quel che è da cambiare – ha lasciato la sua impronta in buona parte del pensiero contemporaneo, analogamente a quanto era successo nel pensiero ottocentesco e primo-novecentesco a seguito della riflessione hegeliana sul carattere speculativo-dialettico della realtà storica. Ma ci sembra che proprio uno sguardo più attento all'effettivo sviluppo di alcune problematiche – come quella della funzione specifica assunta dal *meta* nella parola 'metafisica' – possa aiutare a verificare criticamente le pretese spesso totalizzanti di tale prospettiva, cercando di non trasformare troppo facilmente la storia della metafisica nel destino stesso dell'essere, ma al tempo stesso continuando a verificare in che modo la storia delle nostre interpretazioni della problematica metafisica appartenga, per così dire, all'accadere del suo oggetto.

## 2. HEIDEGGER E IL DESTINO DELLA FUNZIONE-META

In una celebre *Vorlesung* del ~~1928~~<sup>1929/30</sup> dedicata ad alcuni concetti fondamentali della metafisica, Heidegger propone all'inizio del suo percorso proprio una messa in questione dello stesso termine di 'metafisica'.

Per dirla innanzitutto da un punto di vista negativo, la parola "metafisica" non è una parola originaria. Intendiamo con parola originaria una parola che si è formata a partire da una esperienza umana essen-

F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 186-187 (a proposito dell'*Ereignis* e del *seinsgeschichtliches Denken*), Id. *Nietzsche*, I-II, Neske, Pfullingen 1961, II, pp. 367 ss., trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, pp. 836 ss. (a proposito della "storia della metafisica" come "storia del nichilismo"). Su questa costellazione di problemi mi permetto rinviare a C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003<sup>2</sup>, parte II, "Dalla storicità dell'esserci alla storia dell'essere. Sulla fenomenologia della storia nel pensiero di Heidegger".

ziale e originaria come sua *espressione* [*Ausspruch*]. Non è però necessario che tale parola originaria sia sorta in tempi remoti; può essere al contrario relativamente tarda. Il fatto che una parola originaria sia relativamente tarda, non confuta questo suo carattere di parola originaria. L'espressione [*Ausdruck*] "metafisica" non è tuttavia una parola originaria, sebbene noi vogliamo indicare con essa qualcosa di preciso. Risale al costrutto greco che, scomposto, suona così: μετὰ τὰ φυσικά, oppure, nella sua espressione completa τὸ μετὰ τὰ φυσικά. Per il momento non tradurremo tale costrutto, che si è in seguito contratto nell'espressione "metafisica". Ricordiamoci unicamente che serve a definire la filosofia<sup>2</sup>.

Ciò che va da subito notato è che per Heidegger il carattere non originario di 'metafisica' non dipende – come sarebbe quasi ovvio pensare – dal fatto che il termine non sia stato utilizzato direttamente da Aristotele, e sia stato invece forgiato successivamente da chi (Andronico di Rodi o altri) ha editato una raccolta di testi dello Stagirita sotto il titolo, appunto, di *Metafisica*. Piuttosto, il carattere non originario del termine dipende per Heidegger dal fatto che esso non derivi da un'esperienza originaria ed essenziale per l'"umano" (*aus einer wesentlichen und ursprünglichen menschheitlichen Erfahrung*). Una considerazione, questa, di grande interesse proprio a motivo della nota ritrosia da parte di Heidegger a utilizzare espliciti riferimenti all'"uomo" o all'"umanità", termini anch'essi *non*-originari, nella misura in cui non toccherebbero il fondo della costituzione ontologica di "quell'ente che noi stessi sempre siamo"<sup>3</sup>, ma esprimono determinazioni antropologiche, fisiche e gnoseologiche derivate dalla particolare "riduzione" della comprensione dell'essere e dell'uo-

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Wintersemester 1929/30, Hrsg. F.-W. von Herrmann, "Gesamtausgabe" Bd. 29/30, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 37-38, trad. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1992, pp. 37-38.

<sup>3</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, § 9 (trad. it. cit., p. 60). Tra le più eloquenti prese di posizione anti-antropologiche cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Hrsg. F.-W. von Herrmann, "Gesamtausgabe" Bd. 3, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, § 37 (trad. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 180 ss.) e Id., *Brief über den "Humanismus"* (1946), in *Wegmarken*, Hrsg. F.W. von Herrmann, "Gesamtausgabe" Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 321 ss. (trad. it. a cura di F. Volpi, "Lettera sull'umanesimo", in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 275 ss.).

mo avvenuta nel corso della storia della metafisica, sin dai suoi inizi greci. Sta di fatto, comunque, che proprio da questa considerazione discenderà poi tutto il lavoro heideggeriano sulla metafisica, un lavoro fatto insieme di appropriazione e di distruzione, di compimento e di oltrepassamento, tentando di elaborare un pensiero che nasca dal “superamento” della tradizione metafisica e al tempo stesso riesca a compiere un “passo indietro” verso ciò che in essa è rimasto dimenticato, o meglio impensato, e che si sottrae per sua stessa “natura” dalle determinazioni del pensiero metafisico<sup>4</sup>. E non è certo un caso se, al centro di questo corpo a corpo con la tradizione metafisica, Heidegger porrà una meditazione, appunto più “originaria” ed “essenziale”, sull’esperienza dell’umano, alla luce dell’“evento di appropriazione” di uomo ed essere. Ma tutto questo è come già racchiuso nella individuazione dell’origine e della storia del termine ‘metafisica’. Vale dunque la pena soffermarsi ancora sulla ricostruzione/interpretazione heideggeriana del 1929/30.

Nella sua esperienza originaria, la filosofia secondo Heidegger non si raccoglieva nel rapporto tra la ‘fisica’ e il suo ‘meta’, ossia ciò che è al di là o dopo di essa (appunto, il μετὰ τὰ φυσικά), bensì in un nesso più radicale, quello tra la φύσις e il λόγος. Il primo termine sta a dire la totalità di ciò che si impone, domina, vige, prevale (tutte flessioni del sostantivo verbale *Walten*) e che in questo suo accadere implica sempre e sin dall’inizio l’uomo, in modo tale che l’uomo, pur non essendo mai il signore della φύσις ed anzi proprio nella misura in cui è dominato da essa, la comprende e la manifesta – grazie al λόγος – come *la totalità dell’ente* (“das Waltende, das Seiende, das ganze Seiende”). Così la filosofia intende la φύσις come il “prevalere dell’ente nella sua totalità che dà forma a se stesso” (*das “sich selbst*

<sup>4</sup> Sul concetto di “distruzione della storia dell’ontologia” cfr. *Sein und Zeit*, § 6 (trad. it. cit., pp. 33 ss.); sulla costellazione di oltrepassamento/superamento cfr. “Überwindung der Metaphysik”, in *Vorträge und Aufsätze* (1936-1946), Hrsg. F.-W. von Herrmann, “Gesamtausgabe” Bd. 7, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000 (trad. it. di G. Vattimo, “Superamento della metafisica”, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976); sul “passo indietro” (*Schritt zurück*) cfr. Id., “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (1956-57), in *Identität und Differenz*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, “Gesamtausgabe” Bd. 11, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, pp. 58 ss.; sul ritrarsi o rifiutarsi dell’essere nella storia della metafisica cfr. *Beiträge zur Philosophie*, §§ 123 e 254 (trad. it. cit., pp. 244-246 e 397-399) e *Nietzsche*, pp. 353 ss. (trad. it. cit., pp. 824 ss.).

*bildende Walten des Seienden im Ganzen*") e il λόγος come "il trarre fuori dalla velatezza il prevalere dell'ente nella sua totalità" (*das Entnehmen des Waltens des Seienden im Ganzen aus der Verborgenheit*)<sup>5</sup>.

Ma proprio in quanto viene manifestata dall'uomo, la totalità dell'ente (cui pure l'uomo già sempre appartiene) non è un prodotto della comprensione umana: al contrario, essa vige nel nascondimento, e viene permanentemente strappata da esso. In questa coappartenenza di velamento e svelamento consiste per Heidegger l'accadimento della 'verità', da intendersi rigorosamente nel senso greco dell'ἀλήθεια, il *non-velato*:

La cosa più alta di cui l'uomo è capace è dire ciò che è non-velato e insieme agire κατὰ φύσιν, cioè l'inserirsi nel e il conformarsi al prevalere nella sua totalità e al destino del mondo in generale. Questo agire κατὰ φύσιν si compie in modo tale che, colui che così si esprime, presta ascolto alle cose. Soltanto ora abbiamo raggiunto la connessione intrinseca nella quale la parola originaria φύσις si trova nella filosofia antica: φύσις, il prevalere di ciò che prevale; λόγος, la parola che trae fuori dalla velatezza questo prevalere. Tutto ciò che accade in questa parola è oggetto della σοφία, cioè dei filosofi. In altre parole, la filosofia è la meditazione sul prevalere dell'ente, sulla φύσις, per esprimere questa nel λόγος<sup>6</sup>.

Ben prima che essere una "fisica" da oltrepassare in una "metafisica", la φύσις greca, secondo Heidegger (che in questo riprende gli antichi "fisiologi", primo fra tutti Eraclito) raccoglie in sé una felice ambiguità: essa infatti non si riferisce soltanto ai cosiddetti enti di natura – i φύσει ὄντα, distinti dai prodotti della τέχνη – come *ciò che* si impone o vige o prevale ("das *Waltende selbst*"), ma si riferisce anche all'imporsi o al vigere o al prevalere stesso di ciò che prevale ("das *Waltende in seinem Walten oder das Walten des Waltenden*")<sup>7</sup>, vale a dire all'«essenza» o «natura» delle cose. E i due aspetti sono tali da non essere mai alternativi l'uno all'altro, ma sempre coimplicati vicendevolmente.

<sup>5</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, cit., pp. 38-39; trad. it. cit., pp. 38-39.

<sup>6</sup> Ivi, p. 42; trad. it. cit., p. 41 (leggermente modificata).

<sup>7</sup> Ivi, p. 46; trad. it. cit., p. 44.

Sarebbe questa la situazione filosofica ereditata da Aristotele, il quale nella sua *πρώτη φιλοσοφία* esprime precisamente la duplice direzione con cui la *φύσις* viene strappata al velamento: per un verso l'interrogazione sull'*ente* considerato nella sua totalità, per altro verso l'interrogazione sull'essenzialità (*οὐσία*, *Wesenheit*) dell'ente, ossia sull'*essere* stesso dell'ente. Alla prima interrogazione sui *τὰ φυσικά* intesi come la totalità di ciò che si muove (la vita e l'anima, il nascere e il perire, il tempo e il luogo, il movimento e il mosso ecc.) appartiene anche la domanda sul principio del movimento, quel Primo motore cui Aristotele dà il nome di *θεῖον* (senza peraltro intenderlo in un significato "religioso"). La seconda interrogazione invece si concentra su ciò che fa sì che l'ente sia ente, su ciò che lo fa appunto "essere". In entrambi i casi – questo preme soprattutto ad Heidegger – Aristotele intenderebbe "il filosofare autentico" come un'"interrogazione sulla *φύσις*"<sup>8</sup>, di modo che sin dall'inizio sia chiaro che ogni ulteriore oltrepassamento della "fisica" in "metafisica" è in definitiva una perdita della filosofia come esperienza originaria. Che si tratti della questione "intorno all'ὄν καθόλου, e intorno al *τιμιώτατον γένος*", ossia – come traduce Heidegger – "intorno all'ente in generale, l'essere, e intorno a ciò che è autenticamente ente", la filosofia aristotelica *non* è "metafisica" nel senso disciplinare assunto da questo termine nella filosofia della "scuole", prima ellenistiche e poi medievali. E questo, sebbene lo stesso Aristotele non avesse chiarito il modo in cui la filosofia prima si costituisca unitariamente attraverso queste due direzioni, anzi non avesse nemmeno posto il problema della loro possibile unità<sup>9</sup>.

Agli occhi di Heidegger la nascita del termine 'metafisica' avrebbe coinciso paradossalmente con il momento in cui la *πρώτη φιλοσοφία* aveva già cessato di essere un'esperienza vivente di pensiero e l'interrogazione sulla *φύσις* era stata per così dire bloccata nell'articolazione settoriale di determinate discipline filosofiche (la canonica ripartizione di logica-fisica-etica). È esattamente dal declino della filosofia prima che nasce la 'metafisica': e difatti l'origine tecnica di questo nome deriverebbe da un problema editoriale, e più ancora da un

<sup>8</sup> Ivi, p. 50; trad. it. cit., p. 48.

<sup>9</sup> Cfr. anche ivi, p. 65; trad. it. cit., pp. 60-61.

imbarazzo filosofico, dovuto al fatto di non sapere dove collocare l'interrogazione sull'ὄν καθόλου ("l'ente in generale o l'essere") e sul τιμιώτατον γένος ("ciò che è autenticamente ente", ossia "ciò che è supremo e ultimo", oggetto di una θεολογική ἐπιστήμη)<sup>10</sup>. Tra una "fisica", divenuta nel frattempo la disciplina che tratta degli enti di natura e – tecnicamente distinta da essa – un'"etica" come disciplina che tratta dei comportamenti umani, l'unico posto sistematico che si poteva assegnare alla duplice interrogazione dell'antica πρώτη φιλοσοφία aristotelica, anche in virtù di una certa prossimità o somiglianza con le questioni affrontate nella "fisica" di scuola, era semplicemente un posto *accanto* o *dopo* (*post*, μετὰ) la fisica. Nel quadro disciplinare ereditato dall'Accademia platonica e dalla tradizione peripatetica, così come esse erano confluite nella scuola stoica, "ciò che chiamiamo 'metafisica' è un'espressione scaturita da uno stato di perplessità, un titolo per una situazione di imbarazzo, un titolo puramente tecnico, che dal punto di vista del contenuto non dice ancora nulla. La πρώτη φιλοσοφία è τὰ μετὰ τὰ φυσικά"<sup>11</sup>.

Ma l'evento decisivo doveva ancora arrivare: esso coincise – "non sappiamo quando, come o ad opera di chi" – con il passaggio da un'accezione tecnica (a sua volta figlia dell'imbarazzo filosofico) ad un significato finalmente contenutistico del termine, e corrispettivamente attraverso la contrazione del greco μετὰ τὰ φυσικά nel latino *Metaphysica*<sup>12</sup>. Qui cambia il significato del μετὰ, che non indica più il 'dopo' o l' 'accanto' nel senso del luogo, bensì il movimento dell'invertire una certa direzione, del rovesciamento, come il "volgersi via da una cosa in direzione di un'altra" o meglio come l'"oltrepas-

<sup>10</sup> Cfr. ivi, p. 52; trad. it. cit., pp. 49-50.

<sup>11</sup> Ivi, p. 58; trad. it. cit., p. 54.

<sup>12</sup> A proposito di questa trasformazione del senso tecnico in quello contenutistico della *Metaphysica*, nel passaggio dalla Tarda Antichità – anche attraverso l'apporto neoplatonico e bizantino – al Medioevo ebraico, arabo e latino, è possibile rimediare a quella che Heidegger denuncia come un'indeterminatezza spazio-temporale, grazie a tutta una serie di ricerche, a partire dal classico lavoro di A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Brill, Leiden 1965 (nuova ed. Peeters, Leuven 1998) sino al corposo dossier raccolto in P. Porro (a cura di), *Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del Convegno della S.I.S.P.M., Bari 9-12 giugno 2004, nel volume monografico di *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, n. 5, Brepols, Turnhout/Pagina, Bari 2005 (con ampia bibliografia).

sare un qualcosa verso qualcos'altro" (*von einem zu einem anderen Hinausgehen*):

τὰ μετὰ τὰ φυσικά ora non significa più quanto segue alle dottrine fisiche, bensì quanto tratta di ciò che si volge via dalle φυσικά e si rivolge ad un altro ente, all'ente in generale e all'ente autentico. Questa inversione accade nella filosofia autentica. La πρώτη φιλοσοφία è metafisica in questo senso. Questo volgersi via dell'autentica filosofia della natura come singolo ambito, e in generale da ogni ambito di tale natura, è un *oltrepassare* il singolo ente, un muoversi in direzione di qualcosa di altro e di diverso. [...] Fino a oggi, a prescindere dalle insufficienti chiarificazioni sull'origine e la storia della parola, si è prestata troppo poca attenzione al fatto che questo rovesciamento non è affatto così irrilevante e innocuo come potrebbe sembrare. Questo rovesciamento del titolo non è assolutamente nulla di accidentale. Con esso viene deciso qualcosa di essenziale: *il destino della filosofia autentica in Occidente*<sup>13</sup>.

Due questioni appaiono chiare, ma al tempo sesso altamente problematiche, in questo giudizio heideggeriano<sup>14</sup>. La prima riguarda il carattere epocale che sin dalla sua genesi avrebbe segnato la metafisica, e non tanto per il fatto che essa si occupi dei principi primi e universali della realtà e delle proprietà fondamentali di ciò che "è" (costituendo in questo, appunto, un oltrepassamento della mera "fisica"), quanto invece per il fatto che essa *copre*, per così dire, l'esperienza umana originaria della verità. In altri termini, la storia della metafisica sarebbe, sin dalla sua genesi disciplinare, una perdita del nesso tra la filosofia "autentica" e la vita, sia nel senso che la vita non è più intesa come lo stare in rapporto, anzi con l'essere immersi

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, cit., pp. 59-60; trad. it. cit., pp. 55-56.

<sup>14</sup> Sulle questioni che seguono mi permetto rinviare a C. Esposito, "Heidegger, Suárez e la storia dell'ontologia", in C. Esposito-P. Porro (a cura di), *Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio internazionale, Cassino 10-13 maggio 2000, volume monografico di *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, n. 1, Brepols, Turnhout/Pagina, Bari 2001, pp. 407-430 (in part. 409-416). Più in generale ho presentato l'interpretazione heideggeriana di Suárez come uno dei momenti di maggior rilievo nella ripresa novecentesca di questo autore in C. Esposito, *Le "Disputationes metaphysicae" nella critica contemporanea*, Appendice a F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2007, pp. 747-853 (in part. pp. 749-758).



nella manifestazione dell'essere delle cose; sia nel senso che la filosofia non è più un'interrogazione vivente, ma una problematica di scuola o disciplinare. A questo si lega la seconda questione emergente chiaramente (ma anche qui problematicamente) nella posizione heideggeriana, e cioè il fatto che egli intenda il passaggio dalla πρώτη φιλοσοφία a τὰ μετὰ τὰ φυσικά, e da questi ultimi alla latina *metaphysica* seguendo il filo conduttore di una *determinata* interpretazione della metafisica, vale a dire quella dell'*ontologia* moderna (più precisamente quella che prende le mosse dalla concezione di metafisica canonizzata da Francisco Suárez): in questa interpretazione, subito divenuta canone, la metafisica prende le sue mosse da un concetto generale di ente, astratto da tutti gli enti particolari, e ne studia le determinazioni o specificazioni interne, tra le quali di particolare importanza è la determinazione dell'ente finito (creato) e dell'ente infinito, o quella dell'ente sensibile e dell'ente soprasensibile. In definitiva, la metafisica tratterebbe del passaggio da un ente determinato ad un altro ente determinato, nella misura in cui entrambi cadono *sotto* un unico concetto generale di 'ente in quanto tale'; e quest'ultimo a sua volta è "metafisico" in quanto oltrepassa gli enti determinati, astraendo dalle loro determinazioni specifiche. Si tratta dunque di un oltrepassamento *tutto interno* al concetto di ente, nel quale si risolverebbe, ma anche si atrofizzerebbe, la domanda e il rapporto stesso dell'uomo all'essere.

Avremo modo di ritornare su questa *opzione* interpretativa heideggeriana che sta alla base della sua concezione destinale dell'intera metafisica occidentale (non nel senso che egli aderisca alla concezione suareziana della metafisica, ma nel senso che l'assume come angolo visuale per giudicare la storia della metafisica). Per il momento fermiamoci a considerare più da vicino i tre caratteri che secondo Heidegger ineriscono quasi inevitabilmente al concetto tradizionale di metafisica, ossia la sua "esteriorizzazione", la sua "confusione" e la sua "mancanza di problematicità".

La prima caratteristica riguarda un evento storico determinante per la storia della metafisica, e cioè il fatto che nel Medioevo secondo Heidegger "la teologia e la dogmatica cristiana si impadronirono della filosofia antica e ne mutarono il significato", al fine di "dare si-

stematicità al contenuto della fede cristiana”<sup>15</sup>. In questa vera e propria azione di forza (*Bemächtigung*), alla filosofia di Aristotele sarebbe stato cambiato il significato originario, e tale cambiamento interpretativo sarebbe poi stato trasmesso e sviluppato, attraverso il Rinascimento e l’Umanesimo, sino all’Idealismo tedesco. Tutta la filosofia moderna, dunque, già a partire a Descartes, sarebbe stata dominata da questa riduzione teologica della metafisica, la cui “non-verità” (*Unwahrheit*) ha cominciato ad essere riconosciuta molto tardi e molto lentamente, e “forse il primo” a coglierla è stato Nietzsche. Agli occhi di Heidegger è stata proprio la dogmatica cristiana a stabilire “Dio e l’uomo [come] gli oggetti primari non solo della fede, bensì anche della sistematica teologica”:

Dio come il soprasensibile per antonomasia, e l’uomo non soltanto e unicamente e in maniera preponderante come essere terreno, bensì in riferimento al suo destino eterno, alla sua immortalità. Dio e l’immortalità sono le due denominazioni per indicare l’aldilà [*das Jenseitige*], a cui è essenzialmente interessata la fede cristiana. Questo aldilà diviene l’ente autenticamente metafisico, cioè rivendica per sé una determinata filosofia. [...] L’essenziale è che ora l’oggetto della filosofia prima (metafisica) è un ente determinato, seppure soprasensibile [...], è una regione dell’ente tra le altre<sup>16</sup>.

Quello che Aristotele aveva indicato come il *θεῖον*, vale a dire il problema della comprensione dell’ente in totalità, secondo Heidegger viene ora totalmente “frainteso” e identificato con “un ente sussistente [*vorhanden*] tra gli altri, per quanto più elevato”. Ma questo per lui significa che ormai il filosofare ha perso totalmente il suo carattere di “atteggiamento fondamentale autonomo” e viene sottoposto ad un processo di “esteriorizzazione” (*Veräußerlichung*), che trova nell’“esteriorità” (*Äußerlichkeit*)<sup>17</sup> dell’ente soprasensibile rispetto all’ente sensibile il suo ultimo sigillo.

La seconda caratteristica del concetto tradizionale (cioè medievale-moderno) di metafisica consiste per Heidegger nel suo essere “in sé confuso”. La confusione (*Verworrenheit*) riguarda le due diverse modalità con cui nella metafisica – sempre intesa come disciplina

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, cit., p. 64; trad. it. cit., p. 60.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 64, 66; trad. it. cit., p. 60, 61.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 66-67; trad. it. cit., pp. 61-62.

scolastica – si attuerebbe il movimento dell'oltrepassamento (*μετὰ*, *trans*). Riprendendo e "piegando" la duplice interrogazione aristotelica sull'ente in quanto ente (o essere) e sull'ente supremo e ultimo (il divino), la metafisica medievale – qui Heidegger si riferisce esplicitamente a Tommaso – avrebbe inteso come suo oggetto l'*ens in communi* e al tempo stesso l'ente soprasensibile, vale a dire l'oltrepassamento "ontologico" dal singolo ente alle proprietà generali di tutti gli enti (quali l'unità, la molteplicità, l'alterità) e l'oltrepassamento dall'ente creato a quello divino. La confusione, dunque, deriverebbe dal fatto che "questi *due modi fundamentalmente diversi dell'essere-al-di-là* [*Hinausliegen*] vengono abbinati in un unico concetto", con la conseguente indeterminatezza in cui verrebbe lasciato il significato del "meta", tra il *sopra*-sensibile dell'ente teologico e il mero *non*-sensibile delle categorie. E questo senza neanche porre il problema della loro relazione.

Torneremo più avanti sulla sostenibilità storica di questo giudizio heideggeriano, il quale mira a enfatizzare il nesso forzato tra la teologia cristiana e la filosofia prima aristotelica, un nesso che gli appare tanto confuso quanto dannoso (soprattutto per la filosofia autentica); ma per far questo egli stesso arriva a confondere ciò che ad esempio Tommaso distingueva chiaramente, come la conoscenza della cause prime delle cose, che rientrano a pieno titolo nell'oggetto della metafisica, e il Dio creatore, che eccede quell'oggetto, perché eccede lo stesso statuto di "ente".

La terza caratteristica individuata infine da Heidegger nel concetto tradizionale di metafisica è quella della "mancanza di problematicità" (*Problemlosigkeit*). E questo a due livelli: il primo è quello, già menzionato, dell'assunzione delle due direzioni della filosofia prima aristotelica senza porre esplicitamente il problema del rapporto che intercorre tra di esse, e anzi radicalizzando tale ap problematicità mediante la teologia cristiana. In tal senso "non si può giungere ad una problematizzazione in senso autentico della metafisica in se stessa o del *μετὰ*"<sup>18</sup>. Ma il secondo livello, implicito nel primo, consiste nella considerazione del pensiero medievale come non problematico per-

<sup>18</sup> Ivi, p. 68; trad. it. cit., pp. 63-64.

ché in definitiva non interrogante, ma già in qualche modo comodamente installato in una cornice teologica che arriva a trasformare in senso dogmatico anche l'autentica filosofia aristotelica:

poiché per il Medioevo non è possibile il filosofare autentico come interrogare totalmente libero da parte dell'uomo, e sono invece essenziali atteggiamenti totalmente diversi, e poiché in ultima analisi non esiste alcuna filosofia del Medioevo, l'assunzione della metafisica aristotelica secondo le due direzioni che abbiamo descritto, è a priori determinata in modo tale che da essa non solo emerge una dogmatica della fede, ma anche una dogmatica della stessa filosofia prima<sup>19</sup>.

È appena il caso di sottolineare quanto questa idea un po' stereotipa della filosofia medievale sia stata ormai ampiamente confutata su basi storico-testuali, ma soprattutto che essa paradossalmente reitera – solo valutandola in maniera diametralmente opposta – la comprensione del nesso sistematico-dottrinale tra metafisica aristotelica e teologia tomista affermato in buona parte della neo-scolastica coeva<sup>20</sup>. In Tommaso, secondo Heidegger, si comporrebbero le due direzioni interrogative aristoteliche, ma al prezzo di coprire il problema del rapporto costitutivo tra di esse, che pure lo Stagirita aveva lasciato irrisolto e aperto. Anzi, con Tommaso il "problema" della metafisica (cioè il problema *che* è la metafisica) viene presentato come "verità incrollabile", e paradossalmente è proprio la "mancanza di problematicità" che "viene elevata a principio"<sup>21</sup>, con la conseguenza rilevante sul piano dottrinale, che la domanda sull'essere dell'ente viene orientata decisamente alla domanda sul fondamento ultimo dell'ente (il Dio quale era inteso sulla base della rivelazione cristiana), e l'intera metafisica viene a gravitare decisamente attorno al *focus* della teologia.

Di particolare importanza, in questa canonizzazione scolastica della metafisica, è agli occhi di Heidegger il passaggio da Tommaso

<sup>19</sup> Ivi, pp. 68-69; trad. it. cit., p. 64.

<sup>20</sup> Un sguardo sintetico sul rapporto di Heidegger con la filosofia medievale è offerto da P. Porro, "Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea", in C. Esposito-P. Porro (a cura di), *Heidegger e i medievali*, cit., pp. 431-461. In particolare sulla "metafisica" medievale si veda, nello stesso volume, O. Boulnois, "Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique", pp. 379-406.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, cit., p. 76; trad. it. cit., p. 70.

a Suárez; e lo si può vedere esattamente nell'interpretazione del suffisso "meta". Per Tommaso il nome di "metafisica" va assegnato in senso proprio alla *sapientia* (intesa come *scientia regulatrix* rispetto ad ogni altro sapere) in quanto prende in considerazione i principi universali della conoscenza intellettuale, quali sono l'ente e ciò che gli appartiene, come "l'uno e i molti, la potenza e l'atto". Nella misura in cui questa stessa scienza prende invece in considerazione gli enti massimamente separati dalla materia sensibile nel loro stesso essere, come Dio e le intelligenze separate, essa prende il nome di "scienza divina o teologia". Infine, per il fatto che tale scienza considera le cause prime delle cose, essa si guadagna il nome di "filosofia prima". Secondo Tommaso queste tre considerazioni si incontrano in un'unica scienza, anche perché le cause prime coincidono con le sostanze separate, mentre ciò di cui esse sono cause, vale a dire appunto l'ente in generale (*ens commune*), è l'unico vero "soggetto" (*subiectum*) di questa scienza. La conoscenza delle cause di tale soggetto, infatti, è il risultato cui questa scienza deve condurre.

Heidegger non sembra prestare la dovuta attenzione a questa essenziale differenza rilevata da Tommaso tra il soggetto della metafisica (l'ente in comune, che *può anche* esistere senza la materia) e le cause prime di quel soggetto (Dio e le sostanze intellettive, che *non possono mai* esistere nella materia)<sup>22</sup>. Ciò che agli occhi di Heidegger risulta decisivo è l'equiparazione (*Gleichsetzung*) di queste tre consi-

<sup>22</sup> "Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent": Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. R.M. Cathala-R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1950, "Prooemium", p. 2 (trad. it., con il testo latino a fronte, a cura di L. Perotto, *Commento alla "Metafisica" di Aristotele*, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004-2005, vol. 1, pp. 40-41). Sulla questione del rapporto tra "soggetto" e "oggetto" della metafisica, nella traiettoria Aristotele-Avicenna-Tommaso, si veda J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Puf, Paris 1990, trad. it. di C. Esposito e P. Porro, con un'Introduzione di C.

derazioni, mentre l'interna differenziazione è vista solo come una strategia del teologo che deve forzatamente orientare a fini soprasensibili la filosofia prima. Il fatto è che, al contrario, Tommaso insiste proprio sulla differenza tra soggetto della metafisica e causa del soggetto (proprio sulla base di principi epistemologici strettamente aristotelici), e quindi sul fatto che Dio non può mai essere considerato come l'"oggetto" della metafisica. E questo – contrariamente a quanto afferma Heidegger, per il quale Tommaso avrebbe assimilato la causa prima metafisica al Dio creatore cristiano – vale non solo per la teologia dei filosofi ma anche per quella rivelata. Se è vero infatti che, in prima istanza, la locuzione *scientia Dei et beatorum* è un genitivo soggettivo, indicante cioè la conoscenza che Dio ha di se stesso (e di tutte le cose), non quella che noi abbiamo di Lui; in seconda istanza la *theologia nostra* prende sì in considerazione le *res divinae*, ma solo in quanto esse si manifestano da sé stesse nella rivelazione, di modo che la nostra conoscenza partecipa solo per via di assimilazione alla conoscenza propria di Dio<sup>23</sup>.

Si capisce allora il motivo per cui Heidegger trovi in Suárez, piuttosto che in Tommaso, l'espressione più chiara e definitiva della riduzione medievale della metafisica, e proprio per questo il vero punto di inizio della filosofia moderna.

All'inizio delle sue *Disputationes metaphysicae* Suárez passa in rassegna i diversi nomi della metafisica, tra i quali quello di "sapienza", "prudenza", "filosofia", "filosofia prima" e "teologia naturale", traendoli tutti dai diversi passi della *Metafisica* di Aristotele. In particolare è l'ultimo nome quello che costituisce il perno attorno a cui ruota la

---

Esposito, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999, in part. parte I, capp. 1 e 2; P. Porro, *Tommaso d'Aquino, Avicenna e la struttura della metafisica*, in S.L. Brock (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 65-87.

<sup>23</sup> Per i principi epistemologici della scienza aristotelica basti rinviare ad *An. Post.*, 76 b 11 ss. – Sul rapporto tra teologia dei filosofi (*scientia divina*), la vera e propria conoscenza divina (*scientia Dei et beatorum*) e la teologia della rivelazione (*sacra doctrina*), cfr. Thomas de Aquino, *Super Boetium de Trinitate*, q. II, art. 2, e q. V, art. 4, ad 5 (trad. it. e Introduzione a cura di P. Porro, *Commenti a Boezio*, testo latino dell'ed. leonina a fronte, Bompiani, Milano 2007) e *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 2, resp. e I, q. 1, art. 6, ad 1 (trad. it. a cura dei Domenicani italiani, *La somma teologica*, testo latino dell'ed. leonina a fronte, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985).

risignificazione di questa scienza: la *naturalis theologia*, infatti, è quella che "disserta di Dio e delle cose divine per quanto sia possibile alla luce di natura", e *per lo stesso motivo* essa è chiamata anche, propriamente, "metafisica" (*ex quo etiam metaphysica nominata est*), "come se fosse costituita dopo la fisica o oltre la fisica", sia nel senso per così dire "soggettivo", in quanto considera quelle cose che si scoprono dopo le cose fisiche, sia nel senso "oggettivo" (*ex parte obiecti*), in quanto tratta "le cose che stanno dopo le cose fisiche o naturali, perché superano l'ordine di queste ultime e sono costituite in un più elevato grado di realtà". Tale scienza sarà dunque, come dice Aristotele, *princeps et domina* rispetto a tutte le altre "perché le sopravanza in dignità e, in qualche modo, stabilisce e conferma i principi di tutte le altre"<sup>24</sup>. Qui, secondo Heidegger, viene presa una decisione che diverrà canonica per tutto il pensiero successivo, vale a dire il passaggio dal senso prettamente editoriale della collocazione posteriore della metafisica rispetto alla fisica, ad un senso squisitamente "contenutistico":

<sup>24</sup> "Hinc rursus [philosophia] *naturalis theologia* vocatur ex l. 6 Metaphys., c. 1, et lib. 11, c. 6, quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest; ex quo etiam *metaphysica* nominata est, quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit; sumptum vero est ex inscriptione quam Aristoteles suis Metaphysicae libris praescripsit, videlicet: τῶν μετὰ τὰ φυσικά, id est, de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur. Abstrahit enim haec scientia a sensibilibus, seu materialibus rebus (quae physicae dicuntur, quoniam in eis naturalis philosophia versatur), et res divinas et materia separatas, et communes rationes entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur; et ideo *metaphysica* dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte obiecti illud intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt. Ex quo tandem appellata est haec scientia, aliarum *princeps et domina*, 6 Metaphys., c. 1, et l. 11, c. 6, quod dignitate antecellat, et omnium principia aliquo modo stabiliat et confirmet. Haec autem universa nomina ex objecto, seu materia circa quam haec doctrina versatur, sumpta sunt, ut ex eorum rationibus et interpretationibus facile constare potest", F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* (1597), voll. 25-26 degli *Opera omnia*, Editio nova, ed. C. Berton, apud L. Vivès (Paris 1866, repr. Nachdruck: G. Olms, Hildesheim 1965), ripresa nell'ed. bilingue latino-spagnolo in 7 voll., a cura di S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, A. Puigcerver Zanón, Editorial Gredos, Madrid 1960 ss. e come testo a fronte nella trad. it. delle prime tre *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. Esposito, cit.: qui *Disp. I*, "Varia metaphysicae nomina", ed. Vivès, vol. 25, p. 2 (trad. it. cit., pp. 63-65).

la conoscenza del sovrasensibile è posteriore a quella del sensibile. [...] Suárez mantiene il  $\mu\epsilon\tau\acute{o}$  nel significato di *post* e intende questo *post* nel senso della gerarchia della conoscenza, a partire dal sensibile per arrivare al sovrasensibile. Allo stesso tempo però conferisce a questa interpretazione un significato contenutistico:  $\mu\epsilon\tau\acute{o}$ , dopo, ciò-che-sta-dopo [*nachher, das Nachherige*], ciò che è superiore al sensibile [*überragt das Sinnliche*]<sup>25</sup>.

In questa curvatura suareziana del significato contenutistico di metafisica come scienza del soprasensibile – che si riflette peraltro nel titolo stesso delle *Disputazioni metafisiche*, le quali trattano sistematicamente (*ordinate*) di “tutto ciò che appartiene alla teologia naturale”<sup>26</sup> – si nasconde però un paradosso, e cioè che il vero e proprio “oggetto” adeguato della metafisica suareziana è l’ente in quanto tale, concepito cioè *senza* riferimento alla sua causa, ma solo in base al principio di non-contraddizione. Al cuore della teologia naturale si installa il nucleo di quella disciplina che di lì a poco riceverà il nome ufficiale di “ontologia”<sup>27</sup>. Heidegger non collega questi due aspetti della sistematica suareziana durante la sua ricognizione dell’origine e del significato tradizionale del termine “metafisica”, ma l’aveva già messo a fuoco in un corso di lezioni del semestre estivo 1927, in cui il discorso verteva sul concetto suareziano dell’ente nei termini dell’“essenza” e dell’“esistenza”<sup>28</sup>.

È esattamente in questo contesto che l’antica aporia aristotelica tra l’interrogazione sull’essere dell’ente e quella sull’ente supremo assu-

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, cit., p. 81; trad. it. cit., pp. 74-75.

<sup>26</sup> Il titolo completo della prima edizione dell’opera suareziana (Salmanticae 1597) suonava: *Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur Tomus prior... Tomus posterius*.

<sup>27</sup> Il termine “ontologia” viene utilizzato per la prima volta (almeno stando alle scoperte più recenti) nell’*Ogdoas scholastica* (1606) del teologo e metafisico calvinista Jakob Lorhard, o Lorhardus: cfr. M. Lamanna, “Sulla prima occorrenza del termine ‘ontologia’. Una nota bibliografica”, in *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, n. 6, Brepols, Turnhout/Pagina, Bari 2006, pp. 557-570.

<sup>28</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, “Gesamtausgabe” Bd. 24, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1988, in part. il cap. II, § 10. – Su questo rimando a C. Esposito, “Heidegger, Suárez e la storia dell’ontologia”, cit., in part. pp. 416-422.



me la configurazione di un vero e proprio "destino" nella storia della metafisica, quel destino che Heidegger chiamerà con il nome di "onto-teologia". Ma come spesso accade nelle interpretazioni heideggeriane, il destino nasconde una sua scelta (*sua* di Heidegger, intendo), tanto potente nella configurazione di un lessico e di una prospettiva teorica, quanto spesso semplicemente assunta come inevitabile. Il caso della genealogia della funzione di "oltrepassamento", che avrebbe guidato la trasformazione della "filosofia prima" in "metafisica", è emblematico a questo riguardo, nella misura in cui presenta il momento più critico in tale trasformazione – vale a dire l'utilizzo della metafisica aristotelica in funzione dogmatico-teologica – come il più pesante e condizionante occultamento del problema che sta al fondo del filosofare autentico. L'inevitabilità "destinale" di questa traiettoria risiede nella concatenazione tra pensiero aristotelico/scuole ellenistiche/teologia tomista/ontologia suareziana/metafisica moderna.

E se provassimo a verificare un'ipotesi inversa, e cioè che tutto il problema di questo "occultamento" della verità dell'essere e della stessa metafisica dipende dalla scelta del momento suareziano come il punto di massimo compimento della tradizione antico-medievale? Una scelta forse condizionata proprio da quella neo-scolastica primo-novecentesca da cui Heidegger voleva nettamente distaccarsi, ma che egli continua a ritenere *sub contrario* come il canone della verità (o non-verità) dell'intera tradizione scolastica. In questa sua scelta Heidegger avrebbe paradossalmente conseguito un risultato convincente a livello storiografico (individuando l'innegabile matrice suareziana di buona parte dell'ontologia dei "moderni", fino a Hegel), ma assai problematico a livello teorico, dal momento che egli sembra non vedere la differenza decisiva tra la soluzione suareziana e quella tommasiana al problema della metafisica, e proprio per questo ritiene del tutto inadeguata, se non addirittura errata, l'appropriazione medievale della filosofia aristotelica. Con la conseguente necessità di liberare quest'ultima dalle ipoteche della prima, per poterne pensare l'originaria e autentica domanda.

Ma forse potrebbe essere utile riaprire un *dossier* che troppo spesso si ritiene già chiuso dopo che Heidegger vi ha apposto i suoi "sigilli".

### 3. IL DOSSIER "METAFISICA": TOMMASO E SUÁREZ A CONFRONTO

Abbiamo già avuto modo di accennare alle considerazioni sulla natura, lo statuto e il fine della metafisica avanzate da Tommaso e da Suárez, ma vale la pena indicare – anche se in maniera necessariamente cursoria – il nesso che sussiste fra tali considerazioni e le rispettive determinazioni del concetto di ente e di "Dio" (sempre nella misura in cui quest'ultimo entra nel campo proprio della metafisica).

In un celebre passaggio della *Summa contra Gentiles* leggiamo:

8. Gli uomini hanno il desiderio naturale di conoscere le cause di ciò che vedono: ecco perché essi diedero inizio alla ricerca filosofica, per la meraviglia dei fenomeni che vedevano e di cui ignoravano la causa; e una volta trovata la causa si fermavano. Ma la ricerca non ha tregua fino a che non si giunge alla prima causa: e "allora noi pensiamo di conoscere perfettamente quando conosciamo la causa prima". Dunque l'uomo per natura desidera, quale ultimo fine, di conoscere la causa prima. Ma la causa prima di tutte le cose è Dio. Quindi conoscere Dio è l'ultimo fine dell'uomo.

9. Conosciuto un effetto, l'uomo desidera per natura di conoscere la causa. Ma l'intelletto umano conosce l'ente nella sua universalità. Dunque desidera per natura di conoscerne la causa, che è Dio soltanto, come abbiamo mostrato nel *Secondo Libro* [c. 15]. Ma nessuno consegue il suo fine ultimo, fino a che non si acquieta il suo desiderio naturale. Quindi alla felicità dell'uomo, che è appunto l'ultimo fine, non basta qualsiasi altra conoscenza intellettuale, se manca la conoscenza di Dio, la quale ne appaga il desiderio naturale come l'ultimo suo fine. Dunque la conoscenza di Dio è l'ultimo fine dell'uomo<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> "[...] Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, inveniētes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et "tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus" (Metaph., 1, cap. 3, n. 1). Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum. Praeterea. Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut in secundo probatum est. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus

Riproponendo il tema aristotelico della conoscenza per cause, Tommaso individua nel desiderio naturale dell'uomo quell'esperienza originaria che non solo conduce alla conoscenza metafisica, ma trova in essa il suo compimento. La conoscenza delle cause dell'ente, tra le quali Dio rappresenta il livello più eminente, costituisce per l'Aquinate il fine della metafisica, nella misura in cui esso coincide con la dinamica più propria del desiderio naturale dell'intelletto umano che, per sua natura, non riesce a limitarsi alla conoscenza di una qualsiasi causa efficiente parziale, ma chiede di conoscere la causa totale dell'ente.

Per questo motivo la conoscenza delle cause che si inoltra sino alle cause prime delle cose è definita, nel già citato *Prologo al Commento alla Metafisica*, "cognitio maxime intellectualis". Un tale tipo di conoscenza sarà prerogativa solo di quella scienza in grado di "sopportare" il massimo grado di intelligibilità degli oggetti. E questi ultimi, a loro volta potranno essere definiti, sempre seguendo il filo conduttore della intelligibilità, o 1) *ex ordine intelligendi* (le cause, e in particolare le prime cause di tutte le cose, di cui si occupa la "filosofia prima") o 2) *ex comparatione intellectus ad sensum* (i principi massimamente universali dell'ente, oggetto della "metafisica" propriamente detta) oppure infine 3) *ex ipsa cognitione intellectus* (gli enti che sono separati dalla materia al massimo grado, di cui tratta la "scienza divina" o teologia). Da questo punto di vista, Tommaso sembra voler realizzare, a un primo sguardo, una restrizione della funzione "meta" all'ambito della scienza di cui parla Aristotele in *Metafisica* Γ, 1: il termine *metaphysica* sarebbe chiamato ad individuare tecnicamente la sola scienza dell'ente – un'ontologia *ante litteram!* –, delegando invece alle altre parti della scienza in questione (la *prima philosophia* e la *scientia divina*) il compito di investigare l'"ulteriorità" e l'eccedenza rispetto all'ente. E tuttavia, subito dopo Tommaso avrà cura di includere anche l'*ens commune* tra ciò che è separabile dalla materia secondo l'essere e la ragione (e che quindi appartiene all'ambito della "teologia"), indicandolo al tempo stesso

finis hominis ipsa Dei cognitio", Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, l. III, c. 25, nn. 8-9, trad. it. di T.S. Centi, testo latino dell'ed. leonina a fronte, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000-2001, vol. 2, pp. 92-93.

come il vero e proprio “soggetto” della scienza metafisica, poiché esso è ciò di cui si cercano le cause.

Se poi prendiamo in esame quanto lo stesso Tommaso aveva scritto all’inizio del *De veritate* circa i diversi modi in cui l’ente può essere preso in considerazione (come, in generale, i trascendentali *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*, e in modo speciale le dieci categorie), risulta determinante la differenziazione, ripresa da Avicenna, tra il significato di *ens* e quello di *res*:

ora, non si trova alcunché che si possa dire in senso assolutamente affermativo di ogni ente, se non l’essenza secondo la quale si dice che quell’ente è: ed è in questo senso che si impone il nome di *cosa*, il quale si differenzia dal nome di *ente* – secondo quanto dice Avicenna all’inizio della sua *Metafisica* [I, 6] – per il fatto che *ente* si desume dall’atto di essere, mentre il nome di *cosa* esprime la quiddità o l’essenza dell’ente<sup>30</sup>.

In realtà, Tommaso modifica sensibilmente il commento avicenniano attraverso l’uso di un termine – “atto d’essere” – che è suo proprio<sup>31</sup>. Ad eccezione infatti del *De ente et essentia*, in cui *ens* significa anzitutto ciò che si divide nei dieci generi e ciò che indica la verità di una proposizione, Tommaso ribadirà continuamente, nel corso della sua opera, che la prima accezione da attribuire all’ente è quella derivata dal verbo essere, per cui l’ente è anzitutto *actus essen-*

<sup>30</sup> “...non autem invenit aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphysicae*, quod *ens* sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”, Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 1, art. 1, 4b-5a, trad. it. (qui notevolmente modificata) a cura di F. Fiorentino, testo latino dell’ed. leonina a fronte, Bompiani, Milano 2005, p. 121.

<sup>31</sup> Cfr. Su questo J. Aertsen, “‘Res’ as Transcendental. Its Introduction and Significance”, in G. Federici Vescovini (éd. par), *Le problème des transcendants du XIV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 139-156, in part. p. 148. – Anche nel Commento alle Sentenze l’Aquinata ripete la formula del *De veritate*, citando ancora Avicenna: “secundum Avicennam [...] hoc nomen ‘ens’ et ‘res’ differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen ‘res’”: *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, art. 4; dist. 25, q. 1, art. 4 (Thomas de Aquino, *Scriptum super librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I-II, ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929; III-IV, ed. M.F. Moos, ivi 1933 e 1947; trad. it., con il testo latino a fronte, a cura di R. Coggi et alii: *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, 10 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999-2002).

di<sup>32</sup>. Per quanto non manchino i casi in cui l'Aquinate affermi che anche l'essenza è un ente<sup>33</sup>, è senz'altro prevalente la connotazione posizionale ed esistenziale che l'Aquinate avvalora per la sua concezione dell'ente. Nel momento stesso in cui viene descritta la ragione formale di *ens*, la determinazione dell'*actus essendi* ha per così dire la funzione di indicare la traccia permanente della provenienza degli enti determinati e al tempo stesso di rimandare alla causa prima dell'*ens commune*, vale a dire all'*ipsum esse subsistens*. Così inteso, dunque, prim'ancora di indicare il riferimento alla composizione o alla divisione o alla sostanza e alle categorie, l'ente risulta essere in prima istanza espressione di una donazione, nel senso più pieno (o verbale) del *datum*. Nella stessa concepibilità dell'ente rientra questo rapporto con l'atto che lo fa essere, e lo stesso *ens commune*, soggetto proprio della metafisica, si riferisce a questo essere sussistente come potenza ad atto.

L'insistenza su una simile connotazione del concetto di ente non può che avere un effetto immediato sulla concezione della metafisica nel suo insieme e sulla *metaphysica* come disciplina tecnica e particolare. Proprio perché individua come suo soggetto una simile determinazione dell'*ens commune*, la *metaphysica* indirizza le proprie indagini prevalentemente in direzione della conoscenza delle cause dell'ente: l'*actus essendi*, insomma, evidenzia la dimensione di oltrepassamento contenuta nella funzione "meta", impedendo però di intenderla come il passaggio da un ente (causato) a un altro ente (causa), e quindi non consentendo il restringimento della metafisica nei confini della pura "ontologia"<sup>34</sup>.

Da questo punto di vista Tommaso riformula radicalmente l'oriz-

<sup>32</sup> Per fare solo alcuni esempi si veda Thomas de Aquino, *In I Sent.*, dist. 1, q. 1; *Summa contra gentiles*, l. I, c. 25, n. 10; *In Metaph.*, l. IV, lect. 2, n. 553.

<sup>33</sup> Cfr. Per esempio Thomas de Aquino, *In Metaph.*, IV, lect. 2, n. 558.

<sup>34</sup> Per approfondire la centralità dell'*actus essendi* in Tommaso e il suo indebolimento o la sua neutralizzazione nella prospettiva "ontologica" suareziana, in un confronto a distanza con lo stesso Heidegger, restano importanti le riflessioni di E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, in part. il cap. 1: "De la connaissance du principe" e il cap. 2: "Les principes et les causes" (trad. it. di R. Diodato, *Costanti filosofiche dell'essere*, Massimo, Milano 1993); Id. *L'être et l'essence* (1948), Vrin, Paris 1981<sup>2</sup>, in part. il cap. 5: "Aux origines de l'ontologie" (trad. it. parziale di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988).

zonte della filosofia prima aristotelica: basti pensare all'idea, di ascendenza avicenniana, della composizione di essenza ed essere che costituisce la struttura fondamentale degli enti creati e la connessa idea, di matrice più platonica, della *partecipabilità* analogica degli enti all'essere stesso. Ma proprio in questa particolare curvatura dell'indagine metafisica egli evidenzia paradossalmente qualcosa di assai vicino a quello che Heidegger voleva salvaguardare nell'esperienza originaria del pensiero greco, e in particolare della "filosofia autentica" di Aristotele, *contro* la riduzione dogmatico-cristiana che ne avrebbe fatto Tommaso e tutta la teologia medievale. L'idea che nell'ente accade una donazione o un venire-alla-presenza che non è mai riducibile al mero effetto di una produzione ontica ma porta in sé – come un movimento irriducibile – ciò che lo fa essere, e che tale movimento non si estingue nel "mosso", ma continua ad agire come il suo "atto" permanente è probabilmente una delle esperienze di pensiero più proprie a Tommaso d'Aquino. In altri termini, qui non si tratterebbe (come suggerisce Heidegger) di una confusione tra i due problemi emersi nella "metafisica" di stampo aristotelico, vale a dire l'ente in comune e l'ente sommo, dando dogmaticamente per risolto il problema del loro rapporto, ma – al contrario – si tratterebbe della messa in luce della differenza che permane – irrisolta e irrisolvibile, perché strutturale – nel loro rapporto. La differenza tra l'ente comune e l'essere sussistente non esclude, anzi rende possibile che il secondo, inteso come causa dell'essere, "attui" il primo, e il primo partecipi per sua natura al secondo. La funzione-meta, da questo punto di vista, indicherebbe un oltrepassamento non da un ente a un altro ente e neppure dall'ente all'essere, ma dell'essere *nell'*ente, vale a dire l'accadimento che sostiene dall'interno ciò che "è", e lo può fare in quanto non "è" a sua volta qualcosa di determinato ma è il puro determinante differente dal determinato e – proprio in quanto differente – presente nel determinato (o come si esprimeva Heidegger, il "prevalere di ciò che prevale", *das Walten des Waltenden*)<sup>35</sup>.

Resta il fatto che se per Tommaso la funzione-meta fa perno sul-

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, cit., p. 46; trad. it. cit., p. 44. È interessante notare che Heidegger cercherà di cogliere la coappartenenza originaria di questi due fattori o meglio di queste due dimensioni proprio nella concezione aristote-

l'azione causale dell'*ipsum esse subsistens* quale *actus essendi* di ogni ente creato, agli occhi di Heidegger è proprio tale azione della causa a costituire il punto di irrigidimento del pensiero originario dell'essere dell'ente nei termini della creazione, intesa come mera produzione di un ente da parte di un altro ente (l'ente sommo)<sup>36</sup>. Ma mentre per Tommaso tale causalità rientra costitutivamente nella concezione dell'*ens commune*, non solo in quanto si cerchi una causa ad esso esterna, ma in quanto tale dipendenza causale costituisce la stessa attualità dell'essere dell'ente; per Heidegger invece tale azione causale è intesa come un fattore estrinseco rispetto ad un concetto di "ente" che *in sé* avrebbe ormai perso ogni dimensione di differenza e di provenienza, ma sarebbe identificato esaurientemente con le sue determinazioni (foss'anche quali effetti della creazione divina).

Che è poi, a ben vedere, il modello di "ente in quanto tale" proposto da Suárez e, correlativamente il modello di "metafisica" che nasce da esso e che a sua volta lo supporta.

Quando Suárez mise mano alle sue *Disputationes metaphysicae* la storia della metafisica, e in particolare la storia dell'aristotelismo, aveva visto affermarsi soluzioni che si distanziavano radicalmente da quelle proposte da Tommaso. L'aristotelismo gesuita mostrava grande propensione ad avvallare alcune opzioni di fondo della tradizione scotista sia riguardo al concetto di ente, che riguardo alla divisione disciplinare della metafisica<sup>37</sup>. Per tentare di risolvere la "perenne"

---

lica della φύσις, la quale va intesa come "un modo dell'essere e non un ente" (*eine Art des Seins und nicht ein Seiendes*), ma non separabile platonicamente dall'ente, bensì "come l'essere in cui ognora ogni singolo ente, per esempio quest'uomo qui, sta" (*als das Sein, worin je das geeinzelt Seiedende, z.B. dieser Mensch hier, steht*), M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* (1939), in *Wegmarken*, cit., p. 281 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B 1*, in *Segnavia*, cit., pp. 235-236). Potremmo dire dunque che l'istanza "metafisica" fatta valere da Tommaso circa il nesso tra ente ed essere viene ritradotta da Heidegger come dimensione rigorosamente "fisica" (s'intende nel senso aristotelico, non "moderno" del termine). E d'altronde è ben noto che per Heidegger l'autentica "metafisica" di Aristotele è la sua *Fisica*.

<sup>36</sup> Cfr. p. es. M. Heidegger, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Hrsg. H. Vetter, "Gesamtausgabe" Bd. 23, Klostermann, Frankfurt a.M. 2006, pp. 94-97; Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 143 ss. (trad. it. cit., pp. 96 ss.).

<sup>37</sup> Cfr. C. Lohr, "Les jésuites et l'aristotélisme du XVI siècle", in L. Giard (ed. par),

oscillazione interna alla metafisica aristotelica tra ciò che è primo e ciò che è universale, alcuni confratelli di Suárez, primo fra tutti Benet Perera (1535-1610), avevano proposto di fondare la divisione della metafisica sul paradigma delle intenzioni logiche di genere e specie<sup>38</sup>. Attraverso le *secundae intentiones* si sarebbero potuti tenere distinti, in due diversi piani disciplinari, l'ambito dell'*ens in quantum ens* con le sue più generali divisioni, e l'ambito delle specie dell'ente, tra cui figuravano, oltre all'ente matematico e al corpo mobile soggetto della fisica, anche Dio e le intelligenze separate. In questo modo non solo veniva disarticolato evidentemente il nesso che legava la dottrina dell'ente alla teologia, ma si proponeva di fondare la teologia nell'ontologia. Sarebbe dovuta essere la scienza generale dell'ente a fornire una pianificazione formale dei differenti livelli di entità, entro cui avrebbe poi trovato collocazione la scienza teologica. Suárez sembra condividere queste istanze nella *Ratio et discursus totius operis* delle sue *Disputationes*, quando si premura di informare il lettore sui suoi piani editoriali di teologo "prestato" alla metafisica:

Come non è possibile arrivare ad essere un valente teologo, senza aver prima gettato dei solidi fondamenti metafisici, per lo stesso motivo ho sempre pensato che, prima di scrivere i Commentari teologici [alla *Summa theologiae di Tommaso n.d.r.*] [...], valesse la pena dapprima pubblicare quest'opera [appunto le *Disputationes metaphysicae*] che ora ti offro, lettore cristiano, attentamente elaborata. [...]. E vedevo ogni giorno più chiaramente che la teologia divina e soprannaturale ricercava e richiedeva quella umana e naturale, fino a che non ho più esitato ad interrompere per un poco l'opera [teologica] iniziata, al fine di dare, o meglio di restituire alla dottrina metafisica

---

*Les Jésuites a la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, Puf, Paris 1995, pp. 79-91 e W. Sparr, "Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien", in H. Holzhey-W. Schmidt-Biggeman (Hrsg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* (Grundriss der Geschichte der Philosophie), IV: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ost Europa*, Schwabe Verlag, Basel 2001, pp. 475-606.

<sup>38</sup> Ci si riferisce in particolare a B. Perera, *De communibus omnium rerum naturalium principis et affectionibus libri XV*, Impensis Venturini Tramezini, Roma 1576, l. I, c. 7. Su questo autore si vedano: P.R. Blum, "Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origins of Jesuit Science", *Science & Education* 15 (2006), pp. 279-304 e M. Lamanna, "'De eo enim Metaphysicus agit logice'. Un confronto tra Pererius e Goclenius", *Medioevo* 34 (2009), pp. 315-360.



il luogo e la posizione che le spettano. [...] In quest'opera io assumo la parte del filosofo, ma proprio per non perdere mai di vista che la filosofia dev'essere cristiana e ministra della divina teologia. [...] [*E in questo*] non mi è mai parso di aver oltrepassato i limiti della ragione naturale e tanto meno quelli della metafisica<sup>39</sup>.

Questa posizione del teologo che assume la parte o il ruolo del filosofo – uno strano ruolo, perché da un lato esso espleta un'operazione fondamentale e fondante rispetto allo stesso discorso teologico, ma dall'altro lato sembra come essere un ruolo temporaneo rispetto alla vocazione e alla professione (proprio nel senso del *Beruf*) del teologo – deve sin dall'inizio giocarsi nel rapporto specifico con *il Filosofo*. Ed è significativo che per Suárez il rapporto con Aristotele si giochi non, innanzitutto, rispetto ai contenuti dottrinali o ai principi dell'indagine, bensì riguardo al metodo della trattazione:

Ho sempre pensato che la capacità di intendere e di penetrare una cosa risieda in gran parte nel metodo di indagine e di valutazione ad essa conveniente, metodo che potrei seguire solo a stento, o per nulla affatto, se trattassi tutte le questioni incidentalmente e quasi a caso – alla maniera degli espositori –, così come si presentano in riferimento al testo del Filosofo. Ho perciò reputato che fosse più funzionale e più utile, conservando l'ordine dottrinale, indagare e mettere davanti agli occhi del lettore tutto quello che si poteva ricercare e studiare dell'intero oggetto di questa sapienza<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> "Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae jecerit fundamenta, ita intellexi semper operae pretium fuisse ut, antequam Theologica scriberem Commentaria [...] opus hoc, quod nunc, Christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem. [...] In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem. [...] Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. [...] deinde quod mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire", F. Suárez, *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*, in *Disp. metaph.*, ed. Vivès, vol. 25; trad. it. cit., pp. 52-55.

<sup>40</sup> "Et quoniam judicavi semper, magnam ad res intelligendas ac penetrandas, in eis convenienti methodo inquirendis et judicandis, vim positam esse, quam observare vix aut ne vix quidem possem, si, expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine, ea omnia inquirere, et ante oculos lectoris propo-

Si evidenzia qui il paradosso, per così dire disciplinare, di un teologo che deve restituire peso e dignità alla metafisica e addirittura deve mettere “ordine” nei ranghi disordinati della trattazione aristotelica in vista della maggiore compiutezza del discorso teologico. Per affrontare e risolvere l’antica questione del rapporto tra le due direzioni interrogative della metafisica – e con ciò chiarire definitivamente il senso di oltrepassamento che essa veicola – Suárez sceglie la *via sistematica*, trasformando quella che in Tommaso rimaneva una tensione permanente tra determinabilità dell’ente e attualità dell’essere, in un puro ordinamento disciplinare. E non si saprebbe dire se sia più l’oggetto della metafisica a determinare l’architettura di questa scienza o se sia l’esigenza sistematica della disciplina a conformare il suo tema. Tale soluzione suareziana, quella che ha fatto letteralmente epoca nel pensiero “moderno”, si presenta come una ridistribuzione topica della materia della metafisica aristotelica, caricata di tutte le istanze della teologia cristiana: solo che ora non si tratta più tanto dello sguardo del teologo che, alla luce di una rivelazione sovranaturale, riattraversa la conoscenza naturale dell’intelletto, arrivando a comprendere razionalmente il mistero metafisico dell’essere attuante e dell’ente partecipante, quanto piuttosto del progetto del teologo che vuole giustificare la perfetta immissione dell’ordine rivelato nell’ordine naturale, attraverso la determinazione di un concetto generale di ente, che connetta *in sé* l’essenza determinata e l’essere attuante. È quanto si può verificare nella stessa ripartizione editoriale in due tomi delle *Disputationes*:

Quale sia dunque l’oggetto, lo spiega la prima Disputazione di quest’opera, nella quale al tempo stesso trattiamo, in via preliminare, la dignità, l’utilità e quegli altri caratteri che di solito gli scrittori trattano nei proemii delle scienze. Nel primo tomo, poi, viene attentamente considerata la più ampia e universale ragione di quell’oggetto, e cioè quella che è chiamata ente, con le sue proprietà e le sue cause. [...] Nel secondo tomo, invece, abbiamo trattato le ragioni inferiori di quello stesso oggetto, iniziando dalla divisione dell’ente in creato e creatore, intesa come la divisione primaria, la più vicina alla quiddità dell’ente e la più atta allo svolgimento di questa dottrina; svolgimento

nerae, quae de toto hujus sapientiae objecto investigari et desiderari poterant” (ivi, trad. it. cit., p. 55).

che in seguito procede trattando ciò che è compreso sotto queste partizioni, fino a tutti i generi e gradi dell'ente contenuti entro i termini o limiti di questa scienza<sup>41</sup>.

È in questa maniera, dunque, che si potrà "restituire alla dottrina metafisica il luogo e la posizione che le spettano". A partire, come si è visto in precedenza, da una ricomprensione dagli stessi termini di "filosofia prima" e di "metafisica". Per quanto riguarda la filosofia, anche Suárez riprende il desiderio naturale del conoscere, ma non lo lega più direttamente (come aveva fatto Tommaso nella *contra Gentiles*) alla dinamica naturale della conoscenza delle cause, sino alla conoscenza della causa prima che è Dio, bensì direttamente alla semplice "conoscenza delle cose divine", e quindi *tout court* alla "teologia naturale" (quella che "disserta di Dio e delle cose divine per quanto sia possibile alla luce di natura") detta *anche* "metafisica" (nel senso di "dopo la fisica o oltre la fisica"):

Questa scienza astrae infatti dalle cose sensibili e materiali (che si dicono fisiche poiché sono trattate dalla filosofia naturale) e considera sia le cose divine e separate dalla materia, sia le ragioni comuni dell'ente, che possono esistere senza la materia<sup>42</sup>.

A differenza di Tommaso, Suárez sembra voler sovrapporre i nomi di *metaphysica*, *prima philosophia* e *theologia*: essi concorrono tutti a designare la conoscenza di ciò che eccede il regime degli og-

<sup>41</sup> "Illud vero objectum quodnam sit, explanat prima hujus operis disputatio, simulque in ea praefatur dignitatem, utilitatem et caetera quae in prooemiis scientiarum scriptores praemittere consueverunt. Deinde, in priori tomo ejusdem objecti amplissima et universalissima ratio, qua, videlicet, appellatur ens, ejusque proprietates et causae diligenter expenduntur. [...] In tomo autem altero inferiores ejusdem objecti rationes persecuti sumus, initio sumpto ab illa entis divisione in creatum et creatorem, utpote quae prior est, et entis quidditati vicinior, et ad hujus doctrinae decursum aptior; qui subinde procedit per contentas sub his partitiones, ad usque genera omnia, et gradus entis, qui intra hujus scientiae terminos seu limites continentur" (*ibidem*). Una volta reimpostato sistematicamente il quadro della metafisica, Suárez non manca di redigere un "Indice dettagliatissimo" della *Metafisica* di Aristotele, per indicare la corrispondenza tra i libri di quell'opera (così come si succedono secondo il canone redazionale tramandato) e le questioni affrontate invece in forma sistematica nelle *Disputationes*, in modo da far vedere non solo su quali principi aristotelici esse si basino, ma anche, viceversa, in che modo esse rendano "più facile e più utile capire lo stesso Aristotele".

<sup>42</sup> *Disp. metaph.* I, "Varia metaphysicae nomina", ed. Vivès, vol. 25, p. 2; trad. it. cit., pp. 63-65 (cfr. *supra*, nota 24).

getti naturali e si concreta nella conoscenza delle *res divinae*. Un unico segno di differenza viene concesso alla *metaphysica*, rispetto alle altre due scienze, in quanto essa studia le “*communes rationes entis, quae absque materia existere possunt*”. Ma se la metafisica, la filosofia prima e la teologia non si distinguono effettivamente riguardo al loro oggetto specifico o al loro rispettivo metodo, la distinzione viene invece tracciata – e ben nettamente – attraverso una scansione *interna* a quest’unica scienza. In linea con gli indirizzi più praticati dalla scolastica gesuita a lui contemporanea, Suárez divide una prima parte “generale” della metafisica (Disputazioni I-XXVII), destinata alla trattazione dell’ente in quanto tale, dei trascendentali e della dottrina delle cause, da una seconda parte “speciale” (Disputazioni XXVIII-LIV), riservata alle due specie dell’ente – l’ente infinito e l’ente finito, ossia il Creatore e le creature –, all’ousiologia, alla dottrina delle categorie e infine agli enti di ragione.

Si può facilmente comprendere in che modo la divisione binaria della metafisica secondo una *pars generalis* (ontologica) e una *pars specialis* (al cui interno è ricompresa la sotto-specie teologica) costituisca una via differente, se non alternativa, rispetto alla *triplex consideratio* della *scientia regulatrix* (teologia, metafisica, filosofia prima) da parte di Tommaso. Per Suárez la teologia da un lato coincide senz’altro con la metafisica, dall’altro ne costituisce una sezione interna: e difatti di lì a poco il nome di metafisica *non* sarà più sovrapponibile a quello di teologia, bensì a quello di “ontologia” (o metafisica nella sua parte generale). Nelle *Disputationes* suareziane manca ancora il nome, ma la “cosa” è già tutta presente e codificata. Il fenomeno dell’inclusione della teologia nell’ontologia domina innegabilmente tutta la metafisica di Suárez, e questo è tanto più rilevante se si pone mente al fatto che il fine ultimo di questa operazione sta nella rifondazione epistemologica della stessa teologia cattolica post-tridentina dopo la contestazione portata avanti dal fronte protestante. In altri termini, la metafisica tende a identificarsi come ontologia per poter assicurare alla teologia un’efficace giustificazione nell’ambito dell’*humana ratiocinatio*. Ma pagando probabilmente un prezzo altissimo e cioè quello di considerare il dato teologico semplicemente come una specie inferiore della matrice ontologica generale, senza

che esso possa connotare lo stesso concetto dell'ente (come rapporto ente-essere), da cui al contrario rimane determinato lo stesso concetto di Dio e del suo rapporto agli enti creati. Se è vero infatti che "la filosofia prima [...] esplica e conferma quei principi naturali che comprendono in sé tutte le cose e in qualche modo assicurano e sostengono tutto il sapere", la conclusione obbligata per Suárez sarà che "i principi e le verità metafisiche sono talmente connessi con le conclusioni e con i discorsi teologici che, se si tralasciasse la scienza e la perfetta conoscenza dei primi, si farebbe necessariamente vacillare oltre misura anche la scienza dei secondi"<sup>43</sup>.

Ma la definitiva conferma delle intenzioni di Suárez ci viene dalla sua scelta di considerare il concetto di "ente in quanto tale" (*ens ut sic* o *ens inquantum ens*), quello che precede la determinazione causale di ogni ente determinato, come l'"oggetto adeguato" della metafisica, sostituendolo all'*ens commune* che per Tommaso costituiva il "soggetto" della metafisica, quello di cui si intende ricercare la causa prima. L'oggetto adeguato della metafisica è per Suárez un concetto minimale e astratto, che si costituisce solo in base alla sua semplice pensabilità non-contraddittoria, come ciò che è – o può essere – "qualcosa" e non-nulla<sup>44</sup>. Tale concetto comprende *in sé* tutto (eccetto gli enti di ragione<sup>45</sup> e quelli meramente accidentali): oltre

<sup>43</sup> "Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae prima omnium est, et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant. [...] Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit", *Disp. metaph.*, "Prooemium", ed. Vivès, vol. 25, p. 1; trad. it. cit., pp. 59-61.

<sup>44</sup> "...nam, sicut ens et non ens sunt primo diversa et opposita, propter quod dicitur esse primum principium omnium, quodlibet esse vel non esse, ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam, et similitudinem cum quolibet ente; majorem enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam et accidens, quam inter substantiam et non ens seu nihil; creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium ejus propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis, esse substantiae", *Disp. metaph.*, II.2.14, ed. Vivès, vol. 25, p. 74; trad. it. cit., p. 419.

<sup>45</sup> Decisione, questa, su cui lo stesso Suárez ritornerà, dedicando infine l'ultima Disputazione, la 54.ma, proprio all'"Ente di ragione".

alle sostanze e agli accidenti reali, anche Dio e le sostanze immateriali. È pur vero che Dio costituisce il principio degli enti (e in questo senso Suárez lo etichetta come *praecipuus obiectus*, “oggetto principale” della metafisica), ma, a parlare “precisamente” (*praecise*), esso è ricompreso sotto la *ratio entis ut sic*. La *praecisio* è infatti un’astrazione squisitamente intellettuale (ossia che non richiede una distinzione esistente nella realtà prima che nella mente), la quale permette di pensare un ente, cioè “qualcosa” – quale che sia, compreso Dio – tralasciando o tagliando via (*praecidere ab*) ciò che in ogni ente specifico si *aggiunge* al concetto minimale di *ens*<sup>46</sup>. E questo vale anche quando l’aggiunta è costituita dal carattere *infinito* dell’ente divino. Non è più dunque l’ente che è pensabile grazie al rapporto con l’essere sussistente, ma è quest’ultimo che va pensato come un ente di tipo particolare. Dio crea l’ente, è vero; ma, visto che la metafisica deve astrarre dal dato, l’ente è pensabile e giudicabile benissimo a prescindere da Dio, salvo poi, s’intende, continuare a riconoscere che Dio è la più importante “contrazione” o “determinazione” di questo concetto di ente. Scrive a tal proposito Suárez:

Poiché Dio è un oggetto in qualche modo conoscibile naturalmente [...], allora può cadere sotto una scienza naturale, non solo come principio estrinseco [*cioè come causa dell’essere, n.d.r.*], ma anche come oggetto precipuo: [...] quindi Dio cade, in senso assoluto, sotto l’oggetto di questa scienza<sup>47</sup>.

In altri termini, Dio cade – al pari di ogni altro ente – sotto il concetto di “ente in quanto tale” per una ragione squisitamente noetica: *proprio perché* il concetto di ente è quello che per primo cade sotto il nostro intelletto, l’atto con cui quest’ultimo lo concepisce (vale a dire, in senso proprio, il suo “concetto formale”) sarà un atto unico cui corrisponderà un unico contenuto, meglio, “un unico concetto oggettivo, adeguato e immediato, il quale non dice espressamente né la sostanza né l’accidente, né Dio né la creatura, ma tutte

<sup>46</sup> Cfr. *Disp. metaph.*, II.2.15-16, ed. Vivès, vol. 25, p. 75; trad. it. cit., pp. 421-423.

<sup>47</sup> “Nam Deus est obiectum naturaliter scibile alioquo modo [...]; ergo potest cadere sub aliquam naturalem scientiam, non solo ut principium extrinsecum, sed etiam ut obiectum praecipuum [...] ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae”, *Disp. metaph.* I.1.19, ed. Vivès, vol. 25, pp. 9-10; trad. it. cit., p. 99.

queste cose al modo di una sola, vale a dire in quanto sono in qualche modo simili tra di loro e convengono nell'essere"<sup>48</sup>.

La conseguenza più rilevante di questa inclusione universale di ogni ente sotto il concetto "trascendentale" di *ens ut sic*<sup>49</sup> consiste nella scelta – che da ora in avanti costituirà il modello standard di gran parte della metafisica moderna – di distinguere preliminarmente la nozione di 'ente' in *ens ut participium* ed *ens ut nomen*. Tale distinzione serve a Suárez per delimitare la considerazione dell'ente, propria della metafisica, nell'"essenza reale" e contemporaneamente per distanziarla dalla concezione esistenziale dell'atto d'essere, che non è certo negata (come potrebbe mai farlo un dottore di teologia cattolica?!) ma è intesa come una *specificazione* del significato dell'*ens ut essentia*.

L'ente dunque [...] a volte è preso come participio del verbo essere, e in questo senso significa l'atto d'essere, in quanto esercitato, ed è lo stesso che esistente in atto; altre volte invece è preso come nome, e significa, in senso formale, l'essenza di una cosa che possiede o può possedere l'essere, e si può dire che significhi lo stesso essere, non in quanto esercitato in atto, bensì in potenza o per attitudine [...]<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> "Dico ergo [...], conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo", *Disp. metaph.* II.2.8, ed. Vivès, vol. 25, p. 72; trad. it. cit., pp. 405-407.

<sup>49</sup> In questo caso si può ben dire che il carattere "trascendentale" dell'*ens in quantum ens* suareziano costituisca quasi un ponte ideale dalla trans-genericità ontologica del *transcendens* scolastico (soprattutto di impronta scotista) al carattere critico-trascendentale della filosofia kantiana. Su questo si veda L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit [Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce]*, Meiner, Hamburg 1990. Ma mi permetto di rinviare anche a C. Esposito, "The Hidden Influence of Suárez on Kant's transcendental conception of 'being', 'essence' and 'existence'", in corso di pubblicazione negli Atti del Congresso di Praga 2008 su: *Metaphysics of Francisco Suárez (1548-1617). Disputationes metaphysicae in their systematic and historical context* (presso E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln).

<sup>50</sup> "Ens ergo [...] interdum sumitur ut participium verbi sum, et ut sic significatum essendi, ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam ejus rei, quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine [...]", *Disp. metaph.*, II.4.3, ed. Vivès, vol. 25, p. 88; trad. it. cit., p. 489.

Ai fini dell'indagine metafisica è più utile e funzionale avvalersi della determinazione nominale del concetto di ente, piuttosto che quella partecipiale, perché in questa maniera sarà possibile attribuire la natura di "ente" non solo alle cose esistenti "ma anche alle nature reali considerate in se stesse, esistenti o meno: che è poi il modo in cui la metafisica considera l'ente, dividendolo nelle dieci categorie". E mentre 'esistente' non lo si può mai dire di una cosa che non esista in atto, ente come semplice nome (o contenuto oggettivo pensabile) può essere detto anche di quelle cose che *possono* essere o meglio che sono semplicemente *atte ad esistere*. Si verifica così una trasformazione decisiva nel concepire l'*actus essendi*, non più inteso come il rapporto generativo tra l'essere sussistente e l'*ens commune* proprio di tutti gli esseri determinati, bensì come l'*aptitudo* virtuale di ogni essenza, la quale è garantita nella sua attuabilità dal solo fatto di essere pensabile senza contraddizione: "se assumiamo l'ente, significandolo con questo termine nella sua qualità di nome, la sua ragione consisterà nel possedere un'essenza reale, cioè non inventata né chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente"<sup>51</sup>.

Di certo Suárez non ha mai inteso negare in assoluto il valore partecipiale ed esistenziale dell'ente, fatto questo che trova conferma nelle letture in chiave meno "essenzialista", se non addirittura "esistenzialista" della metafisica suareziana proposte di recente<sup>52</sup>. È tuttavia indubbia la precedenza accordata da lui all'essere attitudinale rispetto all'essere attuale ai fini dell'indagine metafisica: la scelta dell'*ens ut nomen* permette a Suárez di costruire la propria ontologia su un piano di nozioni de-esistenzializzate che meglio si concilia con l'intento di produrre una descrizione preliminare e generale della realtà, che lasci poi il compito alle scienze speciali di indagare ambiti più complessi, o anche più "contratti" dell'entità (quelli che fino a

<sup>51</sup> "...si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum", *Disp. metaph.*, II.4.5, ed. Vivès, vol. 25, p. 89; trad. it. cit., p. 491.

<sup>52</sup> Si vedano a questo proposito: R. Darge, *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2004 e J. Pereira, *Suárez. Between Scholasticism & Modernity*, Marquette U.P., Milwaukee 2007, in part. cap. 3, pp. 97-139.



Kant saranno gli oggetti della teologia, della cosmologia e della psicologia razionali).

In tal modo la funzione-meta non ha più un valore longitudinale, come dimensione del rapporto attuale tra l'ente e la sua causa prima, ma un valore per così dire latitudinale, in cui l'oltrepassamento riguarda 1) il passaggio dall'ontologia alle scienze che compongono la metafisica speciale all'interno dell'unico, articolato sistema della metafisica, e 2) viceversa l'inclusione di questi oggetti speciali nella matrice neutra e generale della pensabilità ontologica. Così l'ontologia riassume in sé la differenza dell'essere stesso rispetto all'essenza dell'ente, e esclude dalla metafisica ogni dimensione "temporale": "In questa significazione [*nominale o essenziale*], però, *ente* non conserva il valore di participio, poiché il participio comporta sempre una significazione di tempo..."<sup>53</sup>. E se tra le remote cause per cui Heidegger ha rivendicato la significazione temporale dell'essere dovessimo annoverare anche il blocco ontologico suareziiano rispetto alla donazione attuale dell'essere di Tommaso?

---

Costantino Esposito

'ABOVE', 'THROUGH', 'BEYOND'.  
HEIDEGGER, SUÁREZ AND THOMAS AQUINAS  
IN THE HISTORY OF THE METAPHYSICS

*Abstract*

The text intends to highlight the problem of the name, the task and the object of "metaphysics" beginning from the interpretation that Heidegger gave of it in a 1929/30 *Vorlesung*, seeking however not to take this reading of the history of metaphysics as a "destiny", but as a clearly determined theoretical choice. For this purpose two passages of great importance are verified with respect to the meaning to attribute to the *meta-function*: 1) medieval assimilation of Aristotle's early philosophy (with the two funda-

---

<sup>53</sup> "Sed *ens* in hac significacione non retinet vim participii, quia participium consignificat tempus, et ita significat actuale exercitium essendi seu existendi...", *Disp. metaph.*, II. 4.3, ed. Vivès, vol. 25, p. 88; trad. it. cit., p. 489.

mental problems of the entity in totality and the supreme entity), especially in Thomas Aquinas, and 2) the modern transformation of metaphysics into a "system", starting from Francisco Suárez. Through this verification it is clarified that Heidegger's interpretation of Thomist metaphysics (seen as the loss of authentic Aristotelian philosophy) is strongly conditioned by Suárez' perspective, while perhaps precisely in Thomas' conception of the *ens* there is scope for issues that according to Heidegger the history of western metaphysics has inevitably lost.