

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI "ALDO MORO"

DIPARTIMENTO DI RICERCA E INNOVAZIONE UMANISTICA

Dottorato di ricerca in Patrimoni Storici e Filosofici per una Innovazione Sostenibile
XXXVIII ciclo

Tesi di dottorato in Storia della Filosofia

IL PENSIERO BAROCCO NELLA PROSPETTIVA DI FRANCISCO SUÁREZ E BALTASAR GRACIÁN

Dottorando: Gabriele SARAPPA

Tutor: Chiar.mo Prof. Paolo PONZIO (Università di Bari)

Co-tutor: Chiar.mo Prof. Costantino ESPOSITO (Università di Bari)

Co-tutor: Chiar.mo Prof. Óscar BARROSO FERNÁNDEZ (Universidad de Granada)

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Francesco Paolo DE CEGLIA

ESAME FINALE 2026

Finanziato dall'Unione Europea – Next Generation EU, Missione 4 Componente 1 CUP H91I22000920007 Investimento 3.4 D.M. n. 351 del 9 Aprile 2022 – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza. Progetto: Sulla scena del "Barocco". Elaborazione di una piattaforma interdisciplinare incentrata sulla cultura barocca tra XVI e XVIII secolo: patrimoni immateriali e materiali *in collaborazione con il Dipartimento Turismo, Economia della Cultura e Valorizzazione del Territorio (Regione Puglia)*

INDICE

INTRODUZIONE
Per una definizione del pensiero barocco 5

CAPITOLO 1
Che cos'è il Barocco?

1. Il concetto di «barocco» 11

2. Un'epoca di crisi 16

3. La prospettiva dei gesuiti 29

4. Tra scolasticismo e modernità 34

CAPITOLO 2
Francisco Suárez (1548-1617)

1. La metafisica come sistema

1.1 Rivelazione e ragione 45
1.2 La scienza dell'ente 51
1.3 Reale, ovvero possibile 58
1.4 Essenza ed esistenza 64

2. Dalla metafisica alla teologia

2.1 La controversia De auxiliis 69
2.2 Il "meccanismo" della grazia 75

3. Questioni di filosofia del diritto 86

CAPITOLO 3
Baltasar Gracián (1601-1658)

1. Il pensiero etico-politico

1.1 Una vocazione pedagogica 94
1.2 L'eroe, il politico, il discreto 98
1.3 L'arte della prudenza 103

2. Il pensiero critico-filosofico 108

3. Il pensiero religioso 111

CONCLUSIONI
Definizione "provvisoria" del pensiero barocco 116

BIBLIOGRAFIA 121

« *Spiegare* uno stile non può significare altro che inquadrarlo, secondo le sue espressioni, nella storia generale dell'epoca, dimostrando che le sue forme, nel proprio linguaggio, non dicono nulla di diverso dagli altri organi del tempo. »

(H. WÖLFFLIN, *Rinascimento e barocco*)

« Già da tempo il mondo era visto come un teatro, un sogno o un'illusione, un vestito d'Arlecchino come dice Leibniz; la risposta del Barocco consiste nel non cadere nell'illusione, e nel non uscirne neppure, ma nel *realizzare* qualcosa nell'illusione stessa, nel comunicarle una *presenza* spirituale che ridia alle sue pieghe e ai suoi frammenti un'unità collettiva. »

(G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*)

INTRODUZIONE
Per una definizione del pensiero barocco

Con il termine 'barocco' si è soliti indicare un movimento artistico e architettonico sviluppatosi in Italia tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII e presto diffusosi anche nel resto d'Europa, sino alla metà del XVIII secolo. Tuttavia, come dimostrano diversi studi etimologici[1], in origine questo termine non veniva adoperato per indicare un vero e proprio stile, ma per qualificare, in senso spregiativo, singole opere che non rispettavano le regole dell'arte classica e che, pertanto, apparivano esteticamente bizzarre, se non ridicole. E ancora nel primo Novecento, nonostante la rivalutazione dello stile barocco compiuta dalla critica di matrice tedesca a partire dalla metà del secolo precedente, Benedetto Croce, nella sua *Storia dell'età barocca in Italia*, restituendo al termine in esame la tradizionale accezione negativa, sentenziava: «Si dica pure "età barocca" e "arte barocca"; ma non si perda mai la coscienza che, a rigor di termini, quel che è veramente arte non è mai barocco, e quel che è barocco non è arte»[2].

In breve, alla base della ricostruzione storico-critica proposta da Croce vi è l'idea – a lungo sostenuta – secondo cui il barocco, a differenza della vera arte, non rappresenterebbe uno stile animato da un valore ideale astratto ed eterno, bensì una moda o una tendenza volta unicamente a soddisfare un bisogno pratico-edonistico, ovvero quello dell'inaspettato e dello stupefacente[3]. Per questo motivo, il concetto di «barocco» starebbe a indicare solo «un modo di perversione e bruttezza artistica»[4] e, non facendo riferimento ad alcun ideale, non potrebbe designare l'intera

[1] Si veda *infra*, p. 11, nota 1.

[2] B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero – Poesia e letteratura – Vita morale* [1929], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, p. 60.

[3] Scrive Croce: «E veramente non c'è difficoltà alcuna ad additare la caratteristica del barocco, quella che lo distingue dall'"accademico" […] e che consiste nel sostituire la verità poetica, e l'incanto che da essa si diffonde, con l'effetto dell'inaspettato e dello stupefacente, che eccita, incuriosisce, sbalordisce e diletta mercé la particolare forma di scotimento che procura. Non c'è difficoltà, perché, com'è notissimo, tale caratteristica fu programmaticamente esposta dai letterati di quella scuola, e dal principale di essi, il Marino, che diè al poeta per "fine" la "meraviglia", ammonendo che "chi non sa far stupire" lasci di fare il poeta e "vada alla striglia" […]» (ivi, p. 45). E più avanti aggiunge: «Non è necessario […] mettersi a sfondare l'uscio aperto e a dimostrare che il "barocco" è questo giuoco e questa corsa allo stupore. Per tale sua natura, non solo esso […] riesce, in ultimo, freddo, nonostante la sua agitazione e il suo calore superficiale, e lascia un senso di vuoto, nonostante la folla delle immagini e delle combinazioni di immagini che mette in opera; ma si spiega anche come esso sembri a volte passare dal più sottile intellettualismo al più crasso realismo e verismo di rappresentazioni. Poiché gli torna impossibile attingere l'immagine poetica che è, insieme, spirito e corpo, sentimento e figura, idealità e sensibilità, al barocco, che non vuol far poesia ma destare stupore, non rimane che o spaziare nelle antitesi e negli altri rapporti dei vuoti concetti, quasi a dar prova di spiritualità e idealità, o notare e riprodurre i segni delle cose nella loro materialità ed esteriorità, quasi a mostrare la sua straordinaria forza plastica e il suo coraggio realistico» (ivi, p. 49).

[4] Cfr. ivi, p. 39.

epoca compresa tra il Rinascimento e l'Illuminismo, bensì un periodo di decadenza, coincidente grosso modo con il XVII secolo, che avrebbe sì conosciuto taluni aspetti positivi, ma solo grazie alla capacità di singoli individui di elevarsi al di sopra del proprio tempo[5].

Stando alla ricostruzione di Croce, però, è inevitabile porsi le seguenti questioni:

1) È legittimo ricondurre un fenomeno culturale, nelle sue molteplici manifestazioni, a un unico carattere stilistico o formale?
2) Si può davvero considerare l'intera epoca compresa tra il Rinascimento e l'Illuminismo soltanto come un periodo di transizione?
3) È plausibile ritenere che in questi secoli lo spirito umano non abbia prodotto un proprio ideale o una propria visione della realtà e dell'esistenza?
4) È possibile utilizzare il concetto di «barocco» non per valutare uno stile ma per mettere in relazione i diversi fattori implicati nella medesima situazione storica?

A queste domande, come vedremo, sia nell'ambito della storia dell'arte che in quello della storia sociale da tempo sono state fornite risposte che hanno portato al superamento definitivo dell'idea tradizionale di barocco[6]. In ambito filosofico, invece, sebbene il concetto di «barocco» risulti essere stato impiegato per la prima volta nel 1928, dal teologo Karl Eschweiler[7] – che ha

[5] Sempre Croce: «Che nelle varie età storiche si diano certe correnti pratiche, passionali, morali, culturali, certe tendenze e disposizioni, che si possono chiamare comuni o generali, non si contesta, perché è cosa ovviamente indubitabile: nell'età indicata di sopra c'era la predilezione pel mirabile e sorprendente, come nella precedente il culto della bellezza antica e nella seguente il fanatismo per le idee chiare e distinte. Senonché l'arte o lo stile artistico non è in funzione di coteste correnti, quali che siano, e ancorché nobili e degne (e assai più nobili e più degne di quelle che si manifestarono nel barocco), ma in funzione solo di sé stessa; e perciò sempre essa le trasforma, combinandole con altri elementi o temperandole o comprimendole o contrastandole e, insomma, le supera. Anche un recente storico del barocco, che muove dalla descrizione degli stili artistico-storici, non può sottrarsi all'evidenza di questo vero, ed esce a dichiarare che gli artisti maggiori o gli spiriti geniali sorpassano sempre il livello di quegli stili e sono fuori della loro età […]» (ivi, pp. 602-603). E ancora: «[Un altro] tentativo di dar valore positivo al barocco è quello che lo intende come un'epoca della storia spirituale (e non meramente artistica) moderna; onde, al modo stesso che dell'età cristiana o medievale e dell'età del Rinascimento e della Riforma, si parla ora dell'"età barocca" che le avrebbe seguite, e dello "spirito barocco", e dell'"anima barocca", e simili. Ma le età della storia spirituale sono contrassegnate dagli ideali che propongono e coltivano; e in che mai sarebbe consistito l'ideale barocco dell'età barocca, cioè dell'Europa dalla seconda metà del cinquecento alla seconda del seicento? […] Quel tratto di tempo forma certamente un'età, se anche un'età (come si dice, e qui si dice bene) di transizione tra il Rinascimento con la congiunta Riforma e l'illuminismo; ma il suo ideale o elemento positivo di progresso non è nel barocco, sibbene nella faticata vittoria della scienza fisica, nella incipiente asserzione del diritto naturale, nella richiesta di una religione naturale, e nel travaglio che attraverso le guerre di religione condusse alla tolleranza e al nuovo sentimento di umanità» (ivi, pp. 603-604).

[6] Rispetto a questi due ambiti ci soffermeremo soprattutto sulle analisi di Heinrich Wölfflin e di José Antonio Maravall: v. *infra*, pp. 14-16 e 16-18.

[7] Si veda K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, in H. FINKE (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhanlung, Münster in Westfalen 1928, pp. 251-325.

parlato nello specifico di una «scolastica barocca» –, non si è ancora pervenuti a una definizione "chiara e distinta" del barocco filosofico, né a un suo riconoscimento ampio e condiviso.

Tuttavia, negli ultimi anni, diversi studiosi hanno avviato percorsi di ricerca volti a colmare tale lacuna. Tra questi, nel tentativo di rispondere alle questioni precedentemente formulate, si segnala in particolare l'ipotesi interpretativa di Costantino Esposito, il quale, in occasione di un convegno internazionale tenutosi nel 2014 presso l'Università di Bari[8], ha proposto di indagare il pensiero filosofico della prima età moderna per stabilire se «abbia mai avuto *di per se stesso* un'impronta barocca o degli elementi costituitivi e riconoscibili come barocchi»[9]. Il che, come vedremo meglio, non significa considerare il concetto di «barocco» come una semplice etichetta storiografica, bensì attribuirgli una precisa *funzione*, ossia «quella di raccogliere, attraversare e armonizzare nella sua cifra molteplici fattori occorrenti nella storia del pensiero tra la seconda metà del XVI secolo e la prima metà del XVIII»[10].

All'ipotesi di Esposito, inoltre, si affianca la prospettiva promossa da un gruppo di ricerca dell'Università di Granada, attualmente coordinato da Luis Sáez Rueda, secondo cui il barocco non costituirebbe soltanto uno stile artistico, ma anche e soprattutto un'«immagine del mondo», ovvero «una comprensione dell'essere di ciò che chiamiamo "realtà"», e quindi un'«ontologia». A tale immagine del mondo, come osservano i ricercatori spagnoli e come mostreremo a nostra volta, corrisponde «l'esperienza di una profonda crisi, non solo socio-politica, ma anche vitale, esistenziale e spirituale», nata dall'apparente «mancanza di fondamento del mondo» e, per certi versi, paragonabile alla crisi nichilista, ma sfociata in «un nichilismo generativo e creatore, non coincidente con quello che promuove l'abulia o la disperazione»[11].

Queste prospettive consentono di comprendere più chiaramente il contesto storico e filosofico nel quale si colloca il Barocco: un'epoca segnata da una crescente instabilità dei criteri di accesso alla verità e da una ridefinizione profonda del rapporto tra ragione e mondo. È in questo contesto che matura, almeno in alcune delle sue correnti più influenti, quella svolta della filosofia moderna che tende a fare della certezza interiore il punto di partenza della riflessione.

Tale svolta, però, sarebbe spiegabile solo in parte senza tenere conto dello sconvolgimento provocato nel corso del XVI secolo dallo scisma luterano e dagli altri movimenti riformatori,

[8] Una traccia del convegno, intitolato «Esiste una filosofia barocca (o un barocco filosofico)?», è contenuta nella seconda parte del seguente numero dell'annuario di storia della metafisica «Quaestio», a cura di Costantino Esposito e Marco Lamanna: v. «Quaestio», n. 17, La realtà e i suoi concetti / Esiste una "filosofia barocca"?, 2017, pp. 419-569.

[9] C. ESPOSITO, M. LAMANNA, *Esiste una filosofia barocca?*, in «Quaestio», n. 17, 2017, p. 420.

[10] *Ibidem*.

[11] Le citazioni sono tratte dalla presentazione pubblicata sul sito del progetto *La imagen barroca del mundo*: https://wpd.ugr.es/~lsaez/imagenbarrocadelmundo/presentacion/index.htm (ultimo accesso il 28 giugno 2026).

come pure del processo di rinnovamento avviato in ambito cattolico con il Concilio di Trento. Dal punto di vista filosofico, il fattore di crisi più rilevante introdotto dalla Riforma protestante è costituito dalla frattura tra il naturale e il soprannaturale, tra il finito e l'infinito, ovvero dalla concezione della natura umana come irrimediabilmente corrotta dal peccato originale e, di conseguenza, incapace tanto di comprendere razionalmente il mistero della realtà e dell'esistenza, quanto di esercitare un ruolo attivo o comunque decisivo nella sua relazione con Dio. Per ricomporre questa frattura serviva da parte dei cattolici una risposta che – direbbe María Zambrano –, tornando ad abbracciare «la causa dell'uomo», riuscisse a rilanciare la «mediazione» da sempre operata tramite il linguaggio della filosofia greca e rifiutata invece da Martin Lutero[12].

La sfida fu accolta, specialmente nel contesto post-tridentino, da alcuni teologi della Compagnia di Gesù, i quali comprendevano che la risposta alla crisi non poteva limitarsi a una riforma pastorale, ma doveva essere sviluppata soprattutto sul piano epistemologico. Per questo motivo, pur senza pretendere di esaurire la spiegazione dei fattori che portarono alla formazione della cultura barocca, si è scelto di assumere la prospettiva di due pensatori gesuiti tra loro profondamente diversi: Francisco Suárez (1548-1617) e Baltasar Gracián (1601-1658). Il primo sviluppò la propria riflessione dall'interno della tradizione scolastica, con rigore speculativo e distacco accademico. Il secondo, invece, cercò di misurarsi direttamente con le dinamiche del mondo civile e dell'ambiente di corte, elaborando un pensiero forgiato dall'esperienza. Tuttavia, nonostante le differenze di temperamento, contesto e linguaggio, entrambi condividevano la medesima finalità carismatica propria dell'ordine gesuita e si confrontarono con le stesse tensioni fondamentali dell'epoca. Ed è proprio questa combinazione di distanza e convergenza a offrire un punto di osservazione privilegiato sulla complessità del pensiero barocco.

Per esplorare questa prospettiva, il primo capitolo ricostruisce innanzitutto il percorso che ha condotto il concetto di «barocco» dall'uso spregiativo del termine in ambito artistico e architettonico alla sua affermazione come categoria storica capace di abbracciare l'intera epoca compresa tra il Rinascimento e l'Illuminismo. In particolare, esso si sofferma sul contributo della critica tedesca – soprattutto nella figura di Heinrich Wölfflin – e sull'analisi storico-sociale di José Antonio Maravall, il quale ha mostrato come il ricorso al concetto di «barocco»

[12] «[…] quando per opera di Lutero l'infinitezza divina torna a comparire e la mediazione filosofica trema e si disfa, quando l'ordine greco viene sbaragliato e l'uomo in tremenda solitudine, di fronte agli impenetrabili comandamenti della divinità, si trova un'altra volta preda del terrore, la mediazione cattolica tornerà a mostrarsi […], per affermare la realtà umana, per abbracciare di nuovo la causa dell'uomo. Per affermare, di fronte all'abisso insondabile, la carità, vale a dire la sostanzialità delle cose di questo mondo, l'efficacia della condotta umana» (M. ZAMBRANO, *La agonía de Europa* [1945], Trotta, Madrid 2000; trad. it. di C. Razza, *La agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 2009, p. 42).

non risponda al proposito di individuare analogie puramente formali tra i diversi settori della cultura, ma miri a identificare la struttura organica che connette i fattori costitutivi dell'epoca, rendendoli intelligibili nella loro complessa rete di rapporti. Su questa base, il capitolo si concentra sul carattere fondamentale che tale struttura rivela: l'esperienza di una crisi profonda, scaturita dalla perdita dell'evidenza della realtà e dall'impressione che dietro l'apparenza delle cose non vi sia alcun fondamento certo. Sarà proprio questa crisi, comune a diversi ambiti della cultura dell'epoca, a costituire lo sfondo a partire dal quale sarà possibile affrontare la questione decisiva: se e in che misura il pensiero filosofico abbia avuto un'impronta barocca propria, e in che modo i gesuiti abbiano risposto alla crisi elaborando una delle sintesi più originali tra tradizione scolastica e modernità nascente.

Tra i pensatori gesuiti, quello che più di ogni altro consente di cogliere la sintesi tra scolasticismo medievale e filosofia moderna è Francisco Suárez, il quale, di fronte alla frattura provocata dalla Riforma protestante e all'urgenza di rifondare su basi razionali i presupposti della teologia cattolica, elaborò un sistema di pensiero che spazia dalla metafisica alla teologia fino alla filosofia del diritto. Pertanto, il secondo capitolo sarà dedicato al suo pensiero e si articolerà intorno a tre nuclei tematici principali.

Il primo nucleo riguarda la metafisica, nella quale, partendo dall'esigenza di fornire ai propri allievi solidi fondamenti razionali per lo studio della teologia, Suárez elabora una concezione dell'ente come oggetto della ragione naturale che include Dio stesso nel campo della speculazione metafisica, istituendo così una connessione circolare tra metafisica e teologia. Il secondo nucleo, invece, affronta la questione del rapporto tra grazia divina e libertà umana, che Suárez sviluppò in particolare nell'ambito della controversia *De auxiliis*, tentando di individuare il "meccanismo" capace di tenere insieme, sia pur in un equilibrio precario, l'efficacia dell'azione divina e l'autodeterminazione della volontà umana. Infine, il terzo nucleo riguarda la filosofia del diritto, nella quale i medesimi problemi vengono affrontati sul piano dell'ordine normativo, mostrando come la stessa tensione tra fondamento trascendente e libertà della creatura razionale si riproponga nel rapporto tra la legge divina e la legge naturale. Attraverso questi tre ambiti si cercherà di mostrare come il pensiero di Suárez risponda, in modo coerente e originale, alle sfide filosofiche e teologiche della propria epoca.

Se il secondo capitolo mostra come il pensiero barocco si esprima, nel contesto tardo-scolastico, come tentativo di rifondare razionalmente il rapporto tra Dio e la creatura, il terzo si propone di verificare se le medesime tensioni trovino espressione anche al di fuori della filosofia universitaria. A questo scopo si è scelto di studiare l'opera di Baltasar Gracián, gesuita come Suárez ma operante nei circoli culturali e negli ambienti di corte. Questa scelta risponde a una

duplice esigenza: da un lato, estendere la caratterizzazione del pensiero barocco oltre i confini della scolastica, mostrando come le sfide proprie dell'epoca si declinino in forme e contesti radicalmente diversi; dall'altro, valorizzare gli aspetti propriamente filosofici di un'opera che la tradizione critica ha letto soprattutto in chiave letteraria.

Gracián è infatti universalmente riconosciuto come uno dei massimi esponenti della letteratura barocca spagnola, in quanto teorico del concettismo e maestro dell'aforisma. Eppure, al di là della veste letteraria, la sua opera affronta in forma narrativa e aforistica le stesse questioni che Suárez aveva sviluppato sul piano speculativo: il rapporto tra il naturale e il soprannaturale, tra la libertà umana e l'ordine divino. Lo studio di Gracián, dunque, non si aggiunge a quello di Suárez come un caso parallelo e indipendente, ma lo completa, confermando che il pensiero barocco non è un fenomeno circoscritto alla filosofia universitaria, bensì una *forma mentis* capace di attraversare generi, contesti e linguaggi diversi.

Il capitolo si articola intorno a tre nuclei tematici. Il primo nucleo riguarda il pensiero etico-politico, nel quale la prudenza viene elaborata non come virtù contemplativa ma come arte pratica del vivere, capace di orientare l'individuo in un mondo mutevole e privo di fondamenti certi. Il secondo nucleo, invece, è dedicato al pensiero critico-filosofico, in cui la dialettica tra realtà e apparenza, tra il mondo naturale e il mondo civile, viene esplorata fino al suo limite estremo: il disinganno. Infine, il terzo nucleo riguarda il pensiero religioso, in cui il piano divino, tenuto nell'ombra nelle riflessioni precedenti, emerge alla luce, rivelando che la tensione tra immanenza e trascendenza non è una frattura irrisolvibile ma una polarità produttiva, in cui i due piani, pur restando distinti, si rivelano inseparabili. Attraverso questi tre ambiti si cercherà di mostrare come Gracián, affrontando in forma letteraria le medesime sfide di Suárez, offra una conferma ulteriore della coerenza e della ricchezza del pensiero barocco.

Prima di procedere, però, è opportuno precisare una scelta terminologica che attraversa l'intero elaborato, a partire dal suo titolo, e cioè che in questa sede – salvo alcune eccezioni – si preferisce parlare di *pensiero barocco* piuttosto che di *filosofia barocca*. E questo per non dare l'impressione di voler indicare un semplice corpus dottrinale, bensì un modo peculiare e irripetibile di osservare e concepire la realtà e l'esistenza, il quale ha assunto le forme più disparate – dall'opera d'arte alla teoria filosofico-scientifica, dalla disputa scolastica alla rappresentazione teatrale, dal trattato etico-politico all'esercizio spirituale, e così via –, esprimendo in tutti i casi, ma con linguaggi differenti, il sentimento fondamentale del tempo.

CAPITOLO 1
Che cos'è il Barocco?

1. Il concetto di «barocco»

Sull'origine del concetto di «barocco» sono state avanzate varie ipotesi, ma tra queste solo due sono quelle ritenute più probabili[1]. Secondo la prima ipotesi, esso sarebbe derivato dal termine 'baroco', coniato nell'ambito della logica medievale e adoperato per classificare e memorizzare una delle possibili configurazioni del sillogismo (nello specifico il quarto modo della seconda figura). Di ciò era convinto Jean-Jacques Rousseau, il quale, nel *Dictionnaire de musique*, dopo aver espresso un giudizio piuttosto negativo sulla musica barocca, scrisse: «Sembra proprio che questo termine derivi dal *baroco* dei logici»[2]. La stessa etimologia è stata sostenuta più tardi da Benedetto Croce nell'articolo *Il concetto del barocco*, in cui si legge:

> Quanto alla storia della parola, non par dubbio che essa si ricolleghi a uno di quei vocaboli artificialmente composti e memoriali, coi quali nella logica medievale si vennero designando le figure del sillogismo. Tra quei vocaboli (*Barbara*, *Celarent*, ecc.) due, almeno in Italia, colpirono più degli altri e divennero quasi proverbiali, a preferenza degli altri; il primo, cioè *Barbara*, perché era il primo, e poi, chi sa perché, *Baroco*, che designava il quarto modo della seconda figura. Dico che non so perché, non essendo quello troppo più strano di altri, né più contorto il modo di sillogismo che esso indicava: forse vi contribuì l'allitterazione con *Barbara*[3].

Per supportare tale ipotesi, Croce enumera una serie di fonti, riferibili al contesto italiano, nelle quali, oltre a ritrovare i termini 'barbara' e 'baroco', si può notare come tra XVI e XVIII

---

[1] Per una indagine dettagliata sull'origine del concetto di «barocco» si rinvia a: R. WELLEK, *The Concept of Baroque in Literary Scholarship*, in «The Journal of Aesthetics & Art Criticism», vol. V, n. 2, December 1946, pp. 77-109; O. KURZ, *Barocco: storia di un concetto* [1959], in V. BRANCA (a cura di), *Barocco europeo e barocco veneziano*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 15-33; ID., *Barocco: storia di una parola*, in «Lettere Italiane», vol. XII, n. 4, ottobre-dicembre 1960, pp. 414-444; B. MIGLIORINI, *Etimologia e storia del termine «barocco»*, in AA.VV., *Manierismo, Barocco, Rococò: concetti e termini*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1962, pp. 39-49.

[2] «BAROQUE. Une musique *baroque* est celle dont l'harmonie est confuse, chargée de modulations et de dissonances, le chant dur et peu naturel, l'intonation difficile, et le mouvement contraint. Il y a bien de l'apparence que ce terme vient du *baroco* des logiciens» (J.-J. ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, Veuve Duchesne, Paris 1768, p. 40; trad. it. nostra). – Il sistema elaborato dagli scolastici medievali per classificare e memorizzare figure e modi del sillogismo viene presentato nel trattato di logica di Pietro di Giuliano o Ispano (divenuto pontefice con il nome di Giovanni XXI), il quale illustra i termini usati per i diversi sillogismi spiegando la funzione di ciascuna lettera. Apprendiamo così che, nel caso del termine 'baroco', le vocali *a* e *o* indicano che la premessa maggiore è universale affermativa e la premessa minore e la conclusione sono particolari negative, mentre le consonanti *b* e *r* indicano che si tratta di un sillogismo riducibile al primo modo della prima figura ('barbara') tramite una riduzione per impossibile: cfr. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales*, apud F. Sansovinum, Venetiis 1572, IV.

[3] B. CROCE, *Il concetto del barocco*, in «La Critica», n. 23, 1925, pp. 129-130; ripreso, con alcune modifiche, in ID., *Storia dell'età barocca*, cit., pp. 39-40.

secolo il «fastidio verso cotesti termini di scuola», legato allo «svolgersi dell'antiscolasticismo e antiaristotelismo», condusse «a spregiare i ragionamenti pedanteschi o goffamente capziosi significandoli con quello dei due vocaboli rappresentativi che suonava non solo più bizzarro, ma privo di ogni senso assegnabile». Sicché, indipendentemente dalle caratteristiche distintive di quel sillogismo, «un cattivo ragionamento fu detto "argomento in baroco"»[4]. Lo si evince in particolare dal seguente brano, che per l'appunto irride la logica degli scolastici:

> Egli in Baroco un argomento fino / formò, dicendo: – Per cavar la sete / convien bere e ribere del buon vino. / Carne salata non dà mai la meta / nel bere e nel ribere; onde – ecco l'ergo – / ch'avvien che la salsiccia pur dissete[5].

In un'altra fonte citata, invece, compare la locuzione «argomenti in *barocco*»:

> Tieni a mente che non passano tre ordinarii che cominceremo a sentire le nuove delle conclusioni de' frati, e i loro argomenti in barocco, e quello che disse Fra Tale e quel che rispose Fra Cotale[6].

Secondo Croce, «dal chiamare "barocchi" i ragionamenti goffi […], a chiamare allo stesso modo le manifestazioni o certe manifestazioni dell'arte del seicento, il passaggio veniva spontaneo; e dovè compiersi circa la metà del settecento […], forse in Francia prima che in Italia»[7]. Tale passaggio, però, può essere ricostruito soprattutto grazie alla seconda ipotesi – rifiutata dal filosofo italiano –, per la quale il concetto di «barocco» sarebbe derivato dall'aggettivo francese *baroque*, ricavato a sua volta dal portoghese *barroco* (o dal suo omologo spagnolo *barrueco*) e usato originariamente per indicare una perla di forma irregolare, cioè non perfettamente sferica, proveniente dalle Indie orientali[8].

Contro questa seconda ipotesi, Croce sottolinea il fatto che «in italiano quella perla si dice "scaramazza" e in ispagnuolo lo stile barocco si dice *barroco* e non *barrueco*»[9]. Tuttavia, essa sembrerebbe confermata da un rapido esame delle definizioni dell'aggettivo *baroque* contenute

---

[4] Cfr. CROCE, *Il concetto del barocco*, cit., pp. 130-131. Nel testo del 1929 Croce riporta un maggior numero di fonti: cfr. ID., *Storia dell'età barocca*, cit., pp. 40-42.

[5] A. ABBONDANTI, *Viaggio di Colonia*, appresso F. Baba, Venetia 1627, f. 21*r* (modifiche di Croce). – Come è noto, lo stesso sillogismo era già stato utilizzato da Michel de Montaigne negli *Essais* (1580): «Ma che farà, poi, se lo mettono alle strette con la sottigliezza sofistica di qualche sillogismo? "Il prosciutto fa bere, il bere disseta, dunque il prosciutto disseta". Ci rida sopra. È più intelligente riderne che rispondervi» (M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, testo francese a fronte, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, p. 311).

[6] L. MAGALOTTI, *Lettere familiari*, per G. Cambiagi, Firenze 1769, vol. I, p. 74 (modifiche di Croce).

[7] CROCE, *Il concetto del barocco*, cit., p. 131; ID., *Storia dell'età barocca*, cit., p. 42.

[8] Con questa accezione l'aggettivo *barroco* compare nel testo di un medico e botanico portoghese vissuto nel XVI secolo: cfr. GARCIA DA ORTA, *Coloquios dos simples, e drogas he cousas mediçinais da India*, por Ioannes de endem, Goa 1563, f. 139*v*.

[9] CROCE, *Il concetto del barocco*, cit., p. 131, nota 4; ID., *Storia dell'età barocca*, cit., p. 43, nota 1.

in alcuni dizionari francesi del XVII e del XVIII secolo, le quali mostrano come si sia pervenuti gradualmente a qualificare con quello stesso attributo determinate manifestazioni artistiche. Per esempio, mentre nella prima edizione del *Dictionnaire de l'Académie française* si specifica che tale aggettivo «si dice *soltanto* di perle che hanno una rotondità assai imperfetta»[10], nella terza edizione se ne rileva anche l'uso in senso figurato per indicare qualcosa di «irregolare, bizzarro, ineguale»[11]. Ma, come testimoniano il *Dictionnaire de Trévoux* e il *Dictionnaire d'architecture* curato dall'archeologo Antoine-Chrysostome Quatremère de Quincy, è solo a partire dalla metà del XVIII secolo che esso iniziò a essere adoperato in ambito pittorico e architettonico, perlopiù in senso spregiativo, per indicare un dipinto o una figura «in cui le regole delle proporzioni non sono osservate, in cui tutto è rappresentato secondo il capriccio dell'artista»[12], o un'architettura in cui il «bizzarro» e il «ridicolo» risultano spinti all'eccesso[13].

All'obiezione di Croce, dunque, è possibile rispondere supponendo – come si è fatto – che nel contesto italiano vi sia stato un incrocio tra il termine di derivazione scolastica e la variante francese dell'aggettivo di provenienza iberica, e cioè che nel "vecchio otre" della parola italiana sia stato immesso il "vino nuovo" costituito dall'accezione stilistica[14]. Il che non solo si accorda con quanto affermato dallo stesso Croce rispetto al passaggio dal "bizzarro logico" al "bizzarro estetico" – che sarebbe avvenuto «in Francia prima che in Italia» –, ma è anche provato a livello testuale dalla definizione di 'barocco' fornita dal critico d'arte Francesco Milizia nel *Dizionario delle belle arti del disegno*, ispirata dal sopraccitato *Dictionnaire d'architecture* e considerata da molti come il primo caso italiano di uso dell'aggettivo in ambito artistico[15].

---

[10] «BAROQUE. ad. Se dit seulement des perles qui sont d'une rondeur fort imparfaite» (*Dictionnaire de l'Académie françoise*, chez J.-B. Coignard, Paris 1694, vol. I, p. 84; trad. it. e corsivo nostri).

[11] «BAROQUE. adj. Terme qui n'a d'usage qu'en parlant. Des perles qui sont d'une rondeur fort imparfaite. *Un collier des perles baroques*. BAROQUE, se dit aussi au figuré, pour irrégulier, bizarre, inégal. *Un esprit baroque*. *Une expression baroque*. *Une figure baroque*» (*Dictionnaire de l'Académie françoise*, chez J.-B. Coignard, Paris 1740, vol. I, p. 140; trad. it. nostra).

[12] «En peinture, un tableau, une figure d'un goût *baroque*, où le règles des proportions ne sont pas observées, où tout est représenté suivant le caprice de l'artiste» (*Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, par la Compagnie des Libraires associés, Paris 1771, vol. I, p. 770; trad. it. nostra).

[13] «Le *baroque*, en architecture, est une nuance du bizarre. Il en est, si l'on veut, le raffinement, ou, s'il étoit possible de le dire, l'abus. Ce que la sévérité est à la sagesse du goût, le *baroque* l'est au bizarre, c'est-à-dire qu'il en est le superlatif. L'idée de *baroque* entraîne avec soi celle du ridicule poussé à l'excès. Borromini a donné les plus grands modèles de bizarrerie. Guarini peut passer pour le maître du *baroque*. La chapelle du saint Suaire à Turin, bâtie par cet architecte, est l'exemple le plus frappant qu'on puisse citer de ce goût» (*Encyclopédie méthodique. Architecture*, par M. Quatremère de Quincy, chez Panckoucke, Paris 1788, vol. I, p. 210).

[14] Cfr. G. GETTO, *La polemica sul Barocco*, in *Letteratura e critica nel tempo*, Marzorati, Milano 1954, p. 148. – In Spagna, invece, l'aggettivo *barrueco* o *berrueco*, rispetto al portoghese *barroco*, non si sarebbe imposto perché il suo uso non si limita alle perle ma si estende anche alle pietre e alle gemme.

[15] «BAROCCO è il superlativo del bizzarro, l'eccesso del ridicolo. Borromini diede in delirii, ma Guarini, Pozzi, Marchione nella Sagrestia di S. Pietro ec. in *barocco*» (*Dizionario delle belle arti del disegno estratto in gran parte dalla Enciclopedia metodica da Francesco Milizia*, Remondini, Bassano 1797, vol. I, p. 90).

Ciò che interessa, però, non è prendere posizione a favore dell'una o dell'altra ipotesi, bensì mettere in evidenza il fatto che nella seconda metà del XVIII secolo il termine 'barocco' veniva adoperato in modo generico per definire singole opere che non rispettavano le regole classiche della semplicità, dell'equilibrio e della proporzione, e che perciò apparivano "capricciose", ma non era ancora inteso come un *concetto di stile*, ossia non veniva ancora utilizzato per designare un movimento artistico inquadrato sia geograficamente che cronologicamente e, al contempo, differenziato nelle sue molteplici declinazioni e sfumature. A questo proposito, fondamentale è stato il contributo della critica di matrice tedesca a partire dal XIX secolo, e in particolare quello dello storico dell'arte Heinrich Wölfflin, autore di un celebre saggio intitolato *Renaissance und Barock*, in cui si opera la prima e più significativa rivalutazione dello stile barocco[16].

Concentrandosi sull'architettura italiana, e nella fattispecie su quella romana, la quale «può vantare un valore tipico», Wölfflin colloca lo sviluppo dello stile barocco in un arco temporale di circa duecento anni, che va dalla seconda metà del XVI secolo alla prima metà del XVIII, e identifica il suo carattere essenziale con il progressivo dissolvimento dei modelli rigidi dell'arte rinascimentale, vale a dire con il «trapasso dalle forme severe al "libero e pittorico", dal formato all'informe»[17]. Questo significa che l'architettura barocca non si impone più «per la sua realtà materiale», bensì «produce un effetto per le sue *apparenze*, per l'impressione del movimento», cioè facendo propri tre elementi della tecnica pittorica: 1) la composizione in masse di luci e di ombre, in cui i contorni sono più scuri e sfumati e le figure si confondono dando risalto a singole parti illuminate; 2) l'introduzione di particolari che interrompono la regolarità delle linee e delle superfici, come «una piega nel tappeto»; 3) la tendenza a rappresentare gli oggetti non per intero ma celandone alcune parti, allo scopo di stimolare la fantasia a immaginare quello che altrimenti resterebbe inafferrabile[18]. In altre parole – osserva Wölfflin –, lo stile pittorico che caratterizza l'architettura barocca si contrappone allo stile «plastico» o «antico» in quanto mira all'*infinito*, nel senso di indeterminato o illimitato:

---

[16] Per la precisione, la prima indagine sullo stile barocco è quella condotta da Jacob Burckhardt, predecessore di Wölfflin alla cattedra di storia dell'arte dell'Università di Basilea, il quale, però, mostra ancora una predilezione per l'arte rinascimentale: v. J. BURCKHARDT, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Schweighauser, Basel 1855; trad. it. di P. Mingazzini e F. Pfister, *Il Cicerone. Guida al godimento delle opere d'arte in Italia*, BUR, Milano 1994.

[17] Cfr. H. WÖLFFLIN, *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien* [1888], Bruckmann, München 1908; trad. it. di A. Tizzo, *Rinascimento e barocco. Ricerche intorno all'essenza e all'origine dello stile barocco in Italia*, Abscondita, Milano 2017, pp. 13-16. – In seguito Wölfflin riprese le sue analisi sugli stilemi dell'arte barocca estendendole anche alla pittura e alla scultura: v. H. WÖLFFLIN, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Bruckmann, München 1915; trad. it. di R. Paoli, *Concetti fondamentali della storia dell'arte. La formazione dello stile nell'arte moderna*, Abscondita, Milano 2016.

[18] Cfr. WÖLFFLIN, *Rinascimento e barocco*, cit., pp. 33-38.

> Nella sua espressione più alta lo stile pittorico mira all'infinito. Se l'emancipazione dalle regole rappresenta l'opposto del principio architettonico, in questo si potrebbe individuare il contrasto più esplicito tra lo stile pittorico e quello plastico. Al gusto plastico ripugna tutto quello che è indeterminato, tutto quello che si perde nell'infinito; ma appunto in questo lo stile pittorico trova la sua più autentica essenza. Non singole forme, singole figure, singoli motivi, ma effetti di masse; non il delimitato, ma l'infinito. Lo stile antico rappresentava sempre e soltanto un dato numero di figure ben distinte, ben individuabili dallo sguardo. Ora appaiono masse di popolo sempre crescenti […], che si perdono nello sfondo oscuro, l'occhio rinuncia a distinguere ogni singola figura e deve appagarsi dell'effetto d'insieme; e proprio dall'impossibilità di cogliere tutto risulta l'impressione di inesauribilità, che sollecita incessantemente la fantasia di chi osserva, e precisamente questa era l'intenzione del pittore. Quello che rende attraenti i panneggiamenti pittorici, un paesaggio pittorico, un pittorico ambiente, è per lo più appunto questa inesauribilità dei motivi, che non dà pace alla fantasia, è l'illimitato, l'infinito. […] Portato alle sue ultime conseguenze, lo stile pittorico dovrà distruggere completamente la forma plastica. Suo scopo è in fondo la riproduzione della vita della luce in tutte le sue manifestazioni, e così il motivo più semplice può sostituire pienamente ogni varietà, ogni ricchezza pittorica[19].

Per avere una prova di ciò, si pensi agli ambienti interni di una tipica chiesa barocca:

> Nelle sue creazioni più sublimi, ossia negli interni delle chiese, subentra nell'arte un *nuovo senso ambientale, che tende all'infinito*: la forma si dissolve, per lasciar penetrare il pittorico nel più alto senso della parola, vale a dire il *fascino della luce*. Non s'intende più dare determinate forme geometriche, o un gradevole rapporto fra altezza, larghezza e profondità, in un ambiente chiuso: lo stile pittorico si propone innanzi tutto effetti di luce. L'imperscrutabilità dell'abisso buio, il fascino della luce, che irradia dall'alto, dalle altezze invisibili della cupola, il passaggio dall'oscuro al chiaro e al più chiaro, sono i mezzi con i quali lo stile pittorico agisce. L'ambiente, che il Rinascimento aveva tenuto uniformemente chiaro, e che non aveva saputo immaginarsi altrimenti che tettonicamente chiuso, sembra qui perdersi nell'illimitato. Non si pensa nemmeno alla figura esteriore: da tutte le parti lo sguardo è guidato verso l'infinito. Il fondo sparisce nel luccicore aureo dell'altare maggiore, che s'erge imponente, nel folgorio degli «splendori celesti» – come suona l'espressione; ai lati le cappelle buie non lasciano riconoscere nulla di preciso, e in alto, dove una volta un soffitto piano aveva delimitato calmo e sicuro lo spazio, s'inarca un'enorme volta a forma di botte. Anzi, poiché è aperta, le nubi, le schiere degli angeli, il cielo stesso nel suo splendore entrano a fiotti – sguardo e idea si perdono negli spazi infiniti[20].

In conclusione, secondo Wölfflin, all'origine del processo evolutivo che portò alla fine del Rinascimento e alla nascita dello stile barocco non vi sarebbe «il capriccio di un singolo artista, desideroso di sbizzarrirsi nella creazione di un qualcosa mai esistito prima», ma un nuovo senso della forma, capace di esprimere, attraverso il linguaggio dell'arte, «il sentimento fondamentale del tempo». Un sentimento che – si potrebbe dire –, alla "staticità" della realtà materiale e alla necessità di distinguere le singole forme, preferisce la "dinamicità" delle apparenze e l'ebbrezza di perdersi nell'infinito, e che in generale – aggiunge Wölfflin – si presenta come «[r]inuncia a

[19] Ivi, p. 39.
[20] Ivi, pp. 74-75.

ciò che può essere colto per mezzo dei sensi, aspirazione al meraviglioso», e come desiderio di quel «godimento supremo [che si prova] nell'immaginare l'inimmaginabile»[21].

Nel prosieguo, dunque, soffermandoci in particolare sulla produzione filosofica e letteraria, tenteremo di mostrare come questo sentimento, in funzione di linguaggi e di esigenze differenti, si manifesti in altri settori della cultura di epoca post-rinascimentale o *barocca*.

2. Un'epoca di crisi

Tra la seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX, grazie anche agli studi condotti da Wölfflin, il concetto di «barocco» iniziò ad assumere un significato sempre più ampio, cioè non limitato all'ambito artistico ma comprendente numerosi aspetti della vita del XVII secolo. Ciò è attestato, per esempio, dal testo di una conferenza tenuta nel 1894 dal poeta e critico letterario Enrico Nencioni, secondo cui, appunto, il barocco sarebbe «la caratteristica del secolo XVII» e si rivelerebbe altresì «nei costumi, nelle mode, nel cerimoniale, negli spettacoli, nella religione, nell'amore, nella guerra, [e] perfin nei delitti»[22]. Inteso in questo modo, il concetto di «barocco» cominciò a essere impiegato in alternativa a quello di «secentismo»[23], fino a diventare un vero e proprio *concetto di epoca*, vale a dire – come ha scritto il filosofo e critico letterario Luciano Anceschi – «la categoria espressiva (categoria *storica*, e, perciò, *neutra*, sulla quale liberamente si esercita la pressione dei sentimenti delle passioni delle preferenze) di tutta l'epoca che sta tra il Rinascimento e l'Illuminismo»[24].

A tale riguardo, tra le indagini più accurate e interessanti, bisogna riservare una particolare attenzione all'analisi dello storico José Antonio Maravall, autore di un prezioso saggio dal titolo

[21] Cfr. ivi, pp. 83-87, 96-97.

[22] Sostiene Nencioni: «Il barocco è la caratteristica del secolo XVII, più particolarmente in Spagna e in Italia; e non solo nella letteratura e nell'arte, ma nella vita; nei costumi, nelle mode, nel cerimoniale, negli spettacoli, nella religione, nell'amore, nella guerra, perfin nei delitti…» (E. NENCIONI, *Barocchismo*, in AA.VV., *La vita italiana nel Seicento*, Fratelli Treves, Milano 1895, vol. III, p. 383). E più avanti ribadisce: «Subito dopo le prime opere del Bernini, e lui ancor vivente, il barocco trionfò, divenuto un contagioso delirio, nelle lettere, nelle arti e nella vita: nei poemi, nei drammi, negli edifizi, nelle statue, nei quadri, nel lusso, negli spettacoli, nelle mode, nelle questioni d'onore, nel cerimoniale, a Corte, in chiesa, nei conventi, in casa, dappertutto» (ivi, p. 399). – Oltre a questa prima fase di fioritura del «barocchismo», però, Nencioni individua anche una seconda fase di scadimento, che avrebbe avuto luogo tra il 1670 e il 1715: cfr. ivi, p. 404 e ss.

[23] Cfr. CROCE, *Il concetto del barocco*, cit., pp. 131-132; GETTO, *La polemica sul Barocco*, cit., p. 144.

[24] Cfr. L. ANCESCHI, *Rapporto sull'idea del Barocco*, in *Del Barocco ed altre prove*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 81-82. – In questo saggio Anceschi prende in considerazione anche alcune tra le più importanti interpretazioni novecentesche del concetto di «barocco», tra cui, oltre a quella già citata di Benedetto Croce, quella proposta dallo scrittore Eugenio D'Ors, il quale addirittura intendeva tale categoria come un 'eone', ossia come una costante che si presenterebbe in forme diverse nel corso della storia della cultura e, ben prima del romanticismo (che sarebbe soltanto una delle sue variazioni), in perpetua antitesi con il «classico»: v. E. D'ORS, *Du Baroque*, Gallimard, Paris 1935; trad. it. a cura di L. Anceschi, *Del Barocco*, Abscondita, Milano 2011.

La cultura del Barroco, nel quale sono raccolti i frutti di una ricerca trentennale incentrata nello specifico sugli aspetti politico-sociali del Seicento spagnolo, ma volta a raggiungere una visione generale della cultura barocca europea. Importanti, ai fini del nostro studio, sono soprattutto le indicazioni metodologiche che si possono ricavare dalle pagine introduttive, a partire da quelle racchiuse nel seguente brano:

> Parlare del Barocco spagnolo è come parlare del Barocco europeo ma visto dalla Spagna. Oggi è possibile, e forse anche proficuo, parlare del Barocco di un dato paese, ma senza dimenticare di mantenere l'argomento entro il contesto generale. Questa considerazione storico-geografica è analoga ad un'altra di tipo culturale. Non si può pensare il Barocco solo come un periodo dell'arte o come un periodo della storia delle idee. Esso interessa ed appartiene all'ambito della storia sociale, ed ogni studio sulla materia, benché delimitato ad un settore specifico, deve svolgersi proiettandosi su tutta la sfera culturale. Ne segue che quando parliamo di un Barocco artistico, ciò significa esaminare la cultura barocca nel suo insieme dal punto di vista dell'arte[25].

Secondo Maravall, dunque, trattare del Barocco di un dato paese o delle sue manifestazioni in uno specifico settore culturale non può che significare il fatto di osservare l'intero fenomeno ma da una prospettiva determinata. Da ciò si comprende che il ricorso al concetto di «barocco» come categoria storica non risponde al proposito di individuare un semplice carattere stilistico, e quindi delle analogie puramente formali tra i vari settori della cultura barocca, bensì ha come obiettivo quello di identificare la "struttura organica", ovvero la «costruzione mentale», capace di congiungere i fattori costitutivi dell'epoca, cogliendo e rendendo intelligibile la complessa e irripetibile rete di rapporti sussistenti tra le singole parti e tra le parti e il tutto[26]. In questo senso, per Maravall, è senz'altro possibile attribuire il «carattere barocco» ai vari settori della cultura, ma solo in quanto fattori della medesima situazione storica, ossia soggetti all'azione delle stesse condizioni e rispondenti – in modi diversi, se non opposti – alle stesse necessità vitali:

---

[25] J.A. MARAVALL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona 1975; trad. it. di C. Paez, rev. di L. Glem, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, il Mulino, Bologna 1985, p. 31. – Nella prefazione, invece, con altre parole, Maravall dichiara: «Il lettore di questo libro capirà dalle prime pagine che una delle basi su cui poggia principalmente il nostro sistema è il presupposto che il Barocco spagnolo non è altro che un fenomeno inscritto nella serie delle diverse manifestazioni del Barocco europeo, diverse tra loro e tutte insieme raggruppabili sotto l'unica e generale categoria storica di "cultura del Barocco". Benché, non solo nel caso della Spagna, ma anche in quello di altri paesi, le differenze possono essere maggiori in alcuni momenti […], sempre vi è una struttura di fondo comune, un quadro che abbraccia la cultura dell'Occidente europeo, con pennellate più o meno vigorose che distinguono una parte dall'altra» (ivi, p. 5).

[26] Cfr. ivi, pp. 7-9. – Usiamo la locuzione 'struttura organica' per unire i concetti di «struttura» e «organismo» impiegati da Maravall, in maniera interscambiabile, per indicare l'oggetto della conoscenza storica: «La struttura storica […] è per noi la figura – o costruzione mentale – in cui ci si presenta un organismo di fatti dotati di un'articolazione interna entro cui si sistematizza e acquista significato la complessa rete di rapporti che si stabiliscono tra i fatti; ma che non si può dare […] senza l'intervento dell'osservazione dello storico. La Rivoluzione francese non è un fatto, ma neanche un'infinità di fatti sono la Rivoluzione francese, se in loro non avvertiamo il nesso che li pone in relazione in un organismo strutturato» (ivi, p. 8).

> Al giorno d'oggi è diventato comune parlare della scienza barocca, dell'arte della guerra barocca, dell'economia barocca, della politica barocca, ecc. È chiaro però che bisogna fare molta attenzione al riguardo. Vi possono essere, infatti, corrispondenze tra queste diverse manifestazioni della cultura, ma solo di carattere esterno o formale. […] La nostra tesi è che i diversi settori della cultura coincidono in quanto fattori di una situazione storica e in essa si riflettono. […] Pur esistendo analogie tra la pittura barocca, l'economia barocca e l'arte della guerra barocca, cioè senza negare che si possa rilevare qualche somiglianza formale, il fatto sostanziale è che questi si svolgono in una stessa situazione, sotto l'azione delle stesse condizioni, rispondendo alle stesse necessità vitali e subendo un'innegabile influenza modificatrice da parte degli altri fattori. […] In questi termini, si può attribuire il carattere determinante dell'epoca, cioè il suo carattere barocco, alla teologia, alla pittura, all'arte bellica, all'economia, alla politica, ecc.[27]

Seguendo le indicazioni metodologiche di Maravall, e scegliendo di esaminare il fenomeno del Barocco – come anticipato – dal punto di vista della filosofia e della letteratura, si può notare che la cultura di quest'epoca è segnata fondamentalmente dall'esperienza di una *crisi*, profonda e drammatica, che non è stata soltanto una crisi di tipo sociale, politico ed economico, ma anche esistenziale e spirituale. Uno dei principali fattori di crisi, come testimoniato in particolare dalla produzione filosofica della prima età moderna, consiste nella perdita dell'evidenza della realtà, cioè nell'impressione che dietro l'apparenza delle cose non vi sia nulla e che, pertanto, la nostra esperienza della realtà non sia nient'altro che un sogno o un'illusione. Ciò ha a che vedere con il fatto che, a differenza delle epoche precedenti, la ragione umana non è più considerata capace di giungere alla certezza della verità basandosi sui dati provenienti dal mondo esterno, né si può accontentare di assumere come indubitabile il sapere della tradizione, ma ha bisogno di trovare *in se stessa* la via per conoscere e riaffermare il significato ultimo di tutte le cose[28].

Come è noto, il pensatore che ha dato voce in maniera emblematica alla crisi dell'evidenza di epoca moderna – nei termini in cui l'abbiamo appena riassunta –, facendo della certezza della verità il motivo ispiratore della sua ricerca scientifica e metafisica, è René Descartes. All'inizio del *Discours de la méthode* (1637), infatti, dopo aver confessato il proprio imbarazzo di fronte ai tanti dubbi che lo assalirono al termine dei suoi studi presso una delle scuole più prestigiose dell'Europa del tempo, ovvero il collegio gesuita di La Flèche, il filosofo francese dice:

> Ecco perché, non appena l'età mi permise di uscire dalla tutela dei miei precettori, abbandonai interamente lo studio delle lettere. E, risoluto a non cercare più altra scienza che quella che potessi trovare in me stesso o nel gran libro del mondo, impiegai il resto della mia giovinezza a viaggiare, a vedere corti e armate, a frequentare persone di diversi caratteri e condizioni, a raccogliere diverse esperienze, a mettere me stesso alla prova negli incontri che la fortuna mi proponeva, e a riflettere ovunque sulle cose che si presentavano, in modo da poterne trarre qualche profitto. […] E avevo

[27] Ivi, pp. 16-17.

[28] Su questi aspetti si veda C. ESPOSITO, *Il dramma del soggetto moderno*, in *Una ragione inquieta. Interventi e riflessioni nelle pieghe del nostro tempo*, Edizioni di Pagina, Bari 2011, pp. 13-26 (in particolare pp. 16-24).

> sempre un estremo desiderio di imparare a distinguere il vero dal falso, per vedere chiaro nelle mie azioni e procedere con sicurezza in questa vita. […] Ma dopo che ebbi dedicato alcuni anni a studiare così nel libro del mondo e a cercare di acquisire qualche esperienza, un giorno presi la decisione di studiare anche in me stesso e di impiegare tutte le forze del mio ingegno a scegliere le vie che dovevo seguire. Il che mi riuscì molto meglio, mi pare, che se non mi fossi mai allontanato né dal mio paese, né dai miei libri[29].

Nella seconda parte dell'opera, dunque, Descartes espone il metodo da lui elaborato – come recita il titolo completo – «per ben condurre la propria ragione e cercare la verità nelle scienze», nel quale il precetto dell'evidenza figura al primo posto[30]. Eppure, successivamente, ossia nelle *Meditationes de prima philosophia* (1641), sarà proprio il criterio dell'evidenza a essere messo in questione, per fugare il dubbio che possa costituire un criterio valido per il soggetto razionale ma privo di un fondamento reale[31]. Ed è qui che il pensiero cartesiano, a nostro avviso, dimostra di condividere – almeno nella misura in cui si ripropone di oltrepassarlo – il "brivido nichilista" che caratterizza il panorama culturale del Barocco. Proviamo allora a rileggere, secondo questa prospettiva, uno dei passaggi più conosciuti della prima meditazione:

> Tutto quello che finora ho appunto ammesso come assolutamente vero, l'ho ricevuto o dai sensi, o mediante i sensi; li ho però talvolta colti in errore, ed è regola di prudenza non dare mai interamente fiducia a coloro che ci hanno ingannato anche una sola volta. Ma forse, per quanto i sensi ci ingannino talora su cose piccolissime e piuttosto lontane, ce ne sono però numerose altre delle quali non si può affatto dubitare, per quanto siano ricavate da quegli stessi: ad esempio che sono ora qui, che siedo accanto al fuoco, che indosso un abito invernale, che tocco questa carta con le mani, e simili. Con quale argomento si potrebbe negare che queste stesse mani e tutto questo corpo sono miei? A meno forse di considerarmi uguale a uno di quei tali dissennati, il cui cervello è così sconvolto dal persistente vapore di una nera bile, che sostengono continuamente di essere re, mentre sono dei miserabili, o di essere vestiti di porpora, mentre sono nudi, o di avere la testa di coccio, o di essere interamente delle zucche, o fatti di vetro […]. Benissimo, certo, se però non fossi uomo che di notte è solito dormire, e nei sogni prova tutte quelle cose, o a volte anche meno verosimili, che costoro provano da svegli. Quante volte invero la quiete notturna mi persuade di queste cose consuete, che sono qui, che sono vestito, che sono seduto accanto al fuoco, mentre invece, tolti gli abiti, giaccio

[29] R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, testo francese a fronte, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2002, pp. 103-107 (trad. modificata).

[30] «Il primo [precetto] era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza essere tale: vale a dire, di evitare accuratamente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di ciò che si presentasse alla mia mente così chiaramente e distintamente, che io non avessi occasione alcuna di metterlo in dubbio» (ivi, p. 121). – Come si ricorderà, questo primo precetto è accompagnato dalle cosiddette regole dell'analisi, della sintesi e dell'enumerazione: cfr. ivi, pp. 121-123.

[31] Le principali questioni delle *Meditationes*, cioè quelle di Dio e dell'anima umana, erano già state affrontate da Descartes nella quarta parte del *Discours*. Tuttavia, in quest'ultimo caso – come egli stesso spiega in una lettera dell'aprile del 1637 a Marin Mersenne –, trattandosi di uno scritto in lingua volgare e rivolto a un vasto pubblico, alcuni argomenti non vennero illustrati in modo esaustivo, «per paura che gli spiriti deboli, abbracciando subito e avidamente i dubbi e gli scrupoli che avrei dovuto proporre, non potessero comprendere allo stesso modo le ragioni con le quali avrei poi cercato di eliminarli»: cfr. R. DESCARTES, I. BEECKMAN, M. MERSENNE, *Lettere 1619-1648*, testi latini e francesi a fronte, a cura di G. Belgioioso e J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano 2015, p. 487.

> tra le lenzuola! […] Forse che non ricordo di essere stato già ingannato altre volte da pensieri simili mentre sognavo? Quando rifletto su queste cose con maggior attenzione, vedo così sicuramente di non poter mai distinguere da indizi certi la veglia dal sogno, che resto intontito, e questo stesso intontimento quasi mi conferma nell'opinione del sogno[32].

In questo brano, parlando dell'inganno dei sensi e dell'indistinzione tra la veglia e il sogno, Descartes non si limita a comunicare una riflessione personale, ma solleva un problema – quello dell'antinomia tra realtà e apparenza, per l'appunto – che, ancorché noto sin dall'Antichità, era divenuto uno dei temi dominanti della cultura del suo tempo. Il richiamo all'immaginario e alla sensibilità dell'epoca, però, non viene esplicitato nel testo delle *Meditationes*, bensì nell'opera *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (rimasta incompiuta e di difficile datazione), in cui si ritrova, sotto forma di dialogo, la medesima argomentazione[33]:

> EUDOSSO – […] trovo strano che gli uomini siano così creduli da fondare la loro scienza sulla certezza dei sensi, poiché nessuno ignora che a volte essi ingannano e che abbiamo un buon motivo per diffidare sempre di coloro che una volta ci hanno ingannati.
>
> POLIANDRO – So bene che i sensi qualche volta ingannano, se sono mal disposti, come quando ad un ammalato tutti i cibi sembrano amari; oppure troppo lontani, come quando guardiamo le stelle, che non ci appaiono mai grandi come sono; o, in generale, quando non agiscono liberamente, secondo la costituzione della loro natura. Tutti i loro difetti sono però molto facili da conoscere e non impediscono che ora io sia ben sicuro che vi vedo, che noi passeggiamo in questo giardino, che il sole ci illumina e, in breve, che tutto quel che comunemente appare ai miei sensi è veritiero.
>
> EUDOSSO – Poiché non è sufficiente dirvi che i sensi ingannano in certe occasioni, quando ve ne accorgete, per farvi temere che essi lo facciano anche in altre, senza che possiate riconoscerlo, voglio passare oltre, per sapere se avete mai visto quei melanconici che pensano di essere un orcio o di avere qualche parte del corpo smisuratamente grande; essi giurerebbero che lo vedono e lo toccano così come lo immaginano. È vero che sarebbe offendere un onest'uomo dirgli che non può avere più argomenti di costoro per confermare le proprie credenze, perché, come costoro, egli fa riferimento a ciò che i sensi e la sua immaginazione gli rappresentano. Voi però non potrete disapprovare che vi domandi se non siate soggetto al sonno, come tutti gli uomini, e se, dormendo, non possiate pensare di vedermi, di passeggiare in questo giardino, di essere illuminato dal sole e, in breve, tutte le cose di cui ora credete di essere del tutto sicuro. Non avete mai udito nelle commedie questa espressione di stupore: *Dormo o son desto*? Come potete esser certo che la vostra vita non sia un sogno perpetuo e che tutto ciò che pensate di apprendere mediante i vostri sensi non sia falso, tanto ora che quando dormite?[34]

---

[32] R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, testo latino a fronte, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001, pp. 149-151.

[33] In quest'opera Descartes espone le proprie tesi attraverso il personaggio di Eudosso, che discorre con altre due figure: Epistemone, esperto in filosofia scolastica, e Poliandro, privo di qualsivoglia formazione.

[34] R. DESCARTES, *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, in *Opere postume 1650-2009*, testo francese e latino a fronte, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 843-845 (trad. modificata). – Ettore Lojacono e Jean-Pierre Cavaillé hanno avanzato l'ipotesi che Descartes, in questo passaggio, alluda alle commedie di Jean Rotrou, esponente di spicco del teatro barocco francese: cfr. S. GUIDI, *Il teatro di Descartes. Sulla funzione*

Sia nella *Recherche* che nelle *Meditationes*, dunque, per revocare in dubbio le conoscenze ricevute dai sensi, comprese quelle che riguardano il proprio corpo, Descartes si serve del topos del sogno, che costituiva, come egli stesso sottolinea, uno dei motivi ricorrenti della produzione letteraria del suo tempo, specialmente in ambito teatrale. A esso, inoltre, ma solo nell'opera del 1641, si affianca l'ipotesi del Dio ingannatore o del genio maligno, per mettere alla prova anche quelle conoscenze che resistono all'argomento onirico, come le verità matematiche e le nozioni semplici e universali[35]. Tale ipotesi, per quel che ci risulta, non costituirebbe un topos letterario, tuttavia, stando a quanto sostengono diversi studiosi, potrebbe essere stata attinta a sua volta da un'altra fonte, e in particolare dalle *Disputationes metaphysicae* (1597) di Francisco Suárez[36], che in questa sede assumiamo come rappresentante della tradizione scolastica barocca.

Ciò che più interessa in questo momento, però, non è stabilire con sicurezza da quali fonti Descartes abbia ricavato i propri argomenti, ma piuttosto osservare in che modo egli li riutilizzi per rispondere alla crisi dell'evidenza. Difatti, supponendo che la vita non sia altro che un sogno perpetuo e ammettendo che la mente umana sia esposta all'inganno ordito da un genio maligno – se non da Dio stesso –, Descartes non intende negare che la realtà esterna possieda una propria consistenza ontologica, né vuole contestare la validità dei principi che regolano i nostri giudizi, bensì mira a individuare un fondamento assolutamente certo e indubitabile, in grado di garantire

---

della "teatralità" nella Prima Meditazione, in M. GATTO, L. VIGLIALORO (a cura di), *L'esperienza dell'arte. Un percorso estetico tra moderno e postmoderno*, Galaad, Teramo 2011, pp. 38-39, nota 45.

[35] Cfr. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 153-159.

[36] Nella nona disputazione, intitolata *De falsitate seu falso*, interrogandosi sull'origine della falsità, Suárez prende in esame l'opinione secondo cui l'intelletto umano a volte potrebbe essere costretto da una causa estrinseca, ovvero da Dio o da un *angelus malus*, a dare l'assenso a qualcosa presentatogli come vero, ma che in realtà è falso. Il teologo, tuttavia, esclude subito queste due possibilità, giacché la prima ripugna alla bontà divina insegnata dalla dottrina cattolica, mentre la seconda attribuisce a un angelo un potere sull'intelletto che appartiene soltanto a Dio: «Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab Angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum, ut intellectus dissentire non possit. Et confirmatur, nam ipsa evidentia interdum est apparens tantum; ergo tunc potest circa falsum versari, et tamen non minus necessitat intellectum quam si esset vera. Respondetur, posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quae evidentia non sunt; hic autem modus operandi est praeter vel supra naturam intellectus, secundum quam nunc tantum loquimur. Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina Theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc ejus bonitati repugnat quam mentiri. Unde fieri nullo modo potest, ut prima falsitatis origo in Deum speciali modo ad illam inducentem seu operantem referatur. Quod vero ad Angelum spectat, dicendum est non posse Angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad judicium seu actum secundum; hoc est enim proprium Dei, auctoris ejus. Unde multo minus potest Angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum, sed ad summum potest suggestione et persuasione inducere ad assensum falsum per modum disciplinae; semper tamen potest homo illi dissentire, aut saltem non assentiri, si velit» (F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, IX.2.7, in *Opera omnia*, editio nova, a C. Berton, apud L. Vivès, Parisiis 1861, t. XXV, p. 323). – Tra gli studi che mettono in relazione il passo citato delle *Disputationes* con le *Meditationes* cartesiane si segnalano i seguenti: E. SCRIBANO, *L'inganno divino nelle «Meditazioni» di Descartes*, in «Rivista di filosofia», vol. XC, n. 2, agosto 1999, pp. 219-251; E. FAYE, *Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suárez*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», vol. 191, n. 1, janvier-mars 2001, pp. 61-72; F.T. BACIERO RUIZ, *El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes*, in «Pensamiento», vol. 63, n. 236, 2007, pp. 303-320.

l'evidenza di tutte le nostre rappresentazioni, tanto sensibili quanto intellettive. Un fondamento che, come si sa, viene individuato in un semplice "fatto della ragione", ovvero nella presa d'atto che perlomeno il soggetto o l'io che dubita, appunto perché dubita, *esiste*:

> EUDOSSO – A patto soltanto che voi mi diate attenzione, vi condurrò più lontano di quanto pensiate. Da questo dubbio universale infatti, come da un punto fisso ed immobile, ho stabilito di derivare la conoscenza di Dio, di voi stesso, e di tutte le cose che ci sono al mondo.
>
> POLIANDRO – Grandi promesse, certo, e se le cose stanno così, vale sicuramente la pena di concederci alle vostre richieste. State dunque alle vostre promesse e noi adempiremo alle nostre.
>
> EUDOSSO – Così, dal momento che non potete negare di dubitare, e al contrario è certo che dubitate, anzi, così certo che non potete dubitarne, è pure vero che voi, che dubitate, siete, e ciò è anche così vero che non potete più dubitarne.
>
> POLIANDRO – Qui vi dò certamente il mio assenso, poiché, se non fossi, non potrei dubitare.
>
> EUDOSSO – Dunque siete, e sapete di essere, e lo sapete perché dubitate.
>
> POLIANDRO – Tutto ciò è senz'altro vero[37].

Questo brano, alla sua maniera, conferma che per Descartes la crisi dell'evidenza è soltanto una *fictio* o, più precisamente, un esperimento mentale che, servendosi del «dubbio universale» come strumento epistemologico, consente alla ragione di trovare «un punto fisso ed immobile», vale a dire un criterio sicuro per stabilire la verità o la falsità di ogni conoscenza, a seconda che ciò che si conosce si dimostri o meno certo e indubitabile al pari dell'esistenza dell'io. Tuttavia, per essere pienamente certi che le nostre rappresentazioni sensibili e intellettive si riferiscano a cose reali, e non a mere illusioni o a costruzioni mentali, occorre esaminare se, oltre al soggetto che dubita, esista anche un Dio creatore e sommamente potente, ma non ingannatore[38].

---

[37] DESCARTES, *La ricerca della verità*, cit., p. 849. – Ben più noto il passaggio corrispondente contenuto nella seconda meditazione: «Ma donde so che non c'è nulla di diverso da tutte le cose che ho passate in rassegna sopra, su cui non ci sia neppure un minimo motivo di dubbio? Forse non c'è un qualche Dio, comunque lo si voglia chiamare, che insinua in me questi stessi pensieri? Per quale ragione però dovrei pensare così, quando forse potrei esserne io stesso l'autore? Allora forse se non altro io sono qualcosa? […] Mi ero convinto che al mondo non ci fosse proprio nulla, nessun cielo, nessuna terra, nessuna mente, nessun corpo; forse allora anch'io non esistevo? Al contrario, io esistevo di certo, se mi ero convinto di qualcosa. Ma c'è un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto, che di proposito mi inganna sempre. Ma allora di certo non c'è dubbio che io esisto, se egli mi inganna; e mi inganni pure quanto può, non riuscirà tuttavia mai a far sì che io non sia nulla, fintanto che penserò di essere qualcosa. Così dunque, dopo avervi parecchio riflettuto, si deve infine ritenere con sicurezza che questa affermazione, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera, ogni qual volta la pronuncio, o la mente la concepisce» (DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 161-163).

[38] A tale riguardo, nelle *Meditationes*, Descartes scrive: «[…] ogniqualvolta mi si presenta questa opinione, sopra riportata, sulla somma potenza di Dio, non posso non ammettere che gli sarebbe facile, se appena lo volesse, fare in modo che io erri anche in quelle cose che ritengo di intuire nel modo più evidente con l'occhio della mente.

A questo scopo, però, bisogna lasciare il testo della *Recherche*, il quale si interrompe poco dopo la scoperta del *cogito* – cioè dell'io in quanto cosa che dubita e quindi pensa[39] –, e ritornare alle *Meditationes*, in cui, come è noto, Descartes fornisce tre prove dell'esistenza di Dio: due a posteriori (terza meditazione) e una a priori (quinta meditazione)[40].

Le prime due prove sono a posteriori perché in esse – va da sé – la dimostrazione parte da alcuni effetti e cerca di risalirne alla causa. Nella prima, in particolare, la dimostrazione si basa sulla consapevolezza del soggetto di avere in sé delle idee, che, considerate in se stesse, ossia senza riferirle a nient'altro, non possono essere false, giacché è certamente vero che sussistono come puri atti o modi del pensiero[41]. Ma tra queste idee, come rileva Descartes, ve n'è una che, a differenza delle altre, non sembrerebbe poter essere prodotta dal soggetto, ed è l'idea di Dio, ovvero – scrive – l'idea di «una certa sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale tanto io stesso, quanto tutto il resto che esiste – *se dell'altro esiste* – è stato creato»[42]. Partendo da questo dato, dunque, è inevitabile chiedersi: potrebbe mai una sostanza finita come l'io essere la causa dell'idea di una sostanza infinita?

Per rispondere a tale domanda, Descartes ricorre dapprima agli strumenti concettuali offerti dalla filosofia scolastica. Così facendo, egli osserva che ciascuna idea presente nella mente, che assomiglia a tutte le altre in quanto atto o modo del pensiero, si distingue da esse per la propria

---

Tutte le volte invero che mi volgo a quelle cose, che ritengo di cogliere con grande chiarezza, sono da esse così pienamente persuaso, che prorompo spontaneamente in queste parole: mi inganni pure chi può, tuttavia non farà mai sì che io non sia qualcosa, fintanto che penserò di essere qualcosa; o che un giorno sia vero che io non sono mai stato, mentre è ora vero che sono; o anche forse che due e tre sommati insieme fanno più o meno di cinque, o cose simili […]. E certamente, poiché non ho nessun motivo per ritenere che vi sia un Dio ingannatore, e neppure finora so con certezza se un Dio ci sia, la ragione di dubitare, che dipende solamente da tale opinione, è molto tenue, e, per così dire, metafisica. Per potere però eliminare anche quella […] dovrò esaminare se ci sia un Dio, e, se c'è, se possa essere ingannatore; infatti finché si ignora una tale cosa, non mi sembra di poter mai essere pienamente certo di nessun'altra cosa» (DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 185).

[39] Dice Poliandro: «Di tutti gli attributi che un tempo avevo per me rivendicato, uno solo resta da esaminare, ossia il pensiero, e mi accorgo che esso solo è tale che non posso disgiungerlo da me [*diversamente dal corpo e dall'insieme delle sue funzioni*]. Infatti, se è vero che dubito, e di ciò non posso dubitare, è pure ugualmente vero che penso; che altro è, infatti, il dubitare se non pensare in un certo modo? E certo, se non pensassi affatto, non potrei sapere né se dubito né se esisto. Tuttavia, io sono e so che cosa sono; e lo so perché dubito, cioè, di conseguenza, perché penso. Potrebbe per caso perfino accadere che, se per un attimo cessassi di pensare, cesserei appunto anche di essere; e così quel che solo non posso separare da me e che so con certezza essere me e che posso ora affermare con certezza, senza pausa di sbagliare, quello – solo quello, dico – è che sono una cosa pensante [*me esse rem cogitantem*]» (DESCARTES, *La ricerca della verità*, cit., p. 861).

[40] Si ricorda che Descartes aveva già proposto una dimostrazione a posteriori nella quarta parte del *Discours*. In questa sede, tuttavia, per le ragioni esposte in precedenza, non si opererà un confronto con le prove fornite nelle *Meditationes*: cfr. *supra*, p. 19, nota 31. A tal fine, si rinvia a F. MARRONE, Réalité ou perfection. *La genesi della nozione di* realitas *nel* corpus *cartesiano e l'evoluzione della dimostrazione* a posteriori *tra il 1637 e il 1641*, in ID. (a cura di), *desCartes et desLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Le Monnier, Firenze 2008, pp. 170-195.

[41] Cfr. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 187.

[42] Ivi, p. 203 (corsivo nostro).

quantità di «realtà oggettiva», ossia per ciò che rappresenta e per il proprio grado di perfezione rispetto al contenuto di un'altra idea[43]. Tuttavia, essendo dotata di realtà, benché solo oggettiva, un'idea deve avere una causa che ne spieghi l'esistenza, ma la causa non può essere a sua volta un'idea (poiché in tal modo si procederebbe all'infinito), bensì deve essere qualcosa di esistente effettivamente al di fuori dell'idea. Inoltre, in virtù del principio di causalità efficiente, giacché tutto ciò che è presente nell'effetto deriva dalla causa (poiché altrimenti deriverebbe dal nulla), nella causa dovrà esservi perlomeno la stessa quantità di realtà contenuta nell'idea, però non in senso oggettivo ma in senso formale o attuale, se non addirittura eminente, vale a dire in misura maggiore[44]. Descartes, pertanto, conclude che

> se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale che io sono certo che essa non si trova in me né formalmente, né eminentemente, e che di conseguenza non posso essere io stesso la causa di quell'idea, ne consegue necessariamente che io non sono solo al mondo, ma che esiste anche qualche altra cosa, che è la causa di quest'idea[45].

Su questa base, per rispondere all'interrogativo precedente, si dovrebbe dunque affermare – come fa Descartes – che, a differenza di tutte le altre idee, che rappresentano delle sostanze finite, l'idea di Dio, o meglio di infinito, non può essere prodotta dall'io, essendo quest'ultimo a sua volta una sostanza finita, ma deve avere come causa una sostanza infinita esistente in atto, la quale non può che coincidere con Dio stesso[46]. Ciò nonostante – ed è questo il punto che più ci preme sottolineare ai fini della nostra indagine – Descartes osserva che tale argomento, pur

---

[43] «[…] per il fatto che tali idee sono soltanto certi modi di pensare, tra di esse non riconosco nessuna diseguaglianza, e mi sembra che tutte allo stesso modo provengano da me; ma per il fatto che l'una rappresenta una certa cosa, l'altra un'altra, è chiaro che esse sono molto diverse l'una dall'altra. Infatti senza alcun dubbio quelle che mi mostrano delle sostanze sono qualcosa di più, e, per così dire, contengono in sé più realtà oggettiva di quelle che rappresentano soltanto dei modi, o accidenti. E d'altra parte quella con la quale concepisco un Dio sommo, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente, creatore di tutte le cose che esistono oltre a lui, ha in sé certamente più realtà oggettiva, che non quelle con le quali vengono rappresentate sostanze finite» (ivi, p. 193). – Per quel che concerne la nozione di «realtà oggettiva» (*realitas obiectiva*), come indicato dall'*Index* di Étienne Gilson, la fonte scolastica di Descartes coincide ancora una volta con le *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez: cfr. É. GILSON, *Index scolastico-cartésien* [1913], Vrin, Paris 1979, p. 49. Nello specifico, Gilson riporta un passo tratto dalla disputazione II, sezione 1.1, che riprenderemo nel secondo capitolo: v. *infra*, p. 53, nota 29.

[44] Cfr. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 193-197.

[45] Ivi, p. 197.

[46] Cfr. ivi, pp. 197-207. – «Infatti sebbene l'idea di sostanza sia in me invero per ciò stesso che io sono una sostanza, non per questo tuttavia sarebbe <in me> l'idea di sostanza infinita, essendo io finito, se non procedesse da qualche sostanza che fosse effettivamente infinita. Né debbo pensare di non cogliere l'infinito mediante una vera idea, ma soltanto mediante la negazione del finito, così come colgo la quiete e le tenebre mediante la negazione del movimento e della luce; all'opposto, comprendo invece in modo manifesto che c'è maggior realtà in una sostanza infinita che non in una finita, e che quindi in me la percezione dell'infinito è in qualche modo antecedente a quella del finito, cioè quella di Dio a quella di me stesso. In quale maniera infatti sarei consapevole di dubitare, di desiderare, cioè di esser mancante di qualcosa, e di non essere del tutto perfetto, se in me non ci fosse l'idea di un ente più perfetto, confrontandomi col quale riconoscessi le mie mancanze?» (ivi, pp. 203-205).

essendo assolutamente valido, rischia di perdere la propria efficacia persuasiva nel caso in cui la mente, offuscata dalle immagini delle cose sensibili, dimentichi o non sia capace di cogliere le ragioni per cui l'idea di un ente più perfetto debba provenire da un ente che sia effettivamente più perfetto. Perciò, egli decide di ricorrere a un'altra prova, sempre a posteriori, con la quale mira a stabilire se l'io potrebbe mai esistere senza un ente infinito[47].

A questo proposito, le possibilità sono due: l'io deve aver ricevuto il proprio essere o da se stesso oppure da un altro ente. La prima ipotesi viene tuttavia esclusa poiché, se l'io fosse causa di sé, non dubiterebbe e non mancherebbe di nulla, perché di certo si sarebbe dato tutte le perfezioni pensabili. Inoltre, se l'io fosse causa di sé, ne sarebbe consapevole, cosa che invece non accade. Di conseguenza, la causa dell'io deve risiedere in un altro ente, il quale non deve limitarsi a garantirne l'esistenza materiale – questione che per ora resta in sospeso – ma deve soprattutto spiegare la sua esistenza in quanto cosa pensante, nonché la presenza in esso dell'idea di Dio. Tale ente, pertanto, deve essere a sua volta una cosa pensante e deve possedere in atto tutte le perfezioni contenute nell'idea di Dio, tra cui l'essere causa di sé, poiché altrimenti si procederebbe all'infinito nella ricerca di una causa ultima. Ne consegue ancora una volta, dunque, che un simile ente non può che identificarsi con Dio stesso. E quindi, per queste ragioni, risulta dimostrato «nel modo più evidente» (*evidentissime*) che Dio esiste[48].

Avendo così dimostrato l'esistenza di Dio, resta soltanto da chiarire se egli possa o meno essere ingannatore. In verità, però, come rileva Descartes, nel momento stesso in cui il soggetto riconosce di non essere solo al mondo, e di dipendere nel proprio essere da un ente più perfetto, intuisce anche che ogni possibilità di inganno deriva da una mancanza, la quale non può essere certamente attribuita a un ente siffatto:

> E tutta la forza dell'argomento sta in questo, che riconosco che non potrebbe accadere che io esista di tal natura quale sono, e cioè con l'idea di Dio presente in me, se anche Dio non esistesse effettivamente; quello stesso Dio, dico, la cui idea si trova in me, come di colui che ha tutte quelle perfezioni che io non posso comprendere, ma solo in qualche modo sfiorare col pensiero, e che non è assolutamente soggetto a nessuna mancanza. Dalle quali cose risulta più che patente che egli non può essere fallace; infatti è manifesto per lume naturale che ogni frode e inganno dipendono da qualche mancanza[49].

[47] «E certamente in tutte queste cose non c'è nulla che, guardando attentamente, non sia manifesto per lume naturale; ma poiché, guardando meno attentamente, le immagini delle cose sensibili offuscano l'acutezza della mente, non ricordo tanto facilmente per quale motivo l'idea di un ente più perfetto di me proceda necessariamente da un ente che sia effettivamente più perfetto, mi pare allora opportuno continuare a cercare se io stesso, che possiedo quell'idea, potrei esistere, se nessun ente siffatto esistesse» (ivi, pp. 207-209).

[48] Cfr. ivi, pp. 209-215.

[49] Ivi, pp. 215-217.

Tale intuizione verrà sviluppata da Descartes nella quarta meditazione, nella quale, dopo aver confutato definitivamente l'ipotesi del Dio ingannatore, egli individua la fonte dell'errore nella volontà umana, qualora essa scelga di dare il proprio assenso a ciò che non è attestato con evidenza dall'intelletto. Viceversa, mantenendosi entro i limiti dell'intelletto, il soggetto potrà essere certo di tutto ciò che concepisce in maniera chiara e distinta[50]. Ciò consente dunque di recuperare il criterio dell'evidenza, rifondato su una base più solida, e di riguadagnare una conoscenza certa della realtà attraverso tre passaggi: 1) la dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio, cioè desunta dagli attributi implicati nella sua stessa essenza; 2) la dimostrazione dell'esistenza delle cose esterne, intese come sostanze dotate di pura estensione, ossia di tutte quelle proprietà che non dipendono dalle percezioni sensibili; 3) la riaffermazione dell'unione tra l'io e il corpo, sebbene il primo resti conoscibile prima e più facilmente del secondo.

Questa, come anticipato, è la risposta di Descartes alla crisi dell'evidenza che caratterizza il panorama culturale del Barocco. Tuttavia, sebbene sul piano testuale la messa in questione del criterio dell'evidenza risulti essere una mera "finzione", ovvero un esperimento mentale finalizzato a raggiungere la certezza della verità, a ben vedere la risposta cartesiana non risolve il problema una volta per tutte, ma rivela qualcos'altro. Essa, cioè, pur cercando di offrire una soluzione, dimostra che la crisi è un momento necessario e inevitabile della nostra esperienza della realtà, un dato connaturato alla stessa ragione umana e con il quale ciascuno è chiamato a fare i conti. Il che è molto importante per la nostra indagine, poiché ci offre una chiave di lettura per comprendere meglio il fenomeno del Barocco.

Tale fenomeno, infatti, come ha chiarito Maravall, non può essere semplicemente ridotto – secondo una certa lettura tradizionale – all'esperienza del disinganno, inteso come denuncia del carattere illusorio della realtà e dunque come rinuncia o distacco da essa. Difatti, sebbene la realtà venga riconosciuta come qualcosa di mutevole e apparente, tale apparenza non viene intesa come mera inconsistenza o falsità, ma come un carattere che in qualche modo appartiene

[50] «[…] infatti ogniqualvolta che, dovendo esprimere un giudizio, contengo la volontà in modo tale che si estenda solamente fino a quelle cose che le vengono presentate dall'intelletto chiaramente e distintamente, certamente non può avvenire che io cada in errore, poiché senza dubbio ogni percezione chiara e distinta è qualcosa, e dunque non può provenire dal nulla, ma necessariamente ha Dio come suo autore, quel Dio, dico, sommamente perfetto, che è impossibile che sia ingannatore; pertanto è fuori di dubbio che sia vera. E oggi non ho solamente appreso da che cosa io debba guardarmi per non sbagliare mai, ma insieme anche che cosa io debba fare per raggiungere la verità; infatti la raggiungerò certamente, se rivolgerò sufficiente attenzione soltanto a quelle cose che comprendo perfettamente, e le separerò dalle altre, che apprendo in modo più confuso e più oscuro. Alla qual cosa farò scrupolosamente attenzione d'ora in avanti» (ivi, p. 237).

all'essere delle cose e che bisogna imparare a conoscere per agire nelle diverse circostanze e per raggiungere i propri fini[51].

A questo proposito, non si può non ricordare il proposito di Descartes – dichiarato nel passo del *Discours* da noi citato in precedenza – di imparare a distinguere il vero dal falso per vedere chiaro nelle proprie azioni e per agire con sicurezza in questa vita[52]. Un aspetto, quest'ultimo, che consente di accostare il filosofo francese a uno dei più autorevoli rappresentati della cultura barocca, e cioè a Pedro Calderón de la Barca, autore di un'opera teatrale celeberrima dal titolo *La vida es sueño* (1636)[53].

L'opera, come si ricorderà, narra le vicende di Sigismondo, figlio di Basilio re di Polonia, rinchiuso da suo padre in una torre fin dalla nascita per via di una profezia secondo cui sarebbe diventato un terribile tiranno. Ad un certo punto, però, per mettere alla prova il destino, Basilio decide di drogare il figlio e ricondurlo a corte mentre dorme. Al risveglio, Sigismondo si ritrova improvvisamente trattato da principe, ma reagisce con estrema violenza, confermando le paure

[51] Cfr. MARAVALL, *La cultura del Barocco*, cit., pp. 317-332. – «Da quanto precede, dovremmo rettificare o almeno sfumare la tanto richiamata dottrina barocca del "disinganno". Se l'idea che il mondo è teatro, sogno, finzione – rispetto a una essenza trascendente – il disinganno che porta ad apprendere tale verità non opera neppure postulando una rinuncia o esigendola da chi la riconosce. Se tutti sogniamo la realtà vuol dire che dobbiamo adeguare a questa condizione del reale il nostro modo di comportarci. […] Ciò dimostra che il disinganno non significa distacco, come si è detto, ma adattamento a un mondo transitorio, apparente – e in tal senso intessuto, si può dire, della trama delle illusioni – ma non per questo meno pressante sul soggetto, di cui condiziona il comportamento, il quale deve adattarsi, per raggiungere i propri fini, all'instabile e proteica sua presenza» (ivi, pp. 331-332).

[52] Cfr. *supra*, pp. 18-19. – Su questo, Denis Kambouchner ha scritto: «In realtà, non c'è, da un canto, il campo del chiaro e distinto e, dall'altro, un campo oscuro in cui il filosofo dovrebbe rinunciare ad avanzare. In qualunque campo, lo scopo del filosofo è di trovare il modo di sbrogliare delle situazioni complicate (siano esse puramente intellettuali, matematiche, fisiche o morali). Quanto alla chiarezza e alla distinzione, esse non sono né proprietà delle cose, né caratteri intrinseci di certe nostre idee, ma sempre il risultato di un certo lavoro mentale, che esamina abbastanza a fondo le idee che ha delle cose, per valutare ciò che conosce e per esserne perfettamente sicuro. Ora, agli occhi di Cartesio, la stessa mente che avrà appreso a concepire chiaramente e distintamente le questioni matematiche, poi i veri principi della conoscenza umana, sarà anche la più capace di esprimere sulle circostanze della vita il punto di vista o il giudizio più chiaro e più solido» (D. KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du* Discours de la méthode*, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Le Belles Lettres, Paris 2015; trad. it. di M.V. Romeo, *Cartesio non l'ha mai detto. Un repertorio di idee errate sull'autore del* Discorso sul metodo*, con gli elementi utili e un abbozzo di apologia*, Carocci, Roma 2023, p. 37).

[53] Sul rapporto tra Calderón e il Barocco si vedano H. HATZFELD, *Aspectos del Barroco en Calderón*, in *Estudios sobre el Barroco*, Gredos, Madrid 1973, pp. 158-184; e J.L. ABELLÁN, *El gran dramaturgo del Barroco: Calderón de la Barca*, in *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1981, t. III, pp. 184-208. Sull'opera di Calderón in generale, invece, si vedano F. MEREGALLI, *Introduzione a Calderón de la Barca*, Laterza, Roma-Bari 1993; e G. ANTONUCCI, *L'età d'oro del teatro. Shakespeare* / *Marlowe* / *Jonson* / *Lope* / *Cervantes* / *Tirso* / *Calderón* / *Corneille* / *Molière* / *Racine*, Studium, Roma 1999, pp. 81-85. – Per approfondire il rapporto tra Descartes e le culture del suo tempo, invece, si veda E. LOJACONO, *Descartes e le «culture» barocche. Appunti su alcune recenti interpretazioni*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. XI, 1991, pp. 1-14.

del padre. Egli viene quindi addormentato di nuovo e riportato nella sua prigione, dove gli viene fatto credere che tutto ciò che ha vissuto non sia stato altro che un sogno.

Come si può evincere dal titolo, e dal nostro breve riassunto, l'intera opera è incentrata sul tema dell'indistinzione tra sogno e realtà. Esso viene espresso a più riprese e in forme diverse dai suoi protagonisti, ma in particolare da un monologo assai noto di Sigismondo, pronunciato subito dopo essersi ritrovato in prigione e costretto di nuovo in catene (atto II, scena XIX):

> L'esperienza mi ha insegnato che l'uomo che vive sogna di essere quel che è, fino a quando si desta. Il re sogna d'esser re, e così ingannato vive comandando, disponendo e governando; e l'applauso che riceve in prestito lo scrive nel vento, e la morte lo muta in cenere. Sventura immensa! È possibile che ci sia chi cerca di regnare, se sa che poi dovrà ridestarsi nel sonno della morte? Il ricco sogna le sue ricchezze che gli procurano affanni; il povero sogna di soffrire la sua miserabile povertà; sogna chi comincia a prosperare; sogna chi s'affanna a correr dietro agli onori; sogna chi insulta e offende. In conclusione, tutti nel mondo sognano di essere quel che sono, anche se nessuno se ne rende conto. Io sogno d'essere qui, oppresso da queste catene, e ho sognato che mi vedevo in altra condizione, ben più lusinghiera. Che è la vita? Una frenesia. Che è la vita? Un'illusione, un'ombra, una finzione. E il più grande dei beni è poca cosa, perché tutta la vita è sogno, e i sogni sono sogni[54].

Con queste parole, Calderón ci offre una sua descrizione dell'esperienza del disinganno, ovvero della scoperta del carattere illusorio della realtà e dell'esistenza. Tuttavia, come prova il resto della storia, e come sostenuto da Maravall, tale scoperta non costituisce la fine di tutto, bensì l'inizio di una nuova fase, segnata dal riconoscimento che c'è qualcosa in grado di resistere anche di fronte al brivido del nulla apparente, e cioè il valore delle nostre azioni. Difatti, benché ormai persuaso che la vita non sia nient'altro che un sogno, Sigismondo, divenuto consapevole degli errori commessi al suo arrivo a corte ed esortato dal popolo a difendere il trono di suo padre dall'usurpazione, infine ammetterà che «le buone opere non si perdono nemmeno in sogno» (atto III, scena IV)[55], aggiungendo poco dopo:

> Andiamo a regnare, fortuna. Se dormo, non mi ridestare; e se è realtà, non mi fare addormentare. Ma, sia realtà o sogno, una sola cosa importa: agire bene; se è realtà, perché lo è; se no, per conquistare amici per il momento del risveglio[56].

Qual è, in conclusione, il significato di questo accostamento tra Descartes e Calderón? A nostro avviso, esso è utile perché ci insegna una cosa importante sulla crisi dell'epoca barocca. Esso ci insegna che per l'umanità barocca la crisi dell'evidenza, nonostante la sua drammaticità,

---

[54] P. CALDERÓN DE LA BARCA, *La vita è un sogno*, a cura di C. Acutis, traduzione di A. Gasparetti, Einaudi, Torino 1980, pp. 50-51.

[55] Ivi, p. 56.

[56] Ivi, p. 57.

non rappresenta, per così dire, un destino ineluttabile o una "patologia" della ragione, bensì un momento "fisiologico", se non un passaggio imprescindibile, del processo che conduce dal dubbio universale alla conquista di un criterio sicuro per conoscere la realtà delle cose e per agire nelle diverse circostanze, rimettendo in moto la vita[57]. Tale criterio, però, non è qualcosa che può essere ricavato dall'esterno o appreso dalla tradizione, ma è un fatto che accade nello spazio interiore della coscienza, a patto che ci si metta nelle condizioni per coglierlo. Il che, a dispetto delle interpretazioni abituali, dimostra che la cultura barocca, pur nascendo dalla mancanza di un fondamento certo, non nega che la realtà o l'esistenza abbiano un senso – sebbene non sia immediatamente evidente –, ma ha bisogno di recuperarne le ragioni e non può farlo se non mettendole in discussione, a qualunque costo, per riscoprirle nuovamente.

3. La prospettiva dei gesuiti

Avendo parlato del ricorso al concetto di «barocco» dapprima in ambito artistico e poi in ambito storico, viene spontaneo ora domandarsi se tale categoria possa essere o meno utilizzata anche in ambito filosofico per qualificare almeno una parte della filosofia della prima età moderna. A tale interrogativo ha cercato di rispondere lo storico della filosofia Costantino Esposito, il quale ha avanzato una propria ipotesi in proposito, che analizzeremo in questo paragrafo[58].

A onor del vero, Esposito non è stato né il primo né l'unico ad aver parlato della possibilità dell'esistenza di una filosofia barocca. Nel corso del Novecento, infatti, già altri studiosi, come Karl Eschweiler e José Ferrater Mora, hanno utilizzato tale categoria per indicare in particolare la filosofia scolastica del XVII secolo[59]. Tuttavia, in questi casi, si è fatto ricorso al concetto di «barocco» in senso meramente cronologico, ovvero come sinonimo di «secentesco», e dunque senza porre esplicitamente il problema dell'utilità del suo impiego nel dibattito storiografico.

A nostro avviso, ciò che rende interessante l'ipotesi interpretativa di Esposito, nonché più utile ai fini della nostra indagine, è soprattutto la sua affinità con la proposta metodologica di José Antonio Maravall. Tale ipotesi infatti – come già anticipato nell'introduzione al presente

[57] L'accostamento tra Descartes e Calderón de la Barca può essere approfondito da una prospettiva differente e complementare, quella della funzione narrativa e filosofica che il topos del sogno svolge in entrambi come strumento per dislocare i termini della metafisica tradizionale verso un orizzonte etico-pratico: v. GUIDI, *Il teatro di Descartes*, cit., pp. 31-33; M. BISCUSO, *Descartes e la trasformazione della* meditatio *in genere letterario*, in «Lo Sguardo», n. 17, 2015 (I), pp. 81-86.

[58] Si vedano, in particolare, ESPOSITO, LAMANNA, *Esiste una filosofia barocca?*, cit., pp. 419-426; e C. ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca. Linee fondamentali di un'ipotesi storiografica*, in S. LANGELLA, R. RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?*, Sindéresis, Madrid-Porto 2023, pp. 485-508.

[59] Cfr. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, cit., pp. 251-325; e J. FERRATER MORA, *Suárez and Modern Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 14, n. 4, October 1953, pp. 528-547.

elaborato[60] –, lungi dal volersi limitare a un semplice confronto con altri settori della cultura di epoca barocca, al fine di individuare eventuali analogie stilistiche o formali, mira a stabilire se il pensiero filosofico «abbia mai avuto *di per sé stesso* un'impronta barocca o degli elementi costituitivi e riconoscibili come barocchi»[61]. Ciò, però, non significa identificare il concetto di «barocco» con una corrente di pensiero tra le altre, bensì attribuirgli una precisa *funzione*:

> La nostra ipotesi è che si possa attribuire alla denominazione di *barocco* una portata e una funzione specifica: quella di raccogliere, attraversare e armonizzare nella sua cifra molteplici fattori occorrenti nella storia del pensiero tra la seconda metà del XVI secolo e la prima metà del XVIII. In questa accezione si tratta di considerare il Barocco non come una corrente di pensiero tra le altre, quanto piuttosto come un vero e proprio «campo di forze» in cui poter dare ragione della coesistenza di fenomeni e tendenze spesso concorrenti, se non addirittura conflittuali tra loro[62].

Tra i fenomeni indicati da Esposito, subito dopo il passo citato, troviamo il pensiero tardo-scolastico, la filosofia rinascimentale, il pensiero moderno, ma anche la teologia cattolica e la teologia riformata. Tuttavia, quello che più colpisce è il ricorso al concetto di «campo di forze», il quale ricorda quelli di «struttura» e di «organismo» impiegati da Maravall per indicare una costruzione mentale capace di tenere insieme i diversi fattori costitutivi dell'epoca, rendendo intelligibile la rete di rapporti sussistente tra di essi[63].

Il ricorso al concetto di «campo di forze» è importante perché suggerisce – come scrive lo stesso Esposito – che «l'identità del barocco *filosofico* sarebbe eminentemente dinamica, e non tanto dottrinale»[64]. Ciò consente dunque di considerare i fenomeni in esso implicati non tanto, o non solo, sul piano teorico, ma anche e soprattutto in rapporto alle condizioni e alle urgenze storiche a cui essi, sia pur in modi diversi, intendevano rispondere.

Ovviamente, in una sola trattazione, sarebbe molto difficile, per non dire impossibile, rendere conto simultaneamente di tutti i fattori implicati nella medesima situazione storica. E infatti, come dimostra il caso di Maravall – che si è limitato a considerare i soli aspetti politico-sociali del Seicento spagnolo –, indagare il Barocco non può che significare osservare l'intero fenomeno, di volta in volta, da una determinata prospettiva.

A tale riguardo, la maggior parte degli studiosi – compresi Eschweiler e Ferrater Mora – concorda nel concentrarsi su un fattore specifico: il pensiero degli autori gesuiti[65]. Questa scelta,

---

[60] Cfr. *supra*, p. 7.

[61] ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca*, cit., p. 487.

[62] *Ibidem*.

[63] Cfr. *supra*, p. 17.

[64] ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca*, cit., p. 488.

[65] L'unica eccezione, per quel che ci risulta, è costituita dagli studi di Daniel Novotný e Emanuele Lacca, i quali invece, pur senza negare la novità rappresentata dai gesuiti nello scenario scolastico dell'epoca in questione,

tutt'altro che casuale, si potrebbe motivare con il fatto che i gesuiti – come sottolineato da John O'Malley – ripresero molti degli elementi propri della scolastica medievale e dell'umanesimo rinascimentale, rielaborandoli in maniera originale[66]; oppure con il fatto che – come evidenziato da Maravall – il loro pensiero, benché non esaurisca l'intero fenomeno del Barocco, può essere certamente considerato come una delle principali espressioni della mentalità di quest'epoca[67]. Tuttavia, a nostro parere, queste ragioni rischierebbero di ridurre la riflessione a una semplice comparazione di tipo stilistico o formale.

Dunque, per evitare un simile rischio, ci sembra utile ritornare all'ipotesi di Esposito, che non propone solo di prestare una particolare attenzione al pensiero dei gesuiti[68], ma soprattutto di concentrarsi sulla connessione sussistente tra la mossa filosofico-teologica della Compagnia di Gesù e le sfide epistemologiche del tempo, le quali – scrive – richiedevano «una risposta senza precedenti»:

> Una delle questioni più decisive (e anche più affascinanti) in questa delineazione del pensiero barocco sta nel tentativo di rispondere alla seguente domanda: per quale intenzione originale e in virtù di quale esperienza di sé e del mondo ha avuto inizio e si è sviluppata una certa posizione filosofica e teologica? […] Che cosa dunque era accaduto all'origine della mossa filosofica della Compagnia di Gesù? Niente di meno che l'impegno a far fronte in maniera adeguata e radicale a uno degli eventi più scioccanti della storia della Chiesa, vale a dire lo scisma luterano. Di fronte a questa crisi senza precedenti nella vita della Chiesa cattolica bisognava dare una risposta senza precedenti: non limitata cioè ad una riforma pastorale o morale, ma ad una ricostituzione del pensiero stesso dell'essere, del mondo, di Dio e del loro rapporto. La soluzione alla frattura inaudita tra l'ordine della natura e l'ordine della sovranatura, tra la caduta del peccato come impossibilità radicale della salvezza da parte dell'uomo e il mistero insondabile della fede e della predestinazione operata da Dio in Cristo – la soluzione a questa frattura doveva essere portata a livello della metafisica, cioè dei

---

propongono di includere sotto la categoria di «barocco» anche gli sviluppi del pensiero della scuola tomista e di quella scotista: v. D. NOVOTNÝ, *In Defense of Baroque Scholasticism*, in «Studia Neoaristotelica», vol. 6, n. 2, 2009, pp. 209-233; e D. NOVOTNÝ, E. LACCA, *Sobre la «Escolástica Barroca» y otros términos*, in LANGELLA, RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?*, cit., pp. 467-484.

[66] Cfr. J.W. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge-London 1993; trad. it. di A. Schena, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 267-290.

[67] «Ma anche se Barocco e Gesuitismo coincidono, […] non si può, ciò malgrado, far dipendere il primo dal secondo; basti dire che i gesuiti divennero espressione pura della mentalità barocca, la quale tuttavia si manifesterà con non minor forza anche in altri ambienti» (MARAVALL, *La cultura del Barocco*, cit., p. 129).

[68] «Nella lettura che ne proponiamo il dinamismo è mosso e orientato da un fattore in particolare, quello della filosofia della cosiddetta "seconda scolastica", e nello specifico, all'interno di essa, dell'azione di pensiero degli autori gesuiti. Prima ancora di individuare con questo una scuola dalla dottrina univoca – cosa quasi impossibile, giacché sarebbe arduo fissare il gesuitismo come una dottrina compatta –, ci riferiamo a una particolare attenzione, quasi a una specifica "sensibilità" rispetto al piano dell'essere e della storia, della legge e della libertà, della natura e della grazia attestata da questi giovani protagonisti della vita della Chiesa e della cultura, segnati dal carisma di Ignazio di Loyola» (ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca*, cit., p. 488). – Sul nesso tra il carisma ignaziano e la «gloria barocca della rappresentazione» si veda H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1.2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; trad. it. di G. Sommavilla, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 5, Jaca Book, Milano 1978, pp. 98-108.

> fondamenti razionali dell'essere e delle condizioni di pensabilità degli enti naturali e degli eventi storici. Più specificamente attraverso un ripensamento radicale della metafisica come *ontologia*: discorso alla lettera «neutro» (come farà vedere in maniera paradigmatica Suárez) che permetterà di connettere nuovamente – *sub specie entis* – i due termini che parevano essere ormai incommensurabili, appunto Dio e la creatura[69].

Non si tratta, quindi, di una nuova formulazione del tradizionale – e ormai ampiamente superato – nesso tra Barocco e Controriforma o Riforma cattolica, bensì di un'ipotesi interpretativa che propone di identificare con la denominazione di *barocco* una sorta di «piattaforma» che possa aiutare a mettere in evidenza, oltre alle connessioni dinamiche tra i diversi fenomeni filosofici implicati nella medesima situazione storica, i problemi più urgenti del tempo e, allo stesso tempo, le differenti strategie messe in campo per risolverli. E in questo senso, senza alcun dubbio, il pensiero dei gesuiti si presenta come il caso di studio ideale, considerando non solo la pluralità delle sue declinazioni, ma anche la varietà dei suoi ambiti di applicazione:

> E allora la filosofia *barocca* potrebbe essere considerata come la dinamica ripercussione e la molteplice disseminazione della sensibilità e degli impulsi di pensiero originati all'interno dello spazio carismatico della Compagnia di Gesù in territori differenti, a volte anche dottrinalmente avversi. Un influsso e una propagazione che non rimangono al livello di un'ispirazione generale, ma vengono veicolati attraverso un nuovo uso dei concetti, del lessico e delle articolazioni del discorso filosofico. Qui la filosofia viene infatti pensata come un connettivo fondamentale che possa tenere insieme la metafisica, la teorica della conoscenza, la morale e la teologia[70].

Per fare degli esempi più concreti, Esposito – come gli altri studiosi citati – fa il nome di Francisco Suárez e individua nello specifico quattro nuclei tematici, tra quelli che permettono di inquadrare la filosofia barocca: 1) la rifondazione teologica della metafisica e la fondazione metafisica della teologia; 2) l'ontologia come matrice noetica e nesso "essenziale" tra metafisica e teologia rivelata; 3) il rapporto tra il naturale e il soprannaturale; 4) il rapporto tra l'azione divina e la libertà umana[71]. Si tratta di esempi che ovviamente non hanno la pretesa di esaurire l'intero fenomeno del barocco filosofico, ma che servono unicamente a mostrare, ciascuno nel proprio ambito, il tentativo di far fronte alle sfide del tempo – nella fattispecie la frattura tra l'ordine della natura e l'ordine della sovranatura – attraverso un ripensamento del canone e dei concetti della tradizione.

Riprenderemo e approfondiremo questi aspetti nel prossimo capitolo, dedicato proprio al pensiero metafisico, teologico ed etico-politico di Suárez. Tuttavia, per evitare di identificare il pensiero barocco con la sola filosofia scolastica, e dunque per caratterizzarlo nella misura più

[69] ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca*, cit., pp. 489-490.
[70] Ivi, p. 488.
[71] Cfr. ivi, pp. 496-501.

ampia possibile, al secondo capitolo ne seguirà un terzo incentrato sull'opera di un altro autore gesuita, cioè Baltasar Gracián, il cui studio non si aggiunge a quello di Suárez come un caso parallelo e indipendente, ma lo completa, mostrando come le medesime tensioni del pensiero barocco si declinino al di fuori dei collegi e delle università, in forme e contesti radicalmente diversi[72].

Per concludere questo paragrafo, invece, riportiamo quasi integralmente la sintesi elaborata da Esposito per riassumere le linee fondamentali della propria ipotesi, suddivisa in nove punti, in quanto ci offre diversi spunti e suggerimenti utili per proseguire nella nostra indagine:

> a) Per pensiero barocco *non* va inteso, in senso debole, l'insieme delle dottrine filosofiche e teologiche che si sviluppano nell'epoca barocca, in analogia con il contesto artistico, letterario e politico tra il XVI e il XVIII secolo.
>
> b) «Barocco» *non* è una qualificazione estrinseca di *tutte* le espressioni del pensiero filosofico-teologico del suddetto lasso di tempo, ma individua in maniera più ristretta la metafisica (ontologia) e la teologia degli autori cattolici dopo il Concilio di Trento.
>
> c) In maniera più determinata, si tratta del pensiero sorto e praticato all'interno della grande tradizione delle Scuole tardo-medievali, e che convenzionalmente siamo soliti chiamare come «scolastica» […].
>
> d) In maniera più specifica, pensiero barocco in questa proposta si riferisce al *corpus* […] degli autori gesuiti, la cui provenienza e il cui campo d'azione è in buona parte la penisola iberica e Roma, ma la cui opera si diffonde presto – o attraverso le controversie o attraverso la manualistica – in tutta Europa e poi nel Nuovo Mondo, anche grazie a quella formidabile rete di diffusione accademica che sono i Collegi gesuiti.
>
> e) Il «barocco» richiama quasi immediatamente un certo stile *gesuita* della «rappresentazione» (come immagine mentale e come scena teatrale), sebbene questo potrebbe rimanere a un livello ancora analogico o allusivo, appunto meramente stilistico; nella nostra ipotesi il barocco si fonda invece […] nella specifica sensibilità della Compagnia di Gesù nel cogliere la connessione ontologica di Dio e mondo, natura e sovranatura, libertà e grazia.
>
> f) In questo senso, «barocca» è la considerazione del mondo come il luogo della gloria divina: lì dove la prospettiva della ricerca di una sempre maggior gloria di Dio richiede paradossalmente, come atteggiamento e come metodo, quello della «indifferenza» rispetto alle valutazioni e ai calcoli mondani. Bisogna come lasciare che la realtà irradi da sé il suo senso e che la trascendenza del rapporto con Dio emerga propriamente dall'immanenza dell'essere.
>
> g) Vale dunque la pena invertire il percorso abituale e non limitarsi a definire barocco l'effetto scenico della posizione filosofico-teologica dei Gesuiti, ma al contrario indagare quello che sta all'origine del barocco – o almeno di *questo* barocco – e ne costituisce l'intenzione iniziale. Un'in-

[72] Un primo accostamento tra il Barocco e il pensiero di Suárez e di Gracián è contenuto in A. GUY, *La philosophie baroque chez Fray Luis de Léon, Suárez et Gracián*, in «Baroque», n. 7, 1 janvier 1974, pp. 149-153.

> tenzione che non si esagererebbe nel definire «carismatica», nel senso preciso di una sua diretta o indiretta connessione con il *proprium* dell'inizio e dello svolgimento della vocazione «ecclesiale» di questi autori, destata esattamente dal carisma ignaziano.
>
> h) Il pensiero barocco sta dunque a connotare un'implicazione circolare tra teologia storico-rivelata e filosofia puramente razionale: la prima cerca una sua universale traduzione nelle categorie e nel lessico della ragione naturale, la seconda fornisce le condizioni di pensabilità della prima. […]
>
> i) A livello di funzionalità storiografica, il «barocco» può servire come un plesso o una piattaforma per collegare prospettive che abitualmente vengono considerate come opposte o alternative: eredità medievale, pensiero scolastico, filosofia umanistico-rinascimentale, pensiero moderno. Tra metà Cinquecento e metà Settecento queste linee possono trovare proprio nella cifra del barocco un contesto in cui le differenze evidenti e le discontinuità trovano una ragione di coesistenza e di implicazione. Dunque la categoria storiografica di «barocco» è un luogo di raccolta e di transito, o meglio un «campo di forze», non uno schema entro cui uniformare le differenze storiche del pensiero dell'epoca[73].

4. Tra scolasticismo e modernità

Alla luce degli elementi emersi nei paragrafi precedenti, per concludere questo primo capitolo vorremmo offrire una prima caratterizzazione del pensiero barocco provando a mettere a fuoco, nei limiti del possibile, il "processo osmotico" che, nel corso dei secoli da noi considerati, si è venuto a determinare tra la tradizione scolastica medievale e la successiva filosofia moderna. E a tal fine vorremmo partire da alcune considerazioni di Karl Eschweiler, il quale ha presentato il pensiero dei gesuiti – che alla sua maniera sintetizza il sapere scolastico medievale e apre alla modernità – come la filosofia dell'epoca barocca.

In particolare, concentrandosi sulla scolastica del XVII secolo, Eschweiler individua al suo interno due grandi scuole di pensiero: quella dei domenicani, erede della tradizione tomista, e quella dei gesuiti, che faceva capo soprattutto al pensiero di Francisco Suárez. A tale riguardo, lo studioso tedesco sottolinea che tale divisione non era basata unicamente su fattori politico-istituzionali, o sulla ben nota rivalità tra i due ordini, ma si fondava in particolar modo su una differenza di principi epistemologici e metafisici. Detto altrimenti, non si trattava di un semplice disaccordo su questioni dottrinali, ma di una divergenza nel modo di concepire l'essenza stessa della conoscenza umana.

Nello specifico, secondo Eschweiler, la nuova scolastica gesuitica, a differenza di quella domenicana, si caratterizzava come una forma di "intellettualismo pratico", che non poneva il fine ultimo della conoscenza nella pura contemplazione dell'essere intelligibile, ma concepiva

[73] ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca*, cit., pp. 502-504.

l'atto conoscitivo come essenzialmente orientato alla produzione e alla sistematizzazione di concetti universali. Grazie a questa impostazione, la scolastica gesuitica si dimostrò più adatta a soddisfare i bisogni filosofici e teologici dell'epoca. Essa, infatti, da un lato forniva strumenti più efficaci per le dispute teologiche, mentre dall'altro offriva un sistema concettuale più chiaro e fluido che facilitava la comprensione delle ragioni ultime della realtà. Il che non solo spiega il suo trionfo nel panorama universitario europeo, comprese le scuole protestanti, ma anche la sua influenza sul nascente pensiero filosofico moderno[74].

A essere determinante per la nascita del pensiero moderno, secondo Eschweiler, è stata in particolare la differenza tra il concetto di conoscenza elaborato da Tommaso d'Aquino e quello sviluppato da Francisco Suárez.

Per Tommaso, il *primum cognitum* dell'intelletto umano è l'ente in quanto tale, colto nella sua universalità. Il processo conoscitivo, dunque, parte dall'universale e si dirige progressivamente verso il singolare concreto, senza tuttavia mai poterlo raggiungere in modo pieno e adeguato. In questo processo, intelletto e sensi non operano come due facoltà parallele e indipendenti, ma sono intrinsecamente uniti: l'intelletto penetra l'immagine sensoriale dall'interno, elevandola a fattore integrante dell'atto conoscitivo. Tale penetrazione non è tuttavia passiva, giacché è l'intelletto stesso ad attraversare attivamente il *phantasma*, cioè l'immagine sensoriale, per cogliere in esso l'essere universale della cosa. Ne consegue che la conoscenza, secondo l'Aquinate, non si esaurisce nella produzione di concetti universali – che rappresentano solo un momento intermedio del processo – ma tende verso una progressiva appropriazione intellettuale dell'essenza singolare che, tuttavia, l'intelletto umano non può mai raggiungere in modo pieno e adeguato, in quanto solo l'intelletto divino conosce le essenze singolari direttamente[75].

Per Suárez, invece, il *primum cognitum* dell'intelletto umano non è l'essere universale, ma l'essenza singolare delle cose corporee. L'intelletto, infatti, nella sua operazione prima, astrae dal *phantasma* non la sua concretezza, ma soltanto la sua materialità, cosicché il suo oggetto formale viene a coincidere con quello del senso, salvo che è colto in modo intellettuale anziché materiale. Il processo conoscitivo, dunque, non parte dall'universale per dirigersi verso il singolare, ma compie il percorso inverso, e cioè parte dal singolare e produce l'universale attraverso un'operazione astrattiva attiva. In questo quadro, intelletto e sensi non sono più intrinsecamente uniti, ma si trovano in una relazione puramente dialettica: la percezione sensoriale non è una causa interna dell'atto conoscitivo, ma soltanto la sua occasione esterna. La conoscenza,

[74] Cfr. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik*, cit., pp. 262-275, 283-302.
[75] Cfr. ivi, pp. 275-278.

pertanto, non è – come in Tommaso – un progressivo avvicinamento all'essenza singolare a partire dall'universale, ma un'attività produttiva in cui l'intelletto radicalizza la propria funzione costruttiva, in quanto è l'intelletto stesso che "fabbrica" i concetti universali a partire dal singolare, e in questa produzione concettuale si esaurisce il fine del processo conoscitivo[76].

La differenza tra le due concezioni, dunque, non è secondaria, bensì strutturale. Suárez, rovesciando l'impianto tomista, sostituisce una concezione della conoscenza in cui la funzione produttiva dell'intelletto è subordinata al progressivo avvicinamento all'essenza singolare con una concezione in cui essa diventa il fine stesso del processo conoscitivo. Secondo il teologo spagnolo, infatti, l'intelletto non si avvicina progressivamente all'essenza singolare attraverso i sensi, ma costruisce attivamente i concetti universali a partire dal dato singolare, in un'operazione in cui la sensibilità gioca un ruolo meramente occasionale. Come osserva Eschweiler, è precisamente questo modello epistemologico, e non quello tomista, a diffondersi nelle università dell'Europa settentrionale e a costituire l'*humus* teorica entro cui matureranno i grandi sistemi di Descartes, Spinoza e Leibniz[77].

Sulla base di queste considerazioni, Eschweiler qualifica il pensiero di Suárez, e più in generale la filosofia gesuitica del XVII secolo, come "scolastica barocca". Con tale espressione, però, lo studioso tedesco non intendeva fare riferimento a uno stile di scrittura, ma piuttosto a uno stile di pensiero, ovvero ai principi prevalenti nella logica e nella metafisica dell'epoca.

Per il pensiero barocco, così come viene descritto da Eschweiler, l'essenza universale delle cose corporee non è il *primum cognitum* dell'intelletto, bensì un suo prodotto, corrispondente al cosiddetto *conceptus obiectivus*, che costituiva il campo operativo della speculazione metafisica e si stendeva – per usare l'immagine offerta dallo studioso tedesco – come una rete sulla natura delle cose, aprendo infinite possibilità di combinazione concettuale. Tuttavia, come lo stesso Suárez riconosceva, questo primato del concetto rappresentava al contempo un limite. Il carattere puramente speculativo della metafisica, infatti, costituiva per lui un difetto rispetto alla teologia, che invece godeva di un accesso più diretto alla verità[78]. La "scolastica barocca", dunque, stando a quest'ultima considerazione, portava in sé una tensione irrisolta, destinata a proiettarsi sul pensiero filosofico successivo.

[76] Cfr. ivi, pp. 278-281.
[77] Cfr. ivi, pp. 281-283.
[78] Cfr. ivi, pp. 302-317.

Più recentemente, commentando l'uso da parte di Eschweiler della nozione di "scolastica barocca", lo storico della filosofia Marco Forlivesi ha riconosciuto la perspicacia delle considerazioni dello studioso tedesco[79], ma sottolineandone alcuni limiti. Queste le sue osservazioni:

> Le considerazioni di Eschweiler non mancano di perspicacia, tuttavia presentano alcuni limiti. Gli studi sulla filosofia universitaria secentesca hanno messo in luce che essa è considerevolmente più composita di quanto apparisse agli occhi di Eschweiler. Inoltre, è vero che gli autori universitari secenteschi – seguiti con qualche affanno e frequenti depauperamenti dagli autori moderni – appaiono maggiormente coscienti, rispetto ai loro progenitori medievali, della distanza tra mondo reale e mondo pensato, tuttavia essi concepiscono tale distanza non come le invalicabili mura di un carcere, bensì come espressione della "libertà di movimento", ossia del potere, della mente. Infine, osservo che Eschweiler […] attribuisce alla scolastica secentesca la qualifica di "barocca" in modo puramente estrinseco, così che nel suo lessico "barocca" significa semplicemente "secentesca". Intesa secondo questo senso, dunque, la nozione di "scolastica barocca" appare problematica e superflua[80].

Nonostante i limiti segnalati nel passo citato, Forlivesi ammette che la nozione di "scolastica barocca", «se opportunamente reinterpretata, [può] far emergere alcune caratteristiche del pensiero universitario tardo-cinquecentesco e secentesco»[81]. Inoltre, prendendo spunto anche da altri studi, egli afferma che il pensiero barocco può essere concepito come

> una conoscenza che mira a cogliere e utilizzare le strutture della realtà a ogni livello di universalità e particolarità, sia nel loro aspetto statico, sia nel loro aspetto dinamico. Non solo, dunque, un tentativo di descrivere il mondo, ma anche – sulla base delle regole che governano quest'ultimo e dei materiali che lo costituiscono – di costruire nuove entità. Non solo una comprensione del mondo "in universale", bensì una padronanza di esso a ogni livello. Non solo una conoscenza delle cose nella loro componente statica, ma anche un cogliere le contrastanti forze che le governano e, in alcuni casi, le costituiscono. Lo strumento e l'espressione principe di questo progetto è l'artificio: abilità di esplorare la realtà collegando ciò che appare lontano, preziosa capacità di perfezionare il mondo indefinitamente ma – nella misura in cui tale perfezionamento è opera umana – non senza rischi[82].

[79] Così Forlivesi riassume le tesi principali sostenute da Eschweiler: «Più complesso, ma non meno interessante, il caso della nozione di "scolastica barocca". Essa nacque alla fine degli anni Venti ad opera di Karl Eschweiler. Nel saggio pubblicato nel 1928 […] Eschweiler sostiene tre tesi. In primo luogo, la scolastica secentesca è l'ultimo stile di pensiero comune all'intero continente europeo. In secondo luogo, tale stile di pensiero consiste in un intellettualismo pratico che, nella forma di un "ontologismo" schematizzante, ordina la caoticità del mondo reale entro un mondo intelligibile (cioè mentale). In terzo luogo, la scolastica secentesca può essere detta "scolastica barocca" trasferendo la denominazione "barocco" dallo stile architettonico a quello del filosofare» (M. FORLIVESI, *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, CLEUP, Padova 2013, pp. 104-105).

[80] Ivi, p. 105.

[81] *Ibidem*.

[82] Ivi, pp. 105-106.

Dopodiché, per concludere, Forlivesi aggiunge:

> Anche la filosofia universitaria prende parte a questo progetto e si avvale di questo strumento concettuale. La sistematicità non deduttivistica che caratterizza i suoi *cursus* esprime il tentativo di conquistare la realtà assediandola su ogni possibile fronte e ripercorrendone i nessi in ogni possibile verso. Tra Cinquecento e Seicento numerosi autori, universitari e non, riducono progressivamente la distanza tra la concettualizzazione dell'ente naturale e quella dell'ente artificiale, aspirando a un modello unico di descrizione degli enti. Zabarella non si limita a discutere la natura degli enti artificiali, ma considera le stesse scienze, dalla logica alla fisica, una *fabrica* e un *artificium*. Nel Seicento autori delle più diverse tendenze, da Keckermann e Timpler a Hobbes, da Mastri a Gassendi, fino, nel Settecento, a Wolff, condividono la tesi per cui la scienza è un artificio: non un semplice rispecchiamento della realtà, bensì una vera "ri"-costruzione di questa ad opera della mente. Se così intesa, dunque, la nozione di "scolastica barocca" appare efficace[83].

Dalla convergenza tra le considerazioni di Forlivesi e quelle di Eschweiler, dunque, emerge l'idea che la scolastica barocca, o per meglio dire il pensiero barocco, risponda al bisogno di ordinare l'apparente caoticità del mondo sulla base di un'esperienza puramente mentale, e cioè di conoscere la realtà delle cose mediante la produzione di concetti capaci non soltanto di descriverne gli aspetti costitutivi nella loro staticità, ma soprattutto di coglierne gli equilibri dinamici interni e al contempo – come osserva Forlivesi – «di esplorare la realtà collegando ciò che appare lontano», sia pur in modo precario e imperfetto[84].

A questo proposito, facendo ancora una volta riferimento alle analisi di Maravall, è opportuno evidenziare il ruolo che, nella cultura barocca, viene assunto dalla nozione di *esperienza*, intesa come il tramite tra l'io e il mondo. Tale nozione, come sottolinea lo storico spagnolo, è certamente un'eredità del Rinascimento, ma nel Barocco assume un significato proprio. Essa, infatti, non ha più a che fare direttamente o semplicemente con il mondo fenomenico, ma diventa «la traduzione di una visione interiore»[85].

---

[83] Ivi, pp. 106-107.

[84] A questo proposito, è suggestivo il confronto con la nozione di «piega» proposta da Gilles Deleuze, che la riprende a sua volta da Leibniz, e con la quale egli descrive il barocco non come uno stile esteriore, ma come una forma di pensiero che tiene insieme e distingue al contempo, connettendo ciò che appare distante senza annullarne le differenze. La piega è così la figura di un'operazione insieme unificante e differenziante, che non risolve la tensione tra il molteplice e l'uno, ma la mantiene viva e produttiva; in modo non dissimile da quanto Forlivesi descrive come la capacità del pensiero barocco di esplorare la realtà collegando ciò che appare lontano. Si veda G. DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

[85] Cfr. MARAVALL, *La cultura del Barocco*, cit., pp. 290-291.

Di particolare interesse è la tendenza della cultura barocca, segnalata da Maravall – il quale a tale riguardo ricorda anche l'influenza dei gesuiti[86] – a trattare la sfera della trascendenza con gli stessi mezzi di cui ci si serve nell'ambito dell'esperienza:

> La forza crescente del mondo dei fatti reali si palesa nella sua evidenza agli occhi di alcuni uomini che inaugurano i tempi moderni. L'autonomia dalle potenze soprannaturali di cui si suppongono dotati gli stessi fatti nel loro apparire e scomparire, nel loro modo di accadere, spiega come assuma un valore rilevante il ruolo dell'esperienza come tramite tra il foro interiore dell'uomo e la stanza reale in cui si trova collocato. Certo è che risulta quanto mai discutibile l'uso del concetto di «autonomia» […], quando sappiamo che gli scrittori barocchi, e il pubblico che li segue, spesso si mostrano imbevuti di concezioni piene di confuso simbolismo, di trascendenza religiosa, di occultismo magico, le quali tutte coincidono nel far dipendere i fatti da forze che esorbitano dal mondo empirico e gli negano ogni autosufficienza. […] Si fa strada, per tanto, un'interessante novità: persino le relazioni col piano della trascendenza si organizzano e si sviluppano facendo ricorso a mezzi, a conoscenze e meccanismi che procedono e sono propri del mondo dell'esperienza. […] Vero è che il predominio del mondo dell'*esperienza* è un'eredità del Rinascimento, in cui tale termine riveste un valore essenziale, dai mistici ai fisici, passando per gli scrittori d'arte, di politica, di medicina, ecc.: e in uno qualsiasi di questi campi esprime sempre la testimonianza personale e concreta come base per l'organizzazione mentale del rapporto pratico dell'individuo col mondo in cui si trova inserito. Orbene, sul tema cui qui si accenna, è del tutto lecito applicare quanto si è detto della mentalità rinascimentale anche alla mentalità barocca. Ma forse, nonostante tutto, conviene fare una riserva: se per l'uomo del Barocco il campo della trascendenza non si riduce ma piuttosto si espande, egli rivela una risoluta disposizione a trattarla con i mezzi di cui si serve nel regno dell'esperienza[87].

Ricapitolando, l'accostamento tra le considerazioni di Eschweiler e quelle di Forlivesi consente di mettere a fuoco, sul piano epistemologico, un primo e decisivo guadagno interpretativo, e cioè che la filosofia scolastica barocca può essere letta come il luogo in cui viene progressivamente meno l'idea di una corrispondenza immediata tra l'intelletto umano e l'ordine dell'essere, a favore di una concezione della conoscenza sempre mediata dall'attività produttiva del soggetto. In questa prospettiva, la conoscenza non è più semplice ricezione dell'universale, ma tende a configurarsi come produzione, organizzazione e ricomposizione del reale attraverso il lavoro concettuale della mente.

L'apporto di Maravall, invece, consente di estendere ulteriormente questa lettura dal piano strettamente epistemologico a quello più ampio della cultura e della mentalità barocca. In questa prospettiva, la trasformazione del rapporto tra soggetto e realtà si riflette nel modo in cui l'esperienza viene intesa non più come semplice contatto immediato con il mondo esterno, ma come

[86] Scrive Maravall: «I gesuiti diffondono alcune forme di vita religiosa in cui, come è noto, svolge un ruolo decisivo l'uso dell'esperienza derivante dal piano del sensibile» (ivi, p. 289).

[87] Ivi, pp. 289-290.

traduzione di una visione interiore che tende a trattare anche la sfera della trascendenza attraverso i mezzi e le forme propri dell'esperienza sensibile.

È in questo quadro che, a nostro parere, la metafisica di Suárez assume un rilievo particolare. La progressiva affermazione di una razionalità in cui l'intelletto svolge un ruolo sempre più attivo nella conoscenza della realtà, incidendo sul modo stesso in cui essa viene esperita e compresa, trova infatti una prima e significativa sistemazione teorica nelle sue *Disputationes metaphysicae*. In quest'opera, il rapporto tra soggetto e realtà si configura nei termini di una crescente mediazione concettuale, nella quale l'attività dell'intelletto tende a unificare e a rendere intelligibile la realtà nel suo complesso, cogliendola nel suo carattere astratto e universale ed estendendo il suo campo operativo fino a includere nelle proprie rappresentazioni anche Dio e le sostanze immateriali.

A confermare e ad approfondire, ma da una prospettiva differente, la caratterizzazione del pensiero barocco fin qui delineata, contribuiscono le riflessioni che il filosofo Gustav Siewerth ha dedicato alla metafisica di Suárez nel suo studio *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959)[88]. Per Siewerth, le *Disputationes* rappresentano il punto in cui si rende visibile con maggiore chiarezza il radicamento del pensiero moderno nello spazio della metafisica teologica e, al contempo, il processo di naturalizzazione della teologia rivelata che tale radicamento porta con sé. Le *Disputationes*, in altre parole, sono il luogo in cui la teologia, pur restando formalmente il fine ultimo del sapere, viene progressivamente ricondotta entro i confini di una razionalità naturale, che si avvale degli strumenti della filosofia prima non come di un semplice ausilio estrinseco, ma come del mezzo privilegiato attraverso cui le stesse verità divine vengono elaborate, ordinate e rese intelligibili.

È qui, dunque, che si rinviene uno degli aspetti più rilevanti della metafisica suareziana, vale a dire la definizione di Dio come oggetto della metafisica conoscibile per via naturale. Nelle *Disputationes*, infatti, Suárez definisce l'ente in quanto ente reale come l'oggetto adeguato della metafisica, precisando che tale oggetto deve comprendere Dio e le sostanze immateriali, e indicando Dio stesso come il suo oggetto primo e precipuo, cioè principale. Ne consegue che Dio non è considerato soltanto come principio estrinseco della realtà, ma viene incluso a priori nell'oggetto del pensiero metafisico, cioè sussunto sotto il concetto universale di ente e conoscibile, almeno nei suoi attributi fondamentali, mediante la sola ragione naturale.

[88] Si veda G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959. Si veda inoltre C. ESPOSITO, *Le «Disputationes metaphysicae» nella critica contemporanea*, in F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, pp. 763-772.

Come osserva Siewerth, questa inclusione di Dio nell'oggetto adeguato della metafisica è resa possibile dal fatto che l'ente viene concepito come il concetto razionale di un oggetto universale, anteriore a qualsiasi distinzione tra finito e infinito, tra creatura e creatore. È precisamente questa aprioricità del concetto di ente a rendere possibile una conoscenza di Dio condotta in via puramente logico-deduttiva, inferendo i suoi attributi l'uno dall'altro senza dipendere dalla considerazione della causalità reale.

Questo processo, secondo Siewerth, implica una progressiva riduzione logica o soggettiva del pensiero dell'essere. Nelle *Disputationes*, infatti, l'astrazione con cui l'intelletto coglie l'ente in quanto tale non indica più, come in Tommaso, la risoluzione metafisica dell'ente nei suoi fondamenti costitutivi, ma una semplificazione puramente razionale operata dal soggetto conoscente, il quale contrae il molteplice e il diverso delle sostanze materiali e immateriali al proprio punto di vista, riunificandole concettualmente. L'ente in quanto tale, pertanto, diventa un principio a priori della conoscenza, una sorta di "super-categoria" che si estende al di là di Dio, delle sostanze e degli accidenti, comprendendoli tutti sotto un'unica ragione formale.

Si tratta però di un concetto peculiare: non "chiaro e distinto", per così dire, ma "oscuro e confuso", nel senso che non dice espressamente né la sostanza né l'accidente, né Dio né la creatura, ed è proprio questa indeterminatezza a costituire la sua forza speculativa. Il concetto di ente, infatti, non unifica ciò che comprende dicendone qualcosa di preciso, ma tenendo in sospeso le differenze, permettendo così di pensare insieme, come in qualche modo simili, realtà che ontologicamente appartengono a ordini radicalmente distinti.

Il risultato è che il carattere proprio dell'intelligibilità dell'ente – vale a dire la sua relazione con la conoscenza umana – viene a coincidere con il carattere essenziale dell'ente stesso. Ed è qui che emerge con maggiore nitidezza il ruolo attivo che la metafisica suareziana attribuisce all'intelletto. Nelle *Disputationes*, infatti, il pensiero non si limita a ricevere o a contemplare la realtà, ma opera distinguendo ciò che è unito e congiungendo ciò che è distinto, senza assumere come referente ultimo di queste operazioni la cosa in sé, ma in definitiva la propria stessa operazione.

Due esempi illustrano con particolare efficacia questo meccanismo, che potremmo definire "barocco". Da un lato, la sussunzione di Dio e delle creature sotto il medesimo concetto di ente – un concetto che, come si è detto, non esprime né l'uno né le altre in modo determinato, ma le abbraccia tutte nella loro oscura comunanza – mostra l'intelletto all'opera nell'unificare ciò che ontologicamente è distinto, pensando l'infinito e il finito come inferiori di uno stesso genere concettuale. Dall'altro, la distinzione concettuale tra essenza ed esistenza – che nelle *Disputationes* si configura nei termini di una separazione tra la possibilità intrinseca di una cosa e il

suo porsi al di fuori delle cause – mostra l'intelletto nell'atto di distinguere ciò che nella realtà è unito, trattando l'esistenza come il compimento razionale dell'essenza piuttosto che come un atto ontologicamente irriducibile ad essa.

Le conseguenze di questa impostazione sul pensiero filosofico successivo sono, secondo Siewerth, di portata decisiva. Infatti, il modello epistemologico elaborato nelle *Disputationes* – in cui l'intelletto produce i concetti essenziali e in questa produzione si esaurisce il fine del processo conoscitivo – costituisce la matrice teorica entro cui prenderanno forma i grandi sistemi della filosofia moderna. Il *cogito* cartesiano, l'identità spinoziana tra ordine delle idee e ordine delle cose, la sostituzione leibniziana della causalità con il principio di ragion sufficiente, sono tutti esiti coerenti, secondo Siewerth, di quella metafisica teologica suareziana che, per l'ultima volta, aveva tenuto insieme il piano logico, quello metafisico e quello teologico, consegnando però al pensiero successivo una razionalità in cui l'intelletto è ormai il produttore dei concetti essenziali e la realtà si configura come l'insieme delle essenze da esso pensabili[89].

Cosa si può dunque dire, alla luce delle riflessioni fin qui esaminate, del pensiero barocco e del suo rapporto con la tradizione scolastica, da un lato, e con la nascente filosofia moderna, dall'altro? Ciò che emerge è l'immagine di un pensiero che risponde alla crescente complessità e caoticità del reale non attraverso un progressivo avvicinamento all'essenza singolare a partire dall'universale, ma attraverso un lavoro concettuale in cui l'intelletto assume un ruolo sempre più attivo e produttivo. In questa prospettiva, la realtà non è qualcosa che si coglie direttamente, ma qualcosa che si costruisce, si ordina e si rende intelligibile mediante la produzione e la combinazione di concetti. Ed è precisamente in questo passaggio che si consuma il "processo osmotico" tra la tradizione scolastica medievale e la nascente filosofia moderna: un processo in cui gli strumenti della metafisica teologica vengono progressivamente piegati verso una razionalità naturale che tende a rendersi autonoma dai propri fondamenti teologici, pur senza mai reciderli del tutto. In questo quadro, come si è cercato di mostrare, la metafisica di Suárez rap-

[89] In questo contesto, è significativo ricordare che le *Disputationes* avviarono nella scolastica moderna un acceso dibattito sulla *ratio formalis* dell'infinità di Dio, ancora in corso ai tempi di Descartes. Come ha mostrato Igor Agostini, fu proprio questo dibattito a fare da tramite tra la tradizione scolastica e il testo inaugurale della filosofia moderna. Il primo obiettore alle *Meditationes*, Johannes Caterus, contestava a Descartes l'assenza di una dimostrazione dell'infinità divina, rilevando la stessa lacuna in Suárez e nella scolastica moderna. Si veda I. AGOSTINI, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus* (1597-1641), Editori Riuniti, Roma 2008. – Sul rapporto tra la metafisica suareziana e il pensiero cartesiano si vedano inoltre i seguenti studi: J.C. DOIG, *Suárez, Descartes, and the Objective Reality of Ideas*, in «The New Scholasticism», vol. LI, n. 3, Summer 1977, pp. 350-371; N.J. WELLS, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. XXVIII, n. 1, January 1990, pp. 33-61; B.D. DUTTON, *Suarezian Foundation of Descartes' Ontological Argument*, in «The Modern Schoolman», vol. LXX, n. 4, May 1993, pp. 245-258; Ó. BARROSO FERNÁNDEZ, *La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», vol. 39, n. 1, 2022, pp. 203-213.

presenta il momento teorico in cui questo processo si rende visibile con maggiore chiarezza. Il suo pensiero, infatti, rimane dentro la tradizione scolastica, ma ne trasforma dall'interno le strutture portanti, aprendo la strada a quella razionalità produttiva e concettualizzante che caratterizzerà, in forme diverse, i grandi sistemi della filosofia moderna.

« Ite, inflammate omnia. »

(IGNAZIO DI LOYOLA)

CAPITOLO 2
Francisco Suárez (1548-1617)

1. La metafisica come sistema

1.1 Rivelazione e ragione

Nel 1597, dopo aver interrotto la stesura dei suoi commenti alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, e prima di lasciare Salamanca per prendere la cattedra di teologia presso l'Università di Coimbra, dietro nomina diretta del re Filippo II, Francisco Suárez diede alle stampe un'opera intitolata *Disputationes metaphysicae*, nella quale riprese e approfondì alcune idee maturate già durante gli ultimi anni della sua formazione, conclusasi nell'agosto del 1570[1]. Ciò che lo spinse a compiere una simile impresa – come egli stesso dichiara nelle pagine rivolte al lettore – non fu soltanto la convinzione che «non è possibile arrivare ad essere un valente teologo, senza aver prima gettato dei solidi fondamenti metafisici», ma anche il proposito di «restituire alla dottrina metafisica il luogo e la posizione che le spettano»[2].

Nel corso del XVI secolo, infatti, la metafisica era caduta in discredito anche e soprattutto per l'ostilità di Martin Lutero e dei suoi seguaci, i quali, sostenendo la tesi dell'incapacità della ragione di conoscere Dio per via naturale, a motivo della corruzione della natura umana dovuta al peccato originale, negavano la possibilità di giungere a spiegare le verità teologiche mediante gli strumenti concettuali offerti dalla tradizione aristotelico-scolastica. Secondo i luterani, senza l'ausilio dell'illuminazione divina, la ragione, pur essendo indispensabile per l'interpretazione delle Sacre Scritture, non potrebbe mai arrivare a comprendere i misteri rivelati. I loro attacchi, dunque, non erano diretti alla metafisica in quanto tale, ma piuttosto a quello che consideravano un uso improprio del suo lessico e dei suoi modelli argomentativi in materia di fede[3].

[1] Per una ricostruzione documentata della vita e dell'attività di Suárez si rinvia a 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.

[2] Cfr. *Disputationes metaphysicae*, Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem; trad. it. a cura di C. Esposito, *Disputazioni metafisiche I-III*, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2007, p. 53.

[3] Rispetto alla concezione luterana della ragione – definita per certi versi come "prostituta" – e ai suoi risvolti epistemologici in materia di fede si veda F. BUZZI, *La ragione umana: «Dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero*, in «Syzetesis», vol. V, n. 2, 2018, pp. 169-189. Per approfondire il rapporto tra Lutero e la filosofia in generale, invece, si rinvia a P. BÜTTGEN, *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Vrin-EHESS, Paris 2011.

Suárez, invece, con la pubblicazione delle *Disputationes*, assumendo «la parte del filosofo» e premurandosi di fornire ai propri allievi dei solidi fondamenti metafisici[4], mirava a dimostrare che la dottrina teologica, per potersi *compiere*, cioè per essere intesa pienamente, ha bisogno di «un discorso e un ragionamento umano» e di «verità conosciute per luce naturale»:

> La teologia divina e soprannaturale, pur basandosi su di una illuminazione divina e su principi rivelati da Dio, si compie in realtà tramite un discorso e un ragionamento umano, e per questo si giova anche di verità conosciute per luce naturale, servendosene – come di ministri e strumenti – per compiere i suoi discorsi e per illustrare le verità divine. Ma tra tutte le scienze naturali, la scienza che è prima rispetto alle altre, e che ha guadagnato il nome di filosofia prima, è quella che principalmente serve la teologia sacra e soprannaturale: sia perché si approssima più di ogni altra alla conoscenza delle cose divine, sia anche perché essa esplica e conferma quei principi naturali che comprendono tutte le cose e che, in un certo modo, assicurano e sostengono tutto il sapere[5].

Per cogliere l'intera portata della "mossa" suareziana – che non si limitava a una semplice reazione contro la posizione dei luterani ed ebbe, anche per questo motivo, una grande influenza sugli sviluppi del pensiero filosofico moderno – può essere utile confrontarla, preliminarmente, con l'ordinamento degli studi che la Compagnia di Gesù stava elaborando nello stesso periodo, ovvero con la *Ratio studiorum*, la cui redazione definitiva fu approvata ufficialmente nel 1599[6]. A tale riguardo, però, bisogna ricordare anzitutto che al momento della sua nascita l'ordine dei gesuiti non aveva come scopo quello di istruire i giovani e formare un proprio gruppo di docenti universitari, bensì di dedicarsi unicamente a opere missionarie. Esso, tuttavia, fu presto indotto dalle urgenze dell'epoca, tra cui la spaccatura della Chiesa causata dalla Riforma protestante, a istituire scuole e collegi sia in Europa che nel resto del mondo, al fine di propagare e rinvigorire la fede cattolica anche attraverso la promozione della cultura e l'insegnamento[7].

---

[4] Scrive Suárez: «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. È questo lo scopo che mi sono prefisso, non solo nell'elaborare le questioni, ma molto di più nel selezionare le sentenze o le opinioni, propendendo per quelle che mi sembrava servissero maggiormente alla religione e alla dottrina rivelata. Per questo motivo, interrotto talvolta il procedimento filosofico, faccio qualche digressione su cose teologiche, non tanto per soffermarmi ad esaminarle o a spiegarle dettagliatamente (il che cadrebbe fuori dal tema che sto trattando), quanto per segnalare al lettore, quasi a dito, con che metodo i principi metafisici vadano riferiti e adattati alla conferma delle verità teologiche» (*Disputationes*, Ratio et discursus totius operis; trad. it., pp. 53-55).

[5] *Disputationes*, Prooemium; trad. it., p. 59.

[6] Non potendo ripercorrere il lungo processo di elaborazione della *Ratio studiorum*, per maggiori dettagli, si rinvia a: D. JULIA, *Généalogie de la «Ratio studiorum»*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 115-130; M. ZANARDI, *La «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616)*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», n. 5, 1998, pp. 135-164; P. GILBERT, *La preparazione della* Ratio studiorum *e l'insegnamento di filosofia di Benet Perera*, in «Quaestio», n. 14, 2014, pp. 3-30.

[7] Sull'apostolato culturale promosso dalla Compagnia di Gesù si vedano P. LETURIA , *Perché la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante*, in «Gregorianum», vol. 21, n. 2/4, 1940, pp. 350-382; e D. ZARDIN, *«Ad*

Questa nuova vocazione fu riconosciuta esplicitamente nel proemio della quarta parte delle *Costituzioni* – completate da Ignazio di Loyola nel 1550 grazie all'aiuto del suo segretario Juan Alfonso de Polanco, ma poi modificate e pubblicate in versione latina dopo la sua morte (1556), dalla prima Congregazione generale (1558-1559) –, nel quale si affermò che per servire meglio Dio aiutando le anime a raggiungere il fine ultimo, ossia la salvezza, occorreva preoccuparsi di fornire alle giovani leve dell'ordine una preparazione adeguata:

> Poiché lo scopo che la Compagnia direttamente intende è di aiutare le anime dei suoi soggetti e quelle del prossimo a raggiungere il fine ultimo per cui sono state create, e poiché per questo, oltre l'esempio della vita, sono necessarie la dottrina e la capacità nel modo di presentarla; dopo che in essi si sarà riscontrato il debito fondamento dell'abnegazione di se stessi e del profitto richiesto nelle virtù, ci si dovrà interessare dell'edificio delle lettere e della maniera di servirsene, per aiutare a conoscere e a servire meglio Dio nostro Signore. Ecco perché la Compagnia accetta i collegi e anche alcune università, dove quelli che danno buona prova di sé nelle case e vi arrivano privi della dottrina necessaria, potranno esser istruiti in essa e negli altri mezzi per aiutare le anime[8].

Tale necessità venne ribadita anche nella successiva *declaración*:

> Siccome lo scopo e il fine di questa Compagnia è di predicare, di confessare e di usare gli altri mezzi che sarà possibile con la divina grazia in aiuto delle anime, andando qua e là per le diverse parti del mondo, su mandato del sommo Vicario di Cristo nostro Signore o del superiore della Compagnia medesima; ci è sembrato necessario e molto conveniente che quelli che devono entrare in essa come professi e come coadiutori spirituali formati, siano persone di vita onesta e sufficientemente istruite per tale compito. E siccome si trovano poche persone buone e istruite in paragone delle altre, e di quelle poche la maggior parte desidera ormai riposarsi dalle fatiche passate, troviamo molto difficile che questa Compagnia possa essere accresciuta da tali persone istruite, buone e dotte, sia per i duri lavori, sia per la grande abnegazione di se stessi, che in essa si richiedono. Pertanto, a noi tutti, desiderosi della sua conservazione e del suo aumento per una gloria e un servizio di Dio sempre maggiore, è sembrato necessario prendere un'altra via: ammettere, cioè, giovani che, per i loro buoni costumi e il loro ingegno, offrano speranze di divenire insieme virtuosi e dotti, per lavorare nella vigna di Cristo nostro Signore[9].

Lo scopo perseguito dalla Compagnia, ovviamente, richiedeva un piano di studi condiviso da tutte le istituzioni scolastiche gestite dall'ordine. Tuttavia, per garantire una risposta efficace e sempre all'altezza delle circostanze, bisognava concedere a ciascun collegio, ma anche a ogni singolo docente, la possibilità di adattare di volta in volta l'offerta formativa ai tempi, ai luoghi

---

maiorem Dei gloriam». L'ideale culturale dei gesuiti, in *Nel cantiere della modernità. Storia, memoria, identità*, Edizioni di Pagina, Bari 2019, pp. 161-178.

[8] *Constitutiones cum declarationibus* [textus *B*, 1556], IV, Proemio, in *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus secundus: textus hispanus*, Monumenta Historica Societatis Jesu, Roma 1936; trad. it. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977, p. 489.

[9] *Constitutiones*, IV, Declaración sobre el proemio de la IV parte; trad. it., p. 490.

e alle persone. Il compito di trovare un accordo tra queste opposte esigenze, però, non fu portato a termine nelle *Costituzioni*, bensì in un altro trattato: la *Ratio studiorum* del 1599[10].

Per quel che concerne i programmi di insegnamento, una delle principali soluzioni adottate dalla legislazione pedagogica ufficiale della Compagnia fu quella di fissare delle regole precise ma al contempo flessibili, cioè non rigidamente vincolanti. Per esempio, a proposito della scelta delle dottrine da seguire nelle diverse materie, sebbene si consigliasse – come prescrivevano le *Costituzioni* – di attenersi al principio di prudenza, limitandosi a insegnare le dottrine più sicure e universalmente approvate, i docenti erano liberi di decidere in quali casi discostarsene. Il che, come si legge in alcune norme relative ai corsi superiori di filosofia e teologia scolastica, valeva anche per il *Doctor angelicus*, ovvero per Tommaso d'Aquino, che notoriamente rappresentava l'autorità più stimata e influente nel contesto delle università cattoliche:

> I nostri professori seguano assolutamente nella teologia scolastica la dottrina di san Tommaso, lo considerino come il proprio dottore; e facciano ogni sforzo perché i loro studenti si indirizzino quanto più possibile verso di lui. Tuttavia, sappiano che non si devono legare a tal punto a san Tommaso da non potersene distaccare in alcun caso, poiché quegli stessi che più si dichiarano tomisti talvolta se ne discostano. Non è giusto che i nostri professori siano vincolati a san Tommaso più strettamente degli stessi tomisti[11].

Parimenti, nella *Ratio* si invitava a seguire Aristotele, ma solo fino a un certo punto:

> Il professore si sforzi soprattutto di fornire un buon commento al testo di Aristotele, e in ciò ponga un impegno non minore che nelle questioni. Convinca anche i suoi studenti che la filosofia di coloro che non stimano questi studi sarà assai mutila e incompleta[12].
>
> *Fino a che punto bisogna seguire Aristotele?* Negli argomenti di una certa importanza, non si discosti da Aristotele, tranne che nei punti giudicati estranei alla dottrina universalmente approvata dalle accademie, a maggior ragione se contrastano la retta fede[13].

[10] «Delle ore [destinate] ai corsi, del loro ordine e metodo, e dell'esercitazioni, così nelle composizioni (che dovranno essere corrette dai professori), come nelle dispute in tutte le materie, e nella declamazione in pubblico di discorsi e di versi, si parlerà in particolare in un trattato a sé. Ad esso rinvia la presente Costituzione, con dire solo che [quel trattato] si deve adattare ai luoghi, ai tempi e alle persone, quantunque sia bene, per quanto si potrà, cercare di raggiungere l'ordinamento comune esposto nel trattato» (*Constitutiones*, IV, cap. XIII; trad. it., pp. 529-530).

[11] *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* [1599], Regulae professoris scholasticae theologiae, 2, in *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata. V: Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586 1591 1599)*, edidit L. Lukács, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1986; trad. it. di A. Bianchi, *Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, testo latino a fronte, Scholé, Brescia 2021, p. 149. – In una delle regole per il professore di filosofia, invece, si legge: «non citerà mai san Tommaso se non con onore, seguendolo volentieri, quando è necessario, e discostandosene con rispetto e malvolentieri, quando capiti di essere in disaccordo» (*Ratio studiorum*, Regulae professoris philosophiae, 6; trad. it., p. 189).

[12] *Ratio studiorum*, Regulae professoris philosophiae, 12; trad. it., p. 193.

[13] *Ratio studiorum*, Regulae professoris philosophiae, 2; trad. it., p. 187.

La lettura di questi brani ci permette di sottolineare che, secondo il modello educativo dei gesuiti, la "fedeltà" a una determinata dottrina non poteva essere assoluta, bensì si giustificava nella misura in cui o fino a quando era in grado di assicurare agli studenti, sia chierici che laici, il maggior profitto nello studio. Tale posizione, che evidentemente sanciva una nuova modalità di rapporto con le *auctoritates*, nasceva dalla consapevolezza – già esplicitata nella quarta parte delle *Costituzioni* – che persino la dottrina più solida, per quanto autorevole, è sempre soggetta al mutare delle circostanze, e quindi suscettibile di essere sostituita con un'altra considerata più utile per affrontare i problemi del presente[14]. Ma, come dimostrano in particolare le indicazioni riguardanti l'approccio ai testi aristotelici, essa rifletteva al contempo il fine primario assegnato dalla *Ratio* ai docenti di tutte le materie, ossia quello di guidare i propri allievi, durante le lezioni e non solo, indirizzando i loro studi al servizio e all'amore di Dio[15]. Un fine, questo, che valeva soprattutto, e non a caso, per il professore di filosofia (che insegnava logica, fisica e metafisica), il quale, come si evince dalla prima regola del suo ufficio, era incaricato di preparare l'intelletto dei propri allievi allo studio della teologia e alla perfetta conoscenza delle cose divine:

> *Fine*. Le arti liberali e le scienze naturali preparano l'intelletto allo studio della teologia e servono alla perfetta conoscenza di questa ed al suo utilizzo, e per se stesse tendono allo stesso fine; perciò il professore le spieghi con la dovuta cura, cercando sinceramente in ogni cosa l'onore e la gloria di Dio, in modo da preparare i suoi allievi, e in particolare i nostri scolastici, allo studio della teologia, incitandoli soprattutto alla conoscenza del loro Creatore[16].

Da ciò si intuisce più facilmente l'importanza che aveva per un professore di teologia come Suárez – anch'egli coinvolto nel processo di valutazione e sperimentazione delle due precedenti versioni della *Ratio* (risalenti rispettivamente al 1586 e al 1591)[17] – in particolare l'acquisizione

[14] Per sostenere ciò, nelle *Costituzioni* si fa riferimento a Pietro Lombardo, noto come *Magister Sententiarum*, la cui dottrina, predominante in epoca medievale, a partire dai primi decenni del XVI secolo fu progressivamente rimpiazzata da quella dell'Aquinate: «Si insegnerà pure il Maestro delle Sentenze. Tuttavia, potrebbe accadere che col tempo si veda che gli studenti saranno più aiutati da un'altra teologia non contraria a questa, come sarebbe se si redigesse una teologia scolastica che sembra più adatta per questi nostri tempi» (*Constitutiones*, IV, cap. XIV; trad. it., p. 533).

[15] «L'attenzione principale del professore, sia durante le lezioni, quando ne capiti l'occasione, sia al di fuori di esse, sia rivolta in particolare a condurre i suoi allievi al servizio e all'amore di Dio e delle virtù che gli sono gradite e a indirizzare a questo fine tutti i loro studi» (*Ratio studiorum*, Regulae communes omnibus professoribus superiorum facultatum, 1; trad. it., p. 133). – Lo stesso fine, sia pur con parole leggermente diverse, viene ripetuto anche per i docenti delle classi inferiori, responsabili degli studi umanistici: cfr. Regulae communes professoribus classium inferiorum, 1; trad. it., p. 231.

[16] *Ratio studiorum*, Regulae professoris philosophiae, 1; trad. it., p. 187.

[17] Cfr. DE SCORRAILLE, *François Suarez*, cit., t. I, pp. 186-201. – Anche se la redazione definitiva della *Ratio* fu promulgata due anni dopo la pubblicazione delle *Disputationes*, si segnala che, rispetto ai brani appena citati, nella versione del 1591, quella più vicina per struttura e contenuti nonché l'unica sottoposta a un periodo di prova durato tre anni, non si riscontrano differenze degne di nota.

di «solidi fondamenti metafisici», soprattutto da parte degli studenti appartenenti all'ordine che ambivano a diventare teologi. Tuttavia, come si comprende dal proemio delle *Disputationes*, la centralità della metafisica, secondo Suárez, non era dovuta soltanto alla possibilità di impiegare i suoi principi per illustrare e confermare le verità teologiche, ma anche e anzitutto alla profonda *connessione* che lega i principi metafisici alle conclusioni e ai discorsi teologici:

> Tali principi e verità metafisiche, infatti, sono talmente connessi con le conclusioni e con i discorsi teologici che, se si tralasciasse la scienza e la perfetta conoscenza dei primi, si farebbe necessariamente vacillare oltre misura anche la scienza dei secondi. Mosso dunque da queste ragioni, e dietro richiesta di molti, ho deciso di scrivere dapprima quest'opera, nella quale fossero comprese tutte le disputazioni metafisiche, secondo il metodo dottrinale più adatto alla comprensione delle cose stesse e alla brevità, e che più servisse alla sapienza rivelata[18].

Questo dato, interpretato congiuntamente al passo del proemio citato all'inizio del presente paragrafo[19], ci aiuta a capire che il tentativo messo in atto da Suárez per restituire alla metafisica «il luogo e la posizione che le spettano», lungi dal voler semplicemente soddisfare una necessità didattica, cioè quella di individuare gli strumenti concettuali più utili per lo studio della teologia e per la conoscenza delle cose divine, non offre solo – come ha giustamente rilevato Costantino Esposito – «una lineare traiettoria propedeutica», ma propone «una soluzione circolare» per cui la metafisica concorre al fine della teologia e parte da quest'ultima, mentre la teologia richiede i principi metafisici per compiere i suoi discorsi e verificare le sue conclusioni[20]. Tale tentativo, però, a dispetto dei timori dei luterani, non implicava una riduzione della rivelazione divina alle categorie prodotte dalla ragione umana, ma uno sforzo per mostrare il loro punto di incontro.

Qui, a nostro avviso, risiedono il cuore e la portata innovativa dell'opera di Suárez, nonché una prova tangibile dell'impronta carismatica ignaziana, aspetti che trovano specialmente nella *scienza dell'ente*, come si vedrà tra breve, la loro espressione più congeniale.

[18] *Disputationes*, Prooemium; trad. it., p. 61.

[19] Cfr. *supra*, p. 46.

[20] Osserva Esposito: «Eppure qui non ci troviamo solo di fronte a una lineare traiettoria propedeutica, bensì ci troviamo già all'interno di una soluzione circolare, percorribile dunque specularmente in due sensi […] Dottrinalmente parlando è la teologia (rivelata) il punto da cui parte e a cui è finalizzata la ricerca filosofica; conoscitivamente parlando, invece, è la ricerca filosofica che rende possibile la determinazione e lo sviluppo della dottrina teologica. Quest'ultima, infatti, pur basandosi su di una illuminazione divina, *si compie* come "un discorso e un ragionamento umano", e questo ragionamento, da parte sua, stabilisce i principi che comprendono in sé *tutte* le cose, incluse quelle divine, assicurando con ciò e sostenendo "tutto il sapere". Ciò che spetta alla metafisica è richiesto dalla teologia; ciò che spetta alla teologia è determinato, saputo e compiuto mediante la metafisica» (C. ESPOSITO, *Introduzione*, in SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, cit., pp. 9-10).

1.2 La scienza dell'ente

In quanto teologo che assume la *parte* del filosofo, e dunque al di fuori dell'esercizio delle sue specifiche funzioni, Suárez, pur dedicandosi alla scrittura di un trattato di metafisica destinato alla preparazione degli studenti di teologia, non era tenuto a seguire il metodo di insegnamento consigliato dall'ordinamento della Compagnia. Pertanto, a differenza di altri trattati sulla stessa materia, come i *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (1577-1612) composti dal gesuita portoghese Pedro da Fonseca, non limitandosi a fornire un commento alla *Metafisica* di Aristotele, egli era libero di presentare le principali questioni metafisiche secondo l'ordine più adatto alla loro comprensione e attraverso un confronto tra opinioni diverse, ovvero ricorrendo al metodo espositivo della *disputatio*, che consentiva di offrire in un'unica soluzione un quadro complessivo dell'intera dottrina metafisica e delle varie tradizioni di pensiero[21]. Ma così facendo, ossia cercando di riordinare e sintetizzare, a beneficio dei propri allievi, l'insieme dei discorsi sui principi naturali che «comprendono tutte le cose» e «sostengono tutto il sapere», Suárez – come evidenziato da Martin Heidegger – ha conferito per la prima volta alla metafisica la forma di un *sistema*, influenzando in questo modo il corso della filosofia moderna[22].

All'origine delle *Disputationes*, infatti, vi è l'esigenza di definire i confini della metafisica cercando di tenere insieme, secondo il significato etimologico del nome assegnato a tale scienza – detta anche *teologia naturale* –, tutto ciò che astrae dalle cose sensibili (indagate dalla fisica), e cioè «le cose divine e separate dalla materia, nonché le ragioni comuni dell'ente, che possono

[21] Su questo punto, Suárez afferma: «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» (*Disputationes*, Ratio et discursus totius operis; trad. it., p. 55). – La scelta metodologica di Suárez forse era dovuta anche alle note vicende relative all'edizione postuma della *Metafisica* di Aristotele, che egli non ignorava. Ciò nonostante, rispondendo in anticipo a un bisogno pratico dei suoi lettori, Suárez allegò alla propria opera un indice delle questioni trattate nel testo aristotelico, nel quale si rimanda di volta in volta alle disputazioni in cui esse sono state riprese: cfr. *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, in *Opera omnia*, cit., t. XXV, pp. I-LXVI.

[22] Scrive Heidegger: «Suárez è il pensatore che più fortemente ha influenzato la filosofia dell'età moderna. Da lui dipende direttamente Cartesio, che fa uso quasi sempre della sua terminologia. Suárez è il primo ad aver ordinato in un sistema la filosofia e soprattutto l'ontologia del medioevo. Prima di lui il medioevo, anche Tommaso e Duns Scoto, aveva trattato il pensiero dell'antichità soltanto attraverso commenti che seguivano i testi passo passo. L'opera fondamentale del pensiero antico, la *Metafisica* di Aristotele, non è un testo unitario, non possiede una struttura sistematica. Suárez se n'è accorto e ha cercato di porre riparo a questa, che considerava una carenza, formulando per la prima volta i problemi ontologici nella forma sistematica che nei secoli successivi fino a Hegel avrebbe determinato la partizione della metafisica» (M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], in *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1975; trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Mimesis, Milano-Udine 2025, p. 143).

esistere senza la materia»[23]. Per questo motivo, la prima questione affrontata da Suárez è quella che riguarda l''oggetto' della metafisica, vale a dire l'aspetto sotto cui occorre considerare tutto ciò che rientra nel suo ambito per coglierne, *ex naturali lumine*, le ragioni costitutive.

Tale questione, come si sa, nasce dal fatto che nella *Metafisica* di Aristotele si individuano oggetti diversi a seconda dei contesti, e su questo gli interpreti hanno discusso per molto tempo, avanzando pareri differenti. Perciò, nella prima disputazione, Suárez riprende le varie posizioni e le distribuisce in sei opinioni, per le quali, rispettivamente, l'«oggetto adeguato» (*adaequatum obiectum*) della metafisica coinciderebbe con: 1) gli enti reali e gli enti di ragione; 2) i soli enti reali, includendo sia quelli per sé che quelli per accidente; 3) l'ente reale supremo, ovvero Dio; 4) la sostanza immateriale, e quindi non solo Dio ma anche le intelligenze; 5) l'ente diviso nelle dieci categorie, ossia l'ente finito ma non quello infinito; 6) la sostanza in quanto sostanza, cioè astratta dall'essere materiale e immateriale, finita e infinita[24].

Per motivi diversi, nessuna di queste opinioni corrisponde alla concezione suareziana della metafisica, la quale – per dirla nei termini impiegati dal biografo de Scorraille – è sì «la scienza dell'invisibile», che tratta di ciò che sta «al di sopra o al di là della portata dei nostri sensi», ma i suoi principi devono contribuire a spiegare le ragioni comuni di tutto ciò che esiste, e dunque la prospettiva che essa offre deve essere «tanto estesa quanto il mondo con tutto ciò che è o può essere, dall'atomo all'infinito»[25]. Di conseguenza, pur dimostrando di condividere alcune delle tesi esposte nelle opinioni precedenti, Suárez infine opta per una soluzione alternativa e afferma che l'oggetto adeguato di tale scienza coincide con l'«ente in quanto ente reale» (*ens in quantum ens reale*) [26], che costituisce la ragione più ampia e universale di tutte le cose poiché comprende ogni specie di sostanza e precede qualunque altra nozione astratta e generale.

---

[23] Cfr. *Disputationes*, I; trad. it., pp. 63-65.

[24] Cfr. *Disputationes*, I.1.2-25; trad. it., pp. 67-109.

[25] «La Métaphysique est la science de l'invisible. Elle traite de tout ce qui, par sa nature, est au dessus ou au delà de la portée de nos sens. De ce qui est au dessus, comme Dieu, l'âme, les substances spirituelles, objet suréminent que la théologie reçoit d'elle, mais pour en agrandir et en élever l'étude à la lumière de la révélation; de ce qui est au delà, comme ces notions abstraites et générales, qui, n'offrant par elles-mêmes rien de sensible, ne peuvent être saisies que par l'esprit, l'être, ses propriétés, ses causes, ses divisions et ses catégories: réalités primordiales qui sont le fond de tout, et dont, par suite, la claire appréhension mène à la connaissance de toute substance et de toute perfection soit de l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel. Science par elle-même aussi étendue que le monde avec tout ce qui est ou peut être, depuis l'atome jusqu'à l'infini […]» (DE SCORRAILLE, *François Suarez*, cit., t. I, pp. 330-331; trad. it. nostra).

[26] Dopo aver esaminato tutte le opinioni e presentato alcune obiezioni, Suárez conclude: «Bisogna dire quindi che l'ente, in quanto ente reale, è l'oggetto adeguato di questa scienza. […] Si è mostrato, infatti, che l'oggetto adeguato di questa scienza deve comprendere Dio e le altre sostanze immateriali, ma non solo esse. Oltre alle sostanze, esso deve comprendere ugualmente anche gli accidenti reali, non però gli enti di ragione [*che non hanno un essere reale*] e quelli che sono del tutto accidentali [*cioè frutto di una aggregazione accidentale di enti e dunque privi di una vera e propria unità*]» (*Disputationes*, I.1.26; trad. it., p. 109).

Si tratta di una soluzione che, malgrado le apparenze, non contraddice il tentativo di trovare un accordo tra teologia e metafisica, bensì lo conferma. Difatti, assumendo l'ente in quanto ente come oggetto adeguato, Suárez non esclude Dio dal proprio sistema, ma da una parte lo include come «oggetto primo e precipuo» (*primum ac praecipuum obiectum*)[27], cioè come l'oggetto più importante, mentre dall'altra si incarica di dimostrare che nel concetto stesso di ente è possibile rinvenire una certa convenienza o somiglianza tra Dio e le creature:

> […] non è contraddittorio che Dio, in quanto è conosciuto mediante le creature, convenga con esse in qualche comune ragione di oggetto. Sebbene, infatti, nel suo proprio essere e secondo se stesso, Dio disti da tutte le creature più di quanto queste distino tra di loro, tuttavia, per quello che di Dio può essere manifestato nella scienza naturale, e in conformità alla ragione e al modo in cui ciò può essere manifestato da parte delle creature, si può trovare una proporzione e una convenienza maggiori fra Dio e le creature, che non nelle creature fra di loro. E per la costituzione di un siffatto oggetto adeguato, il quale comprenda sotto di sé Dio, non è nemmeno necessario che si dia qualcosa o una qualche ragione di ente che preceda Dio per natura, bensì è sufficiente che ciò si dia secondo astrazione, ossia secondo la considerazione dell'intelletto, il che non è contraddittorio, come mostreremo in seguito, trattando del concetto di ente[28].

Nella seconda disputazione, per l'appunto, analizzando il concetto di ente ed esplicando le condizioni di pensabilità dell'ente in quanto ente e dei suoi 'inferiori', ovvero delle sue divisioni fondamentali e delle determinazioni categoriali comprese in esso, Suárez pone gradualmente in luce le ragioni che permettono di accomunare – sul piano della pura intelligibilità – le creature e il loro creatore. Per dimostrare tali ragioni, però, egli deve sciogliere un'altra questione, ossia deve chiarire, muovendo dalla distinzione convenzionale tra concetto 'formale' e 'oggettivo'[29], se il concetto di ente, considerato sotto entrambi gli aspetti, sia in sé *uno* oppure no.

---

[27] Secondo Suárez, sebbene Dio rimanga la causa prima ed estrinseca di tutti gli enti, non può essere l'oggetto adeguato della metafisica, giacché l'intelletto umano non è in grado di conoscerlo com'è in sé, ma solo pensandolo a sua volta come un ente, ancorché infinito: «[…] questa scienza, procedendo con un discorso naturale, non attinge Dio com'è in sé, ma per quanto se ne può manifestare da parte delle creature, tramite la luce naturale dell'intelletto. E perciò non vi può essere alcuna scienza naturale che attinga e consideri Dio come suo oggetto adeguato, perché la ragione sotto la quale esso è attinto, è sempre una ragione comune alle altre cose create. Per cui risulta giusto […] che Dio è contenuto sotto l'oggetto di questa scienza, come oggetto primo e precipuo, non però come oggetto adeguato» (*Disputationes*, I.1.11; trad. it., p. 83).

[28] *Disputationes*, I.1.13; trad. it., p. 85.

[29] Scrive Suárez: «In primo luogo bisogna presupporre la distinzione ordinaria di concetto formale e concetto oggettivo. Concetto formale è detto l'atto stesso o – che è la stessa cosa – il verbo con cui l'intelletto concepisce una cosa o una ragione comune: esso è detto concetto perché è come il frutto della mente, ed è chiamato formale, sia perché è la forma ultima della mente; sia perché rappresenta alla mente, in senso formale, la cosa conosciuta; sia perché in realtà è il termine intrinseco e formale della concezione della mente, nella qual cosa esso differisce – se così si può dire – dal concetto oggettivo. Si dice concetto oggettivo quella cosa o ragione che viene conosciuta o rappresentata – propriamente e immediatamente – per mezzo del concetto formale» (*Disputationes*, II.1.1; trad. it., pp. 369-371).

A questo proposito, Suárez ricorda anzitutto l'opinione di coloro i quali negano l'unità del concetto di ente poiché ritengono che, se tale concetto fosse in sé uno, allora sarebbe 'univoco' e non 'analogo'[30]. Come è noto, la dottrina dell'analogia dell'ente, associata in particolar modo al nome di Tommaso d'Aquino, è quella che attribuisce al concetto di ente significati diversi a seconda che lo si riferisca alla sostanza o agli accidenti, a Dio o alle creature; essa cioè sostiene che l'ente (o l'essere) si predica in senso primario solo della sostanza e di Dio, giacché esistenti di per sé, mentre nel caso degli accidenti e delle creature si predica secondariamente o, meglio, *analogicamente*, in quanto il loro essere dipende dai primi. Viceversa, la dottrina dell'univocità, elaborata da Giovanni Duns Scoto, afferma che il significato del concetto di ente è unico perché prescinde dal fatto che ciò che esiste sia una sostanza o un accidente, infinito o finito, e pertanto esso si può predicare *univocamente*, cioè nello stesso senso, di tutte le cose[31]. Si capisce, quindi, che il rischio paventato da quanti difendevano l'analogia contro l'univocità era l'annullamento della "differenza ontologica" tra l'essere divino e l'essere creaturale.

Suárez, invece, per mostrare la convenienza tra Dio e le creature riscontrabile nel concetto di ente, ma senza mai negare la distanza insuperabile che separa il loro essere, accetta il rischio dell'univocità e, considerando tale concetto dapprima sotto l'aspetto formale, asserisce che esso «è uno [e] precisamente distinto – nella realtà [*mentale*] e secondo ragione – dai concetti formali delle altre cose e degli altri oggetti»[32]. Il che da una parte è attestato dall'esperienza, ovvero dal fatto che quando pensiamo l'ente ci serviamo di un unico concetto al quale attribuiamo una sola significazione[33], mentre dall'altra è motivato dalla capacità astrattiva o *precisiva* dell'intelletto, che non elimina le ragioni che differenziano le cose tra loro, ma, prescindendo da esse, permette di rappresentare l'ente in quanto ente "isolandolo" dai concetti degli enti particolari[34].

---

[30] Cfr. *Disputationes*, II.1.2 e II.2.1; trad. it., pp. 373 e 397.

[31] Per un rapido confronto tra la dottrina dell'analogia e quella dell'univocità si rinvia a G. GALLUZZO, *Breve storia dell'ontologia*, Carocci, Roma 2011 (in particolare pp. 40-43). Per un'interpretazione delle due dottrine in relazione alla metafisica tomista e a quella scotista, invece, si vedano gli studi di Pasquale Porro e di Guido Alliney contenuti in E. BERTI (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019 (rispettivamente capp. 5 e 6).

[32] *Disputationes*, II.1.9; trad. it., p. 385.

[33] «Ciò viene provato, in primo luogo, con l'esperienza: quando udiamo il nome di ente, infatti, noi sperimentiamo che la nostra mente non si disperde né si divide in più concetti, ma piuttosto si raccoglie in uno, come quando concepisce l'uomo, l'animale e simili. In secondo luogo, ciò viene provato per il fatto che […] mediante le parole noi esprimiamo i nostri concetti formali; ma la parola *ente* non solo è materialmente una, bensì possiede anche una sola significazione in base alla sua imposizione originaria, in forza della quale essa non significa immediatamente una qualche natura, sotto quella ragione propria e determinata con cui quest'ultima si distingue dalle altre. Per questo, essa non significa neppure più cose, considerate nella loro molteplicità, giacché non le significa secondo la differenza che corre tra loro, ma piuttosto secondo il loro accordo o la loro somiglianza […]» (*ibidem*; trad. it., p. 387).

[34] «Così dunque, poiché il concetto di ente come tale prescinde, nella sua rappresentazione, dalla ragione propria di sostanza come tale, da quella di accidente e da tutte le altre, è necessario che esso sia realmente preciso e distinto in se stesso dai concetti propri di queste ragioni o nature in quanto tali» (*Disputationes*, II.1.10; trad. it.,

Detto altrimenti, ogniqualvolta pensiamo l'ente come tale, il nostro intelletto, prescindendo dalle ragioni che possono determinare l'ente stesso come sostanza o accidente, infinito o finito, e dunque mediante un atto di astrazione o precisione, forma nella mente un concetto che è in sé uno e, al contempo, distinto dagli altri concetti, giacché esso non rappresenta le ragioni proprie dei singoli enti o la natura per cui una cosa si differenzia dalle altre, ma piuttosto la ragione che ci fa dire che una qualsiasi cosa è *ente*. Questa ragione, che si identifica con la semplice ragione d'essere, implicata in tutti gli enti reali, sarà quindi l'oggetto enucleato e conosciuto per mezzo del concetto formale di ente, il quale, esprimendo la somiglianza o convenienza tra tutte le cose, non potrà che essere a sua volta unico e precisamente distinto:

> In primo luogo dico allora che al concetto formale di ente corrisponde un unico concetto oggettivo, adeguato e immediato, il quale non dice espressamente né la sostanza né l'accidente, né Dio né la creatura, ma tutte queste cose al modo di una sola, vale a dire in quanto sono in qualche modo simili tra di loro e convengono nell'essere[35].

> In secondo luogo dico: questo concetto oggettivo è precisamente distinto, secondo ragione, da tutti gli enti particolari […]. Questa conclusione mi sembra che consegua necessariamente dalla precedente: se, infatti, tutti gli enti determinati, i quali in qualche modo dividono l'ente, sono distinti e oggettivamente diversi tra di loro, non si comprende come possano convenire in un solo concetto oggettivo, se non perché, almeno secondo ragione, si prescinda e si astragga dalle ragioni proprie in cui essi si distinguono[36].

In definitiva, secondo Suárez, quello di ente in quanto ente è un concetto talmente astratto dalle ragioni e dai concetti degli enti particolari da non poter rappresentare distintamente né la sostanza né l'accidente, né Dio né la creatura, e perciò esso non ci permette di conoscere queste cose secondo le differenze che corrono tra loro, ma solo «in quanto sono *in qualche modo* simili tra di loro e convengono nell'essere». Da ciò, però, non consegue che tale concetto si predichi univocamente della sostanza e dell'accidente, o di Dio e della creatura, ma che, preso nella sua massima precisione, esso è in grado di sussumere sotto di sé ogni cosa che, alla propria maniera, partecipa della comune «ragione di ente» (*ratio entis*) e pertanto – come il teologo specifica nel brano seguente – si oppone primariamente al «non ente» (*non ens*) o al «nulla» (*nihil*):

---

p. 391). – Riguardo alla *precisione* del concetto di ente, il curatore dell'edizione italiana scrive: «Con la locuzione "precisamente distinto" rendo il significato letterale, e in questo caso specifico e tecnico, del participio *praecisum ab*…, nel senso di "tagliato nettamente da…", che l'italiano "preciso" non conserva nella sua pregnanza» (SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, cit., p. 643, nota 217). Per ulteriori dettagli si rinvia alla voce 'precisione' redatta dallo stesso curatore e contenuta nelle *Parole chiave*: cfr. ivi, p. 683.

[35] *Disputationes*, II.2.8; trad. it., pp. 405-407. – In precedenza, su questo stesso punto, Suárez aveva già detto: «Ma il concetto oggettivo non è altro che l'oggetto stesso, in quanto è conosciuto o appreso mediante quel concetto formale: e dunque, se il concetto formale è uno, è necessario che sia uno anche quello oggettivo» (*Disputationes*, II.2.3; trad. it., p. 399).

[36] *Disputationes*, II.2.15; trad. it., pp. 421-423.

> […] tutti gli enti reali possiedono veramente una qualche somiglianza e convenienza nella loro ragione d'essere: perciò li si potrà concepire e rappresentare sotto la precisa ragione in cui convengono tra di loro, e così, sotto tale ragione essi potranno costituire un solo concetto oggettivo, e questo sarà dunque il concetto oggettivo di ente. L'antecedente sembra essere di per sé noto in base ai suoi termini, giacché, così come l'ente e il non ente sono diversi e opposti primariamente tra di loro – ragione per cui diciamo che il principio primo tra tutti è quello secondo cui *qualsiasi cosa è, oppure non è* –, allo stesso modo qualsiasi ente possiede una qualche convenienza e somiglianza con qualsiasi altro ente, poiché il nostro intelletto trova una convenienza maggiore tra la sostanza e l'accidente, che non tra la sostanza e il non ente o il nulla. Anche la creatura partecipa in un certo modo dell'essere di Dio, e perciò si dice che essa, per una qualche convenienza e somiglianza nell'essere, per lo meno è il vestigio di Dio: ragione per cui, muovendo dall'essere della creatura ricerchiamo l'essere di Dio, e similmente, dall'essere dell'accidente, l'essere della sostanza[37].

Dunque, astratti dalle proprie ragioni particolari e concepiti «sotto la *precisa ragione* in cui convengono tra di loro», vale a dire la ragione d'essere, tutti gli enti reali possono essere riuniti in un solo concetto oggettivo poiché – nota Suárez – «il nostro intelletto trova una convenienza maggiore tra la sostanza e l'accidente, che non tra la sostanza e il non ente o il nulla», ossia tra ciò che appunto possiede un essere reale (a prescindere dal rispettivo modo di essere) e ciò che, invece, rappresenta concettualmente la negazione o la privazione dell'essere. E questo, come si evince dal brano appena letto, non vale soltanto per la sostanza e l'accidente, ma anche per Dio e la creatura. Qui, infatti, l'opposizione tra l'ente e il non ente viene utilizzata – come ha scritto Jean-François Courtine – «per mettere in rilievo la *convenientia* che unisce tutti gli enti fra di loro, così come accade fra la totalità dell'ente e lo stesso Dio, in virtù della loro comune distinzione rispetto al niente allo stato puro»[38].

Tuttavia, soprattutto nel caso di Dio e della creatura, è bene chiarire – e Suárez non manca di farlo poco dopo – che «l'unità di un concetto oggettivo non consiste nell'unità reale e numerica, bensì nell'unità formale o fondamentale, la quale altro non è che la suddetta convenienza e somiglianza»[39]. Il che sta a significare che l'essere di Dio e l'essere della creatura, considerati non in se stessi ma secondo la comune ragione di oggetto, ovvero la *ratio entis*, pur rimanendo separati e assolutamente incomparabili, possono essere perlomeno pensati come simili, e quindi rappresentati e conosciuti mediante un unico concetto.

---

[37] *Disputationes*, II.2.14; trad. it., p. 419.

[38] J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990; trad. it. di C. Esposito e P. Porro, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 154. – Successivamente, tornando sulla distinzione suareziana tra l'ente e il non ente o il nulla, Courtine aggiunge: «Ciò di cui si tratta, qui, è quell'essere di ragione per eccellenza che è il nulla (*nihil*), il quale non è intelligibile se non in quanto contraddistinto dall'*ens realiter sumptum*, e quest'ultimo a sua volta non si determina nella sua *entitas* o nella sua *realitas*, se non sul fondo del niente, o più precisamente in relazione alle differenti figure del nulla» (ivi, pp. 179-180).

[39] *Disputationes*, II.2.14; trad. it., p. 421.

L'unità del concetto di ente, però, per i motivi suddetti, non va intesa semplicemente come univocità, giacché essa non implica una perfetta uguaglianza di rapporto tra tale concetto e gli enti determinati, nella fattispecie Dio e la creatura[40]. Ma non può essere intesa neppure in senso strettamente analogico, secondo quanto afferma lo stesso Suárez, perché

> l'analogia dell'ente non consiste in una qualche forma, presente intrinsecamente in uno solo degli analogati, ed estrinsecamente negli altri, bensì consiste in un essere o in un'entità partecipata da essi tutti intrinsecamente: è in questa ragione, dunque, che tutte le cose convengono realmente tra loro, e di conseguenza posseggono un'unità oggettiva nella ragione di ente[41].

Si intuisce, così, che la vera "pretesa" di Suárez è quella di conoscere Dio e le creature sia nella loro convenienza che nella loro differenza. E perciò, come ci apprestiamo a mostrare, egli deve ricorrere a una particolare accezione della nozione di *realtà*, la quale, prescindendo tanto dalla presenza delle cose fuori dall'intelletto, quanto dall'efficienza della causalità divina, viene a coincidere con la loro pensabilità non contraddittoria e, di conseguenza, con l'esistenza intesa non già come effettività o attualità, bensì come pura *possibilità*.

[40] «L'univocità torna spesso, come obiezione, nelle tesi discusse e rifiutate da Suárez a proposito di questo concetto, che alcuni autori, specie quelli della scuola tomista, esitano a considerare unico […] proprio per non rischiare di farne un concetto univoco, indifferentemente predicabile di Dio e delle creature. La preoccupazione di Suárez è invece un'altra, e cioè quella di salvaguardare il concetto unitario di ente, anche a costo di comprometterne l'analogicità e di sconfinare nell'univocità. Conseguenza, questa, che peraltro egli intende scongiurare, almeno in linea di principio, ritenendo che per l'univocità non basti appena l'unità del concetto di ente, ma si richieda anche l'uguaglianza di rapporto tra quel concetto e tutti gli enti determinati: in una parola, la generica indistinzione di questi ultimi. Cosa che Suárez negherà – sulla scorta di Scoto – parlando invece di una divisione primaria tra l'ente infinito e l'ente finito, da intendersi comunque, e rigorosamente, come una divisione interna all'ente stesso» (voce 'univocità' delle *Parole chiave*, in SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, cit., p. 689).

[41] *Disputationes*, II.2.14; trad. it., p. 421. – Per Suárez, l'unico tipo di analogia adeguato al concetto di ente è quello di 'attribuzione intrinseca', e non l''analogia di proporzionalità' o quella di 'attribuzione estrinseca': «Non è adeguata l'*analogia di proporzionalità*, intesa come un rapporto di rapporti – il rapporto tra Dio e il suo essere ed il rapporto tra la creatura e il suo essere. In questo tipo di analogia, il concetto di ente verrebbe predicato in senso assoluto solo del primo analogato (Dio), ma non dei secondi analogati (le creature), per i quali invece varrebbe soltanto in un senso relativo (appunto, in rapporto all'essere di Dio). Ma non è adeguata nemmeno l'analogia di *attribuzione estrinseca*, intesa come la referenza di tutti quanti gli analogati ad un'unica forma, perché anche questa forma si troverebbe, propriamente ed intrinsecamente, in un termine solo (Dio), e in tutti gli altri estrinsecamente. In entrambi i casi, comunque, si perderebbe proprio quell'unità oggettiva del concetto di ente, che l'analogia è chiamata ad esplicitare, non a compromettere, e con ciò si perderebbe il senso proprio e assoluto con cui ogni creatura "è" ente, nella sua stessa essenza. Per Suárez, invece, l'unico tipo possibile di analogia dell'ente sarà quello di *attribuzione intrinseca*, per cui il concetto di ente vale come la forma o la natura – l'"essenza", dunque – che si trova, appunto intrinsecamente, in tutti gli enti analogati» (voce 'analogia dell'ente' delle *Parole chiave*, in SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, cit., pp. 673-674). Come ha mostrato Jean-Luc Marion, Suárez, pur mantenendo il termine 'analogia', gli conferisce di fatto un senso più vicino all'univocità scotista: cfr. J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 1981, pp. 82-106.

1.3 Reale, ovvero possibile

Dopo aver individuato nel concetto di ente la ragione della convenienza o somiglianza tra tutti gli enti reali, Suárez, sempre nella seconda disputazione, si chiede in cosa consista esattamente tale ragione e in che modo essa possa essere predicata di enti differenti. Detto altrimenti: a cosa ci si riferisce propriamente quando si pensa l'ente in quanto ente?

Per rispondere a questa domanda, Suárez prende in considerazione anzitutto la definizione di ente fornita da Avicenna, secondo il quale «l'ente signific[a] un accidente comune a tutte le cose esistenti, vale a dire lo stesso essere che – come egli dice – accade alle cose, potendo essere conferito o sottratto ad esse»[42]. Tale definizione, come spiega il teologo spagnolo, si fonda sulla assunzione del termine 'ente' come participio del verbo 'essere', ovvero come forma abbreviata di 'essente'. Inteso in questo senso, dunque, l'ente significa «ciò che è», ossia «l'essere o [l']esistenza che sta fuori dalla quiddità delle cose», dal momento che «il verbo *essere*, detto in senso assoluto [e secondo l'uso comune], significa l'atto di essere o di esistere»[43].

Accanto alla definizione di Avicenna, però, Suárez ricorda anche la posizione di Domingo de Soto, il quale, richiamandosi all'opinione del filosofo persiano, asseriva che «ente è sempre il participio del verbo *essere*», ma, al contempo, mostrava che «l'ente non solo significa ciò che è in atto, come esistente, ma ciò che è in atto oppure in potenza», e quindi ciò che già possiede l'essere oppure ciò che può riceverlo[44]. Secondo Soto, tuttavia, «*ente* non si dice delle cose – soprattutto delle cose create – in senso quidditativo, poiché esso esprime una relazione all'essere, che sta fuori dall'essenza di una creatura». Sicché, «egli costituisce la differenza tra *ente* e *cosa*, per il fatto che *cosa* si predica in senso quidditativo, in quanto essa significa, assolutamente, una quiddità vera e ratificata, senza un ordine all'essere»[45].

Per valutare la differenza posta dal teologo domenicano, Suárez riprende infine la posizione del suo confratello Pedro da Fonseca, il quale, per indicare rispettivamente l'atto di essere o di esistere e la quiddità o l'essenza di una cosa, proponeva invece di distinguere l'ente preso come participio dall'ente preso in qualità di nome:

[42] *Disputationes*, II.4.1; trad. it., p. 485.

[43] «Quest'opinione è fondata sulla significazione del termine *ente* [*essente*], il quale deriva dal verbo *essere*, come suo participio; ma il verbo *essere*, detto in senso assoluto, significa l'atto di essere o di esistere, giacché essere ed esistere sono lo stesso, come risulta dall'uso e dal significato comune di questi verbi: e dunque, *ente* significa, in senso adeguato, ciò che è. Per questo motivo in Aristotele […] al posto di *ente* si pone *ciò che è*, e cioè quello che possiede l'atto di essere o di esistere, così che ente sia lo stesso che esistente. Quindi l'ente esprime, in senso formale, l'essere o esistenza che sta fuori dalla quiddità delle cose» (*ibidem*).

[44] Cfr. *Disputationes*, II.4.2; trad. it., pp. 485-487.

[45] Cfr. *Disputationes*, II.4.2; trad. it., p. 487.

> L'ente dunque, come si è detto, a volte è preso come participio del verbo *essere*, e in questo senso significa l'atto di 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, al modo in cui *vivente*, come participio, significa l'esercizio attuale della vita, mentre come nome significa solo ciò che possiede una natura, la quale può essere il principio di un'operazione vitale. […] D'altra parte, dall'uso comune risulta che *ente*, anche considerato come ente reale (che è ciò di cui adesso stiamo parlando), non si attribuisce 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 in dieci categorie. In questa significazione, però, *ente* non conserva il valore di participio, poiché il participio comporta sempre una significazione di tempo, e in tal modo significa l'esercizio attuale di essere o di esistere; perciò questo termine, *esistente*, non lo si può mai dire di una cosa che non esista in atto, giacché esso conserva sempre il valore di participio del verbo *esistere*: è dunque necessario che *ente*, in questa seconda significazione, sia preso in qualità di nome[46].

Confrontando le posizioni di Soto e di Fonseca, Suárez osserva opportunamente che coloro i quali affermano che il termine 'ente' può significare, a seconda dei casi, una cosa esistente in atto o solo in potenza, di fatto ammettono la distinzione tra l'ente preso come participio o come nome, sia pur implicitamente[47]. Pertanto, egli può risolvere la questione scegliendo di adottare tale distinzione, che riformula nel modo seguente:

> Una volta presupposta questa significazione del termine, risulterà facile risolvere la questione, presa nel suo senso generale. In primo luogo, infatti, bisogna dire che, se assumiamo l'ente in atto, significandolo con questo termine nella sua qualità di participio, la sua ragione consisterà nell'essere qualcosa di esistente in atto, ossia qualcosa che possiede un reale atto d'essere, o una realtà attuale, la quale si distingue da quella potenziale, che è nulla in atto[48].

> In secondo luogo dico: 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[49].

Per Suárez, dunque, come nel caso di Fonseca, per indicare l'essenza di una cosa esistente in atto o atta ad esistere non è necessario ricorrere a un concetto diverso da quello di ente, come

[46] *Disputationes*, II.4.3; trad. it., p. 489.

[47] «Per questo motivo, gli autori citati in precedenza ammettono di fatto questa ripartizione, sebbene non ne usino i termini: infatti, dire che *ente* significa a volte una cosa esistente in atto, e altre volte solo in potenza, è quanto dire che esso a volte è preso come participio, altre volte invece come nome, oppure, come altri si esprimono, in senso participiale e in senso nominale. Per ciò stesso, infatti, che *ente* non significa entità attuale ed esistenza, già non è preso in qualità di participio, ma come un nome verbale. Per questa ragione San Tommaso, […] dopo aver trattato dell'ente in quanto esso vien detto in base all'essere attuale, soggiunge: *Ma è vero che questo nome,* ente*, in quanto significa la cosa cui spetta un tale essere, significa l'essenza della cosa, e si divide nei dieci generi*» (*Disputationes*, II.4.3; trad. it., pp. 489-491).

[48] *Disputationes*, II.4.4; trad. it., p. 491.

[49] *Disputationes*, II.4.5; trad. it., p. 491.

invece sosteneva Soto, bensì è sufficiente ammettere la ripartizione tra l'*ens participium* e l'*ens nomen*[50]. Reinterpretando la soluzione proposta da Fonseca, però, Suárez, negli ultimi due brani appena letti, indirettamente introduce una differenza molto importante per comprendere in cosa consista la ragione di ente – considerato come ente *reale* –, e cioè la differenza tra l'ente preso in senso nominale e l'ente in potenza. Più avanti, egli la esplica mediante due passaggi:

> […] *ente*, in questa sua duplice accezione, non significa una duplice ragione di ente, la quale divida una qualche ragione comune o un concetto comune, bensì significa un concetto di ente più o meno preciso: *ente*, infatti, preso nella sua qualità di nome, significa ciò che possiede un'essenza reale prescindendo dall'esistenza attuale, non certo escludendola o negandola, ma solo astraendo in maniera precisa da essa; invece, come participio, *ente* significa l'ente reale stesso, ossia quello che possiede un'essenza reale con l'esistenza attuale, e così lo significa in una maniera più contratta[51].

> Da ciò […] si comprende che l'ente, preso nella sua qualità di nome, non significa l'ente in potenza, in quanto opposto in senso privativo o negativo all'ente in atto; ma significa l'ente, solo in quanto esprime in senso preciso l'essenza reale, il che è molto diverso. Come, infatti, l'astrazione precisiva è diversa da quella negativa, così l'ente preso in senso nominale, per quanto esprima precisamente l'ente che possiede un'essenza reale, non gli aggiunge però una negazione, vale a dire quella di mancare di esistenza attuale, che è la negazione o privazione che si aggiunge nell'ente in potenza. La qual cosa poi risulta del tutto chiara, anche perché *ente*, preso in qualità di nome, è comune a Dio e alle creature, e si può affermare veramente di Dio, mentre l'ente in potenza non può essere in alcun modo affermato di Dio. Tanto meno lo si può affermare, in senso proprio, delle creature esistenti come tali, poiché esse già non sono in potenza, ma in atto; mentre di esse si può affermare l'*ente* – sia come participio che come nome – giacché, sebbene possiedano un'esistenza attuale, di esse si dice anche, con verità, che possiedono un'essenza reale, prescindendo in ciò, senza negarla, dall'esistenza attuale[52].

Secondo Suárez, dunque, per esprimere qualcosa di esistente in atto, da un lato, e l'essenza di quella stessa cosa, dall'altro, astratta però dall'esistenza attuale, non occorre servirsi di due concetti distinti, ma di un unico concetto preso in senso più o meno preciso: il concetto di ente, per l'appunto, inteso come participio e come nome. Ciò, tuttavia, non deve indurre a confondere la duplice accezione del concetto di ente con la distinzione tra l'ente in atto e l'ente in potenza, giacché esso, in qualità di nome, non significa l'ente in quanto mancante dell'esistenza attuale

[50] Alla fine della quarta sezione della seconda disputazione, Suárez precisa che 'ente', preso nella sua qualità di nome, e 'cosa' hanno lo stesso significato e differiscono solo per la loro etimologia: «[…] l'*ente*, preso in qualità di nome, e la *cosa* sono o significano assolutamente lo stesso, e differiscono soltanto nell'etimologia dei nomi, giacché *cosa* è detta in base alla quiddità, in quanto è un che di fermo e di ratificato, cioè di non inventato, ragione per cui lo si chiama quiddità reale; e invece *ente*, nella suddetta significazione, esprime ciò che possiede un'essenza reale: essi dunque significano assolutamente la stessa cosa o ragione reale. […] Se dunque si attribuisce all'ente la duplice significazione esplicitata in precedenza, una di esse coincide con la significazione del nome *cosa*, e cioè quella che conviene all'ente preso nella sua qualità di nome» (*Disputationes*, II.4.15; trad. it., p. 507).

[51] *Disputationes*, II.4.9; trad. it., pp. 497-499.

[52] *Disputationes*, II.4.11; trad. it., p. 501.

(ovvero in senso privativo o negativo), bensì «ciò che possiede un'essenza reale *prescindendo* dall'esistenza attuale» (in senso precisivo); mentre in qualità di participio il medesimo concetto significa «l'ente reale stesso, ossia quello che possiede un'essenza reale *con* l'esistenza attuale, e così lo significa in una maniera più contratta»[53].

Da ciò consegue che il concetto di ente, per Suárez, dice anzitutto il possesso di un'essenza reale (*essentia realis*), con o senza l'esistenza attuale. Non a caso, dopo aver ripreso da Fonseca la ripartizione tra l'*ens participium* e l'*ens nomen*, per sciogliere la questione sul significato del termine 'ente', e prima di distinguere l'*ens nomen* dall'*ens in potentia*, Suárez si domanda cosa sia l'essenza reale, affermando che «non si può esplicare a sufficienza in che consista la ragione di ente reale, se non si comprende in che consista l'essenza reale»[54].

A tal fine, il teologo rammenta dapprima i due modi di intendere l'*essenza* di una cosa:

> Per quanto riguarda il primo modo, diciamo che l'essenza di una cosa è il principio primo, e radicale e intimo di tutte le azioni e le proprietà che convengono alla cosa, e sotto questa ragione essa è detta *natura di ciascuna cosa* […]. Per quanto riguarda invece il secondo modo, diciamo che l'essenza di una cosa è quella che si esprime mediante una definizione […]; e in questo senso si è soliti anche dire che l'essenza di una cosa è ciò che per primo si concepisce di essa: e dico per primo, non nell'ordine dell'origine (giacché in quest'ultimo siamo invece soliti far cominciare la concezione di una cosa da ciò che sta fuori dalla sua essenza), bensì piuttosto nell'ordine dell'elevatezza e della priorità dell'oggetto. Ciò che infatti appartiene all'essenza di una cosa, lo concepiamo come ciò che le conviene per primo e che per primo si costituisce intrinsecamente nel suo essere cosa o una determinata cosa, e in tal modo essa, in ordine al nostro modo di parlare, viene chiamata anche *quiddità*, poiché è ciò con cui rispondiamo alla questione su che sia la cosa. Infine essa è chiamata *essenza*, in quanto è ciò che pensiamo vi sia per primo, in ciascuna cosa, mediante l'atto d'essere. Son questi, dunque, i modi con cui possiamo spiegare la ragione di essenza[55].

Dopodiché, egli passa a esaminare in che consista l'*esser reale* dell'essenza:

> In che consista, poi, l'esser reale dell'essenza, lo possiamo esporre o con una negazione o con un'affermazione. Nel primo modo diciamo che essenza reale è quella che non implica in sé alcuna contraddizione, né è una mera invenzione dell'intelletto. Nel secondo modo, invece, la si può esplicare, da un lato a posteriori, per il fatto di essere il principio o la radice delle operazioni o effetti reali, sia nel genere della causa efficiente, che della causa formale e materiale, giacché in questo senso non vi è alcuna essenza reale che non possa avere un qualche effetto o proprietà reale. Dall'al-

[53] Per l'esattezza, secondo Suárez l'ente come nome non coincide con l'ente in potenza, ma è ciò che si divide in ente in atto (mediante la posizione dell'esistenza attuale) ed ente in potenza (mediante la negazione o privazione dell'esistenza attuale): cfr. *Disputationes*, II.4.12; trad. it., pp. 501-503.

[54] «Ci restava da esporre solo che cosa sia l'essenza reale o in che consista la sua ragione, poiché, se l'essenza è ciò secondo cui una cosa vien detta o denominata ente, come afferma San Tommaso, nel cap. 2 de *L'ente e l'essenza* – il che è vero soprattutto per l'ente preso in questa accezione –, allora non si può esplicare a sufficienza in che consista la ragione di ente reale, se non si comprende in che consista l'essenza reale» (*Disputationes*, II.4.6; trad. it., p. 493).

[55] *Disputationes*, II.4.6; trad. it., pp. 493-495.

> tro lato, a priori, la si può esplicare mediante la causa estrinseca (sebbene ciò non sia vero dell'essenza in assoluto, ma dell'essenza creata), e in tal modo diciamo che essenza reale è quella che può essere prodotta realmente da Dio e può essere costituita nell'essere di un ente attuale. Mediante la causa intrinseca, invece, questa ragione di essenza non può essere esplicata nel suo senso proprio, giacché essa stessa è la prima causa o ragione intrinseca dell'ente, e la più semplice di tutte, così come viene concepito nel più comune concetto di essenza: perciò possiamo dire soltanto che essenza reale è quella che, di per sé, è atta ad essere, ossia ad esistere realmente[56].

Dal combinato disposto di questi due brani, dunque, si evince che la priorità assegnata da Suárez – sul piano puramente logico – alla *ratio essentiae*, vale a dire al concetto di ente preso come nome, o nella sua massima precisione, è dovuta al fatto che essa costituisce la ragione più intima dell'ente, ovvero il principio primo per cui una determinata cosa è quello che è. Tuttavia, benché distinta dall'esistenza attuale mediante un atto di astrazione, l'essenza non coincide con una mancanza d'essere, bensì mantiene una propria consistenza in virtù del suo esser reale, cioè in quanto «non implica in sé alcuna contraddizione», né si presenta come «una mera invenzione dell'intelletto», e perciò risulta – *di per sé* – «atta ad essere, ossia ad esistere realmente».

Il che consente di capire meglio la differenza che sussiste tra l'ente preso in senso nominale e l'ente in potenza. Il primo, infatti, diversamente dal secondo, non indica soltanto una cosa che può esistere ma non è ancora in atto, bensì esprime la ragione di quella stessa *possibilità*, ovvero della sua attitudine ad esistere, che consiste nel fatto che la sua essenza non implica in sé alcuna contraddizione. Pertanto, anche se un'essenza o quiddità è nulla in atto prima di essere prodotta da Dio[57], in quanto ratificata dall'intelletto come vera e atta ad esistere, e quindi *reale*, non sarà mai un niente allo stato puro, poiché è già *qualcosa* (perlomeno a livello noetico)[58].

Ne consegue che il concetto di ente, nella sua forma più astratta, non esclude ogni relazione all'essere e, dunque, può essere predicato di tutto ciò che esiste o può esistere, ossia di tutto ciò

---

[56] *Disputationes*, II.4.7; trad. it., p. 495.

[57] È questa una precisazione importante che Suárez compie più avanti nell'opera, quando si domanda in cosa consista l'essenza della creatura prima che Dio la produca: cfr. *Disputationes*, XXXI.2.1. Nella sezione precedente della stessa disputazione, invece, Suárez dice che «l'esistenza non conviene alla creatura, se non mediante la causa efficiente, e perciò non si può dire che la creatura esista in atto, se essa non è fatta» (*Disputationes*, XXXI.1.4). – Abbiamo ripreso quest'ultima citazione dal saggio di Jean-François Courtine, il quale, a proposito della concezione suareziana dell'essenza, scrive: «[Suárez] cerca di determinare – come abbiamo visto – un'entità propria per l'essenza, che le assicuri il minimo d'essere richiesto per obiett(iv)arsi al pensiero, *praescindendo ab actuali existentia*. In questo senso Suárez assume una definizione della "realtà" come *realitas objectalis*, la quale, prima di ogni realtà effettiva, fornisce la valenza e l'entità a qualsivoglia *res extra intellectum existens*, assicurando preventivamente la stessa possibilità della sua eventuale effettuazione. È dunque legittimo affermare che per Suárez […] vi sarebbe un privilegio dell'*esse essentiae* sull'esistenza» (COURTINE, *Il sistema della metafisica*, p. 156).

[58] Nella terza disputazione, Suárez spiega che il «qualcosa» (*aliquid*) è sinonimo di ente, così come il nulla è sinonimo di non ente: «Si ritiene infatti che il qualcosa e il nulla si oppongano tra loro mediante una contraddizione o una privazione; ma il *nulla* significa lo stesso che non ente, o ciò che non possiede entità alcuna; e quindi, il *qualcosa* sarà identico a ciò che possiede una qualche entità o quiddità» (*Disputationes*, III.2.5; trad. it., p. 591).

che possiede un'essenza reale, a prescindere dall'esistenza attuale. Sicché, si potrebbe persino arrivare al punto di sostenere – come fa Suárez, per l'appunto – che l'*ens nomen* costituisce un predicato essenziale non soltanto nel caso di Dio, ma anche in quello della creatura. Però, senza dimenticare di specificare che mentre all'essenza di Dio appartiene l'essere in atto (in quanto è increato ed esiste per necessità della sua stessa natura), all'essenza della creatura non appartiene l'esistenza se non in senso puramente attitudinale. Lo confermano i brani seguenti:

> […] la ragione più comune di ente, quella significata con questo termine preso nella sua qualità di nome, è essenziale e si predica in senso quidditativo dei suoi inferiori, sebbene *ente*, in quanto esprime esistenza attuale ed è significato mediante il participio del verbo essere, non sia un predicato essenziale in assoluto, se non in Dio[59].

> Ma che un'essenza o quiddità sia reale, non lo si può comprendere senza un ordine all'essere e all'entità reale in atto; e infatti, noi non abbiamo altro modo per concepire, come reale, una qualche essenza che non esista in atto, se non perché essa è tale, che non le è contraddittorio essere un'entità attuale: che è quanto essa consegue mediante l'esistenza attuale. E dunque, sebbene l'essere in atto non appartenga all'essenza della creatura, tuttavia l'ordine ad essere o l'attitudine ad esistere appartiene intrinsecamente ed essenzialmente al suo concetto, e in questo modo l'ente è un predicato essenziale[60].

Avendo così chiarito in che senso l'ente sia un predicato essenziale sia nel caso di Dio che in quello della creatura, Suárez può affermare, ritornando sulla questione terminologica iniziale, che 'ente' e 'cosa' sono sinonimi[61], e dunque non è necessario distinguerli – a dispetto di quanto sostenuto da Domingo de Soto[62] –, dal momento che l'ente, preso in qualità di nome, può essere predicato in senso quidditativo dei suoi inferiori.

Ciò che però ci interessa sottolineare, per concludere, è che Suárez, distinguendo l'essenza dall'esistenza senza privarla di un ordine all'essere, riesce a dimostrare – quantomeno secondo la logica interna del suo sistema e contro gran parte della tradizione scolastica precedente – che non solo è possibile pensare Dio e le creature nella loro convenienza e, al contempo, nella loro differenza, ma soprattutto che la loro convenienza, situata concettualmente nel punto più intimo dell'ente, è la condizione epistemologica che consente di conoscerli nella loro differenza, ossia nelle loro ragioni particolari, considerate alla luce naturale dell'intelletto. Un compito, questo, che Suárez cerca di assolvere nella seconda parte delle *Disputationes*, muovendo dalla divisione primaria tra infinito e finito, interna al concetto stesso di ente[63].

[59] *Disputationes*, II.4.13; trad. it., p. 503.
[60] *Disputationes*, II.4.14; trad. it., p. 507.
[61] Cfr. *supra*, p. 60, nota 50.
[62] Cfr. *supra*, p. 58.
[63] Si tratta della parte contenuta nel secondo tomo dell'opera, che si apre con la disputazione XXVIII.

Non si può tuttavia comprendere pienamente l'intenzione di fondo della scienza suareziana dell'ente senza approfondire il nesso da essa stabilito tra l'essenza e l'esistenza. Ed è quello che faremo nel prossimo paragrafo, prendendo in esame alcune tra le più autorevoli interpretazioni proposte dalla critica contemporanea.

1.4 Essenza ed esistenza

Nel suo studio sulla metafisica di Suárez, Jean-François Courtine, analizzando la nozione di essenza reale, afferma che per il teologo spagnolo «vi sarebbe un privilegio dell'*esse essentiae* sull'esistenza»[64]. Tale assunto, in base a quanto esposto in precedenza, appare difficilmente contestabile. Tuttavia, come lo stesso Courtine rileva, sebbene l'impostazione suareziana induca a qualificare la sua dottrina, *tout court*, come "essenzialista", non è per questo esclusa la possibilità di interpretarla in senso opposto, ovvero in chiave "esistenzialista"[65]. E infatti, non a caso, nel corso del dibattito novecentesco sono emerse entrambe le tendenze.

Tra i sostenitori della lettura essenzialista, una posizione di primissimo piano è occupata da Étienne Gilson, autore dell'opera *L'être et l'essence*. In questa sede, e nello specifico in un capitolo dedicato alle origini dell'ontologia moderna, Gilson parla di una progressiva «essenzializzazione dell'essere» che avrebbe infranto l'unità della filosofia prima, provocando la dissociazione tra la teologia naturale, intesa come «scienza dell'Essere in quanto Essere», e un'ontologia «imperniata sulla nozione astratta dell'essere in quanto essere», e dunque «pura da ogni compromissione con l'essere attualmente esistente». Sebbene tale deriva sia giunta a compimento soltanto con la *Schulmetaphysik* tedesca, Gilson rintraccia il punto di svolta decisivo proprio in Suárez, il quale, pur senza spingersi alle estreme conseguenze dei suoi successori, avrebbe imboccato la strada verso quella neutralizzazione dell'esistente destinata a dominare la metafisica moderna[66].

---

[64] Cfr. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, p. 156.

[65] Scrive Courtine: «Di qui si vede in che modo quello che Gilson chiama l'essenzialismo di Suárez non è opposto a un altro tipo di pensiero, caratterizzabile come esistenzialista, e che invece la metafisica di Suárez sviluppa un concetto di esistenza rigorosamente corrispondente alla sua dottrina dell'essenza "reale". […] Dicendo questo, non cerchiamo di negare che qui si tratti di due tipi di pensiero tra loro contrapposti, ma vogliamo semplicemente insistere sul fatto che la storia del pensiero è ricca di metamorfosi e di possibilità di rovesciamento delle dottrine, ritenendo peraltro insufficiente parlare, a questo proposito di "eclettismo", come ha fatto l'abate Mahieu, o anche solo di sintesi» (ivi, pp. 157-158).

[66] «Si fa uso oggi liberamente del termine Ontologia, e noi stessi lo abbiamo fatto fino a qui senza scrupolo – o quasi – per indicare la scienza dell'essere come tale e delle proprietà che gli appartengono. Non è tuttavia senza interesse notare che questo termine è relativamente moderno, poiché, come vedremo, appare per la prima volta nel XVII secolo. Queste modifiche di terminologia non sono in genere prive di senso filosofico. Ci si può domandare, segnatamente, se l'essenzializzazione dell'essere alla quale abbiamo appena assistito, non abbia avuto come effetto

Nel sistema suareziano, l'essenzializzazione dell'essere posta in luce da Gilson può essere rinvenuta propriamente nella sostituzione dell'*ens particpium* con l'*ens nomen*. Questa operazione, secondo Gilson, ha l'effetto di svincolare l'essenza reale dall'esistenza attuale, rendendo così del tutto indifferente il fatto che una cosa sia o non sia, e ammettendo, di conseguenza, la possibilità che vi sia qualcosa che è pur senza esistere, dal momento che la distinzione dell'essenza dall'esistenza – come si è visto – non preclude all'essenza, pensata senza contraddizione, di essere già qualcosa di reale. In tal modo, però, non soltanto si ridurrebbe l'ente alla sua mera possibilità logica, ma verrebbe meno anche la necessità di supporre un «aldilà dell'essenza», giacché quest'ultima esaurirebbe in se stessa «tutta la ricchezza dell'essere»[67].

Alla lettura essenzialista di Gilson hanno replicato diversi studiosi, tra cui José Hellín[68] e José Pereira[69], i quali hanno proposto una reinterpretazione della metafisica di Suárez in chiave esistenzialista, ponendo l'accento su tutti quei passaggi delle *Disputationes* in cui emergerebbe un primato dell'esistenza rispetto all'essenza. Malgrado tali sforzi, tuttavia, resta il fatto che la dottrina suareziana si presti a entrambe le letture, ciascuna delle quali appare sostenuta da valide ragioni. Motivo per cui, nel corso degli ultimi anni, è emersa una nuova tendenza critica, volta a favorire una loro integrazione[70].

---

di provocare la rottura della filosofia prima e, dissociando la teologia naturale, scienza dell'Essere in quanto Essere, da una filosofia prima imperniata sulla nozione astratta dell'essere in quanto essere, di liberare una Ontologia pura da ogni compromissione con l'essere attualmente esistente. Francesco Suárez, dal canto suo, non è arrivato fino a qui, ma ha imboccato questa strada, e la sua influenza ha avuto certamente molto peso nel movimento che doveva condurre a questa dissociazione finale» (É. GILSON, *L'être et l'essence* [1948], Vrin, Paris 1994; trad. it. parziale di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988, p. 132).

[67] «L'obiezione che minaccia una tale interpretazione dell'ontologia di Suarez è questa: non può essere che un metafisico come lui si sia accontentato di un argomento così semplice. Cosicché noi non pretenderemo che lo abbia fatto, ma cercheremo di cogliere nel suo testo quella che è l'intuizione dell'essere primitiva, semplice e anteriore a ogni controversia, che presiede a tutte le sue argomentazioni, e ci sembra di poter riassumere senza inesattezza quello che egli ne pensa dicendo che, per Suarez, la nozione di essenza è adeguata alla nozione di essere, talché si può esprimere tutto ciò che l'essere è in termini di essenza, con la certezza che non se ne perderà nulla. Una tale proposizione, d'altra parte, sembrerà di per sé evidente per ogni mentalità essenzialista, ma è la sua stessa verità che è in questione. […] Si può ammettere, con la certezza di assecondare così il segreto desiderio della ragione ragionante, che la riflessione metafisica attinga il fondo dell'essere nell'attingere l'essenza, e che, conseguentemente, se si pone questa come pienamente attualizzata in quanto tale, non è il caso di supporre un qualsiasi aldilà dell'essenza, un qualche doppio fondo dell'essere in cui resti ancora da scoprire una qualsivoglia cosa. Per una tale ontologia, in cui l'essenza esaurisce tutta la ricchezza dell'essere, non è affatto tautologico, e per conseguenza è legittimo e utile, dimostrare che l'esistenza non può aggiungersi all'essenza reale come una attualità di un altro ordine di cui questa avrebbe ancora bisogno per attualizzarsi» (ivi, pp. 138-139).

[68] Si veda J. HELLÍN, *Existencialismo escolástico suareciano. I. La existencia, constitutivo del ente*, in «Pensamiento», vol. 12, 1956, pp. 157-178; e ID., *Existencialismo escolástico suareciano. II. La existencia es lo principal en el ente*, in «Pensamiento», vol. 13, 1957, pp. 21-38.

[69] Si veda J. PEREIRA, *The Existential Integralism of Suárez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism*, in «Gregorianum», vol. LXXXV, n. 4, 2004, pp. 660-688.

[70] Si veda, per esempio, Ó. BARROSO FERNÁNDEZ, *El sentido barroco de lo real en Suárez*, in «Pensamiento», vol. 78, n. 300, 2022, pp. 1325-1340.

Ma tra le proposte più recenti, ci preme richiamare quella di Costantino Esposito, il quale ha scorto nel nesso essenza-esistenza il "dispositivo", per così dire, che permette di individuare l'intenzione originaria della metafisica suareziana e soprattutto – ed è questo l'aspetto che più interessa ai fini della nostra indagine – la sua impronta *barocca*.

A questo proposito, in uno studio pubblicato nel 2023, nel quale si ricostruisce in maniera puntuale il suddetto dibattito, Esposito si chiede se la lettura essenzialista (ma forse si potrebbe porre lo stesso problema anche per la lettura contraria) riesca effettivamente a cogliere fino in fondo l'intenzione che sta alla base del sistema metafisico elaborato da Suárez[71]. Per cercare di rispondere a tale interrogativo, Esposito propone una sua ipotesi, la quale non si concentra tanto sull'analisi delle differenze concettuali tra l'impostazione suareziana, da un lato, e la tradizione scolastica precedente o il pensiero filosofico successivo, dall'altro, bensì invita a riconsiderare tale impostazione a partire dall'impulso carismatico gesuitico e alla luce del contesto storico, segnato – come si è già detto – dallo scisma luterano e dalla risposta cattolica ispirata ai nuovi principi fissati dal Concilio di Trento[72]. Un contesto nel quale – scrive Esposito – si rendeva necessario «un ripensamento *ab imo* della nostra stessa comprensione metafisica della totalità dell'essere, che *comprendesse* in sé tutto l'arco dell'ente, da Dio alla più piccola creatura»[73]. Il che, dunque, permetterebbe di riconsiderare la "mossa" suareziana nei seguenti termini:

> Suárez, appunto, elabora il suo concetto di *ens ut sic* o *ens inquantum ens* come una sorta di tessuto connettivo che tenga insieme il mondo intero, la creatura e il suo creatore. Il mondo, certo, è teologicamente e fisicamente creato da Dio, ma poi Dio stesso può essere "preso" nel tessuto connettivo come *un* ente, sebbene quello "sommo" (l'oggetto "precipuo" della metafisica rispetto al suo oggetto "adeguato" che è invece, il concetto di ente come essenza reale). Questo suggerisce l'ipotesi che una delle dottrine più tipicamente suareziane, quella dell'indistinguibilità di essenza ed esistenza (se non solo a livello concettuale, *ratione tantum*) […] abbia una intenzionalità *sui generis* che può certamente coesistere con le sue interpretazioni abituali e tradizionali ("essenzialiste" e/o "esistenzialiste"), ma che le attraversa per così dire silenziosamente entrambe, e infine le rende comprensibili non per una ragione specifica di "scuola", ma per una motivazione profonda di "carisma"[74].

---

[71] «Questa connotazione *essenzialista* della metafisica tardo-scolastica o "barocca" coglie senza dubbio un fattore ben rintracciabile e del tutto centrale nell'ontologia dei "moderni" di matrice suareziana. Tuttavia ci si può chiedere se tale innegabile tendenza all'essenzializzazione dell'oggetto e del sistema stesso della metafisica colga fino in fondo l'intenzione originaria che aveva mosso il teologo spagnolo e se riesca a mettere a fuoco adeguatamente la posta in gioco della sua impresa metafisica in riferimento al contesto e alle sfide davvero epocali cui essa rispondeva. In questa Nota proveremo ad argomentare brevemente tale ipotesi, che potremmo inizialmente esplicitare in questi termini: all'origine e al fondo della metafisica "essenzialista" suareziana si nasconde probabilmente una posizione squisitamente "esistenzialista"» (C. ESPOSITO, *"Essenzialismo" o "esistenzialismo"? Nota su Gilson, Heidegger e la metafisica di Suárez*, in «Divus Thomas», *Étienne Gilson (1884-1978) e la filosofia moderna*, a cura di I. Agostini e M. Sciotti, n. 3, settembre-dicembre 2023, p. 283).

[72] Cfr. ivi, pp. 324-326.

[73] Ivi, p. 326.

[74] *Ibidem*.

Secondo Esposito, è innegabile che si possa individuare nella metafisica di Suárez, *ex post*, «il prodromo della riduzione essenzialista dell'ontologia dei moderni intesa come una noetica», ma ciò «non risolve la domanda sul *perché* di questa scelta del gesuita spagnolo». Inoltre, ciò non tiene conto delle inquietudini dottrinali e delle sfide epistemologiche emerse a partire dalla seconda metà del XVI secolo, «che forse non potevano più essere affrontate e risolte all'interno del canone, come un conflitto di posizioni, ma richiedevano di riformulare radicalmente il canone in quanto tale»[75].

Per supportare questa ipotesi, fin qui considerata solo in termini generali, riteniamo utile riprendere alcuni esempi specifici richiamati dallo stesso Esposito in un suo studio precedente. In questa sede, per spiegare il principio dell'esistenza nel pensiero di Suárez, vengono ripresi due casi particolari in cui il teologo utilizza il nesso essenza-esistenza per offrire una soluzione ad alcune questioni teologiche. Il primo caso è costituito dalla questione della distinzione tra le tre persone divine, affrontato nel trattato *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, mentre il secondo riguarda l'esistenza dell'umanità di Gesù Cristo, analizzata nell'*Opus de Incarnatione*.

Nel primo trattato, nel tentativo di spiegare il mistero della Trinità, Suárez discute la tesi eretica di Sabellio, il quale, affermando la coincidenza tra Dio, Cristo e lo Spirito Santo, negava che vi fosse tra loro una differenza reale, come invece sostiene la dottrina cattolica. Per affrontare questo problema, Suárez ricorre al nesso metafisico tra essenza ed esistenza, con l'obiettivo di dimostrare come l'unità della sostanza divina non venga compromessa dalla pluralità delle persone. A questo scopo, egli mostra che mentre in Dio, considerato in se stesso, tra essenza ed esistenza vi è solo una *distinctio rationis* – cioè una distinzione puramente concettuale –, tra le tre persone divine (Padre, Figlio e Spirito Santo) vi è al contrario una *distinctio realis*, derivante dalle relazioni di paternità, filiazione e processione. E dunque esse non si distinguono in quanto sostanze separate, ma in quanto possiedono un'esistenza *relativa*[76].

Nel secondo trattato, invece, nel quale si affronta il mistero dell'Incarnazione, Suárez si pone in dialogo con quei teologi, tra cui Tommaso d'Aquino, i quali sostenevano che l'umanità di Cristo potesse esistere formalmente grazie all'esistenza increata del Verbo divino. Secondo Suárez, se fosse vera questa tesi, l'umanità di Cristo non avrebbe una realtà propria e distinta, il che renderebbe difficilmente comprensibile la coesistenza di due nature diverse (quella divina e quella umana) nella stessa persona. Egli perciò ricorre ancora una volta al nesso tra essenza ed esistenza, e alle nozioni di *distinctio rationis* e *distinctio realis*. Così facendo, egli dimostra

[75] Ivi, pp. 326-327.

[76] Cfr. C. ESPOSITO, *Existence, relation, efficience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie*, in «Quaestio», n. 3, 2003, pp. 141-149.

che Cristo, considerato nella sua natura umana, possiede un'esistenza creata propria e distinta, la quale, allo stesso tempo, considerandolo nella sua natura divina, resterebbe unita all'esistenza increata del Verbo[77].

Alla luce di questi esempi, e in riferimento a quanto osservato da Esposito, si può dire che il nesso essenza-esistenza in Suárez non va interpretato come un semplice terreno di contesa tra essenzialismo ed esistenzialismo, giacché la sua impostazione metafisica sembra rispondere piuttosto a una logica interna guidata dal contesto storico e teologico. Nei due trattati sopraccitati, infatti, emerge come l'uso del nesso tra essenza ed esistenza non miri a stabilire un primato assoluto dell'una o dell'altra dimensione, ma a rispondere a problemi teologici ed epistemologici concreti. In questo senso, l'indistinguibilità di essenza ed esistenza può essere considerata come un "dispositivo" che non intende ridurre l'essere delle cose alla loro mera possibilità logica, bensì permettere di ripensarle in virtù di ciò che le unisce, per risanare in particolare la frattura tra il creatore e le creature, ossia tra l'ordine soprannaturale e quello naturale.

Su questa base, per quel che concerne l'impronta barocca, si potrebbe affermare che essa emerge dalla volontà di Suárez di rendere in qualche modo accessibile alla comprensione della ragione umana il mistero dell'essere, ma senza svuotarne il carattere ineffabile. La sua pretesa, infatti, a prescindere da ogni tipo di giudizio sui suoi esiti finali, era quella di tradurre in termini ontologici tale mistero ben sapendo che esso non potrà mai essere esaurito dalla ragione. Perciò, si può concludere che l'obiettivo della sua impresa metafisica non fosse quello di equiparare il naturale al soprannaturale, né tantomeno di ridurre il soprannaturale al naturale, ma piuttosto, per così dire, quello di intercettare nell'ordine stesso della natura il dato della rivelazione divina e soprannaturale, attraverso lo spazio di senso aperto dalla ragione umana.

Tuttavia, come ha mostrato Siewerth, tale spazio, una volta aperto, tende a espandersi oltre le intenzioni del suo artefice. I medesimi strumenti concettuali elaborati da Suárez per tenere insieme il piano naturale e quello soprannaturale, infatti, forniranno al pensiero successivo una razionalità sempre più autonoma dai propri fondamenti teologici.

[77] Ivi, pp. 149-153.

2. Dalla metafisica alla teologia

2.1 La controversia De auxiliis

Per quanto attiene all'ambito teologico, uno dei problemi principali dell'epoca barocca è quello che riguarda il rapporto misterioso tra la grazia divina e la libertà umana. Ciò è confermato, per esempio, da uno dei più noti *autos sacramentales* (rappresentazioni religiose) di Pedro Calderón de la Barca, intitolato *El gran teatro del mundo* (1655), in cui l'autore, come si evince dal brano seguente, affida a Dio stesso il compito di delineare i termini della questione:

> Yo, bien pudiera enmendar / los yerros que viendo estoy; / pero por eso les di / albedrío superior / a las pasiones humanas, / por no quitarles la acción / de merecer con sus obras; / y así dejo a todos hoy / hacer libres sus papeles / y en aquella confusión / donde obran todos juntos / miro en cada uno yo, / diciéndoles por mi ley[78].

Stando a quanto emerge dai versi citati, la questione sembrerebbe tutt'altro che complessa. Dio – si legge – osserva le azioni compiute dalle sue creature e, se volesse, potrebbe correggerne gli errori («Yo, bien pudiera enmendar / los yerros que viendo estoy»), ma, avendole dotate del libero arbitrio, attende che siano esse stesse a guadagnare meriti con le proprie opere («pero por eso les di / albedrío superior / a las pasiones humanas, / por no quitarles la acción / de merecer con sus obras»), e perciò si limita a ispirarle per mezzo della sua legge («miro en cada uno yo, / diciéndoles por mi ley»), ovvero la *legge della grazia*, che ricorda a ciascuna di loro: «Dio ti vede: opera bene» (*obrar bien, que Dios es Dios*)[79].

Tuttavia, nonostante l'apparente semplicità della questione, il rapporto tra la grazia divina e la libertà umana, come è noto, è stato oggetto di un lungo dibattito, che si infiammò in particolar modo nel corso del XVI secolo, con la Riforma protestante. Martin Lutero, infatti, rompendo con la tradizione cattolica, aveva negato che l'uomo sia dotato di libero arbitrio (poiché corrotto dal peccato originale) e, di conseguenza, sosteneva che la salvezza non possa provenire dai meriti accumulati tramite le buone opere, ma unicamente dalla fede. La fede, però, secondo Lutero, non dipenderebbe dalla volontà dell'uomo, bensì sarebbe un dono gratuito e irresistibile di Dio. In questa prospettiva, dunque, l'uomo finisce per assumere una posizione di assoluta

[78] «Potrei correggere, è vero, / gli errori in cui son caduti, / ma hanno il libero arbitrio / proprio affinché le passioni / sian tenute a freno e possa / ciascuno scegliere il meglio. / Dunque a ognuno la sua parte: / io li guardo a uno a uno / e li avverto solamente / per mezzo della mia legge» (P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Il gran teatro del mondo*, testo spagnolo a fronte, introduzione di A. Baldissera, traduzione e note di F. Tentori Montalto, Garzanti, Milano 2019, p. 71).

[79] Cfr., in particolare, le scene III, VII e XII.

passività nel suo rapporto con Dio, in quanto si limiterebbe ad agire come un mero strumento del volere divino, sia nel bene che nel male[80].

In risposta alle tesi di Lutero, la Chiesa cattolica, impegnata nel processo di riforma avviato con il Concilio di Trento, affermò invece che la grazia divina non annulla il ruolo svolto dalla libertà umana e, di conseguenza, ribadì l'importanza delle buone opere nel cammino verso la salvezza. Tuttavia, nei decreti conciliari, le modalità di questa cooperazione tra Dio e l'essere umano non furono definite in maniera esauriente, il che lasciò agli stessi teologi cattolici la possibilità di avanzare opinioni divergenti in proposito[81]. Ed è così che ebbe origine la controversia *De auxiliis*, che riguardava, come suggerisce il nome, la natura degli aiuti forniti dalla grazia divina alla libertà umana.

Nello specifico, la controversia esplose in seguito alla pubblicazione del *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588) del gesuita Luis de Molina, in cui, al fine di trovare un accordo tra la grazia e il libero arbitrio, si affermò l'idea di un *concorso* tra i due e fu introdotto il concetto di «scienza media», volto in particolare a conciliare la prescienza divina, ovvero la conoscenza da parte di Dio dei futuri contingenti, e la libertà degli atti umani[82]. Ciò provocò l'immediata reazione dei teologi domenicani, guidati da Domingo Báñez, i quali accusarono Molina e il suo ordine di 'pelagianesimo', ossia di esaltare l'importanza dei meriti delle azioni volontarie dell'essere umano a scapito della necessità della grazia divina. Al che Molina replicò tacciando i domenicani di 'calvinismo', e cioè di assolutizzare il ruolo della prescienza divina annullando la libertà di scelta conferita da Dio stesso alle sue creature[83].

Successivamente, le tesi di Molina furono richiamate da Suárez in due trattati: il *De Verbo Incarnato* (1590) e il *De Mysteriis Vitae Christi* (1592). Il che scatenò nuovamente la reazione dei domenicani, i quali tentarono di far includere l'opera di Molina tra i libri proibiti, ma senza successo. Ai domenicani dunque non restò che bandire il nome di Molina all'interno del proprio ordine; mentre i gesuiti, da parte loro, si appellarono a papa Clemente VIII affinché il caso fosse avocato presso la curia romana[84].

---

[80] Cfr. R.H. BAINTON, *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Abingdon Press, Nashville 1950; trad. it. di A. Comba, *Martin Lutero*, introduzione di A. Prosperi, prefazione di D. Cantimori, Einaudi, Torino 2013, pp. 249-250.

[81] Cfr. J.W. O'MALLEY, *Trent. What Happened at the Council*, Harvard University Press, Cambridge-London 2013; trad. it. di S. Galli, *Trento. Il racconto del Concilio*, Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 92-103.

[82] Cfr. T. SGARRO, *Sul libero arbitrio. Domingo Báñez contro Francisco Suárez*, Aracne, Roma 2020, pp. 20-21; e S. PAVONE, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma-Bari 2021, pp. 49-52.

[83] Cfr. P. ORLANDO, *Volere di Dio e decisione dell'uomo. Un binomio dinamico*, in «Teresianum», vol. 37, n. 2, 1986, pp. 461-482; R.J. MATAVA, *A Sketch of the Controversy* de auxiliis, in «Journal of Jesuit Studies», vol. 7, 2020, pp. 417-446; J. REBALDE, *Molina y el molinismo: los orígenes de la ciencia media*, in Á.S. RODRÍGUEZ VERGARA (ed.), *La Escuela de Salamanca y su proyección iberoamericana*, Sindéresis, Madrid-Porto 2021, p. 81.

[84] Cfr. SGARRO, *Sul libero arbitrio*, cit., pp. 22-23.

Nell'attesa di una decisione del pontefice sulla controversia, il Consiglio dell'Inquisizione, nell'estate del 1594, convocò Suárez per ottenere chiarimenti sulle divergenze tra domenicani e gesuiti in merito ai temi della grazia e della predestinazione. A Suárez fu così affidato da parte del proprio ordine, ma su sua esplicita richiesta, il compito di redigere un memoriale che spiegasse la posizione dei gesuiti. Esso fu scritto in lingua spagnola, per assicurarne la massima diffusione, e apparve in forma anonima, con il titolo *En defensa de la Compañía cerca del libre albedrío*[85].

All'inizio del memoriale, Suárez dichiara che lo scritto si prefigge due obiettivi: da un lato quello di illustrare i punti di divergenza, dall'altro quello di individuare la radice delle divisioni al fine di trovare una soluzione e di raggiungere un accordo tra i due ordini. Con queste finalità, egli ricorda in primo luogo le tesi degli eretici, ovvero quelle di Pelagio, il quale aveva negato la necessità della grazia, ritenendo sufficienti alla salvezza le sole forze naturali del libero arbitrio e dei suoi atti, e quelle dei protestanti Lutero e Calvino, i quali, al contrario, negando che gli esseri umani siano dotati di libero arbitrio, avevano escluso ogni possibilità di resistere al comando divino, sia nel caso degli atti naturali che in quello degli atti soprannaturali, sia nel bene che nel male. Dopodiché, prima di entrare nel merito dei motivi della controversia, Suárez richiama la dottrina della Chiesa cattolica, la quale, invece, oltre ad ammettere la necessità della grazia tanto per gli atti naturali quanto per gli atti soprannaturali, al contempo riconosceva agli esseri umani il possesso della libertà, e quindi la possibilità da parte di questi ultimi di cooperare con la grazia divina oppure di resisterle[86].

La dottrina cattolica, come osserva Suárez, si spiega per il fatto che la grazia divina include in sé due tipi di aiuto o di ausilio: 1) l'aiuto *eccitante* o *preveniente*, con il quale Dio incoraggia gli esseri umani a compiere determinati atti soprannaturali (es. fede, speranza, carità, penitenza ecc.) o a comportarsi in modo onesto e virtuoso negli atti naturali; 2) l'aiuto *adiuvante* o *cooperante*, con il quale Dio opera negli esseri umani affinché essi, a loro volta, operino con lui. Questi aiuti, aggiunge Suárez, sono chiamati 'efficaci' quando «ci fanno operare con l'effetto o operiamo con effetto attraverso di loro», mentre sono chiamati 'sufficienti' «[q]uando invece non operiamo». Per cui – conclude – «sebbene non sia nella nostra libertà che Dio ci prevenga

[85] Il testo del memoriale è stato pubblicato per la prima volta in B. LLORCA, *El P. Suárez y la Inquisición española en 1594. Memorial del mismo sobre la cuestión «de auxiliis div. gratiae»*, in «Gregorianum», vol. XVII, n. 1, 1936, pp. 3-52. La traduzione italiana a cui faremo riferimento, invece, è tratta da SGARRO, *Sul libero arbitrio*, cit., pp. 62-74 (che riprende anche la versione in spagnolo).

[86] Cfr. F. SUÁREZ, *In difesa della Compagnia riguardo al libero arbitrio*, in SGARRO, *Sul libero arbitrio*, cit., pp. 62 e 64.

e tocchi il nostro cuore, è nella nostra libertà il resistere a Dio o consentire che lui ci tocchi, aiutati dalla sua grazia»[87].

Su questi punti non può esservi alcuna differenza tra i cattolici. Tuttavia, le divisioni emergono allorché si cerchi di trovare un accordo tra l'efficacia della grazia e la volontà divina, da un lato, e la libertà umana, dall'altro. Scrive Suárez:

> Posta questa dottrina cattolica, nella quale non può esserci differenza tra i teologi cattolici sia nella sua affermazione, sia per sfuggire dalle due eresie a cui si è fatto riferimento, tra le altre questioni, si è mossa una che è molto vicina a scoprire come si accordano tra loro, da un lato l'efficacia della grazia e la volontà divina, e dall'altro la nostra libertà. Poiché non possiamo operare se Dio non opera in noi, tanto che è necessario che cominci a operare in noi, perché è la prima e principale causa delle nostre opere, altrimenti è impossibile per noi operare. E poiché Lui comincia e opera in noi, sarà anche impossibile per noi non operare con Lui, e così non sembra mai essere l'operare lasciato alla nostra libertà di scelta. A questo si riduce l'intero punto della controversia[88].

Individuata in tal modo la radice dell'intera controversia, Suárez può passare a illustrare le divergenze tra i due ordini. In primo luogo, egli riassume la posizione dei domenicani e indica gli errori da essi contestati ai gesuiti:

> […] i padri domenicani affermano che per tutti gli atti della nostra volontà precede in noi una specie di moto divino, che ci determina totalmente a fare ciò a cui siamo mossi. Quindi, supponendo esserci questa mozione, è impossibile per noi resistere, e senza di essa è anche impossibile per noi operare. Questa mozione loro chiamano *aiuto efficace*. E da questo loro modo di pensare deriva il voler imporre, al di là delle altre, tre cose principali a coloro che difendono l'opinione contraria. La prima è negare l'aiuto efficace della grazia divina, che è un grave errore. La seconda è che attribuiscono al libero arbitrio la conversione attuale, in modo che se Dio chiama due persone con lo stesso aiuto, converte l'una e non l'altra, e questo lo attribuiscono alla libertà, e non al fatto che Dio abbia comunicato più grazia a uno e non all'altro, il che dicono essere un errore. La terza è che negano Dio abbia provvidenza in particolare di tutti gli atti di libero arbitrio, non provvedendo e determinando che sia fatto o meno ciascuno atto nel particolare, il che è anche un errore. E per evitarlo i padri dicono che Dio determina la nostra volontà a tutti gli atti, anche se sono malvagi, predefinendoli, come dicono, o provvedendoli e volendoli assolutamente e efficacemente affinché la nostra volontà li faccia, prima che Dio conosca che sia essa stessa a farli[89].

Dopodiché, Suárez riassume la posizione della Compagnia, la quale, nelle tesi sostenute dai domenicani, riconosceva a sua volta tre errori. Il primo è quello di rendere Dio l'autore del peccato, in quanto, determinando la volontà umana in tutti gli atti, non solo permetterebbe ma al contempo ordinerebbe alla volontà umana di compiere anche gli atti malvagi, i quali così non dipenderebbero più dal libero arbitrio. Il secondo errore, invece, è quello di sostenere che nella

[87] Cfr. ivi, pp. 62-64.
[88] Ivi, p. 64.
[89] Ivi, pp. 64-65.

conversione e negli atti soprannaturali gli esseri umani non siano liberi, il che ripugna al comune sentire dei filosofi e dei teologi. Infine, il terzo errore è quello di giustificare coloro che non si convertono, giacché, affermando che costoro non ricevono la chiamata di Dio, non possono essere incolpati per non averle corrisposto[90]. Per evitare questi errori

> i padri della Compagnia affermano che sono necessari tutti gli aiuti della grazia che abbiamo detto all'inizio; e che quelli sono di per sé sufficienti, anche in coloro che non si convertono. In coloro che si convertono, tuttavia, hanno efficacia, ma non senza il nostro libero consenso, in modo che Dio ci chiama e noi, o resistiamo solo per la nostra libertà, e per il cattivo uso di questa, o acconsentiamo a cadere nella stessa libertà aiutata dalla grazia divina, che è pronta per tutti coloro che vogliono usarla bene. E questa dottrina sembra essere quella che insegna il Concilio di Trento, e quella che si discosta dalle due eresie menzionate[91].

Questo per quanto riguarda le accuse dei domenicani in merito alla presunta negazione, da parte dei gesuiti, dell'efficacia della grazia e in merito al tema della conversione. Per quel che concerne invece il problema della provvidenza divina, Suárez scrive:

> […] è molto importante per la questione, rimuovere il fatto che la divina provvidenza scenda molto nel particolare di tutte le nostre cose e dei nostri atti; la fede cattolica sostiene il contrario. Nella provvidenza si distinguono diverse modalità, alcune permissive e altre ordinative; le une che concorrono solo negli atti di cui abbiamo parlato, mentre le altre che risvegliano, prevengono e applicano mezzi speciali per operare. E così Dio ha una provvidenza speciale per gli atti malvagi: in primo luogo precedendoli, ma solo per permetterli, in secondo luogo concorrendo con loro in modo concomitante, in terzo luogo ordinando conseguentemente la pena o la medicina, dopo aver conosciuto che l'uomo li ha fatti o deve farli[92].

---

[90] «Quelli dell'opinione opposta affermano che nella suddetta dottrina ci sono almeno tre gravi errori. Il primo è quello di fare di Dio l'autore del peccato, attribuendo alla volontà divina, che non solo permette, ma ordina e vuole positivamente che la nostra volontà faccia quell'atto, in sé malvagio, che comunque deve essere fatto: il che è alla lettera l'eresia di Calvino, e contro tutto ciò che affermano la Scrittura divina e i Santi. E anche se i suddetti autori cercano di eludere questo errore con una distinzione scolastica tra peccato materiale e formale, tuttavia, se si guarda attentamente, vanno solo a differenziarsi da Calvino nella terminologia e nel linguaggio. […] Il secondo errore è che sostengono che nella conversione e negli atti soprannaturali non abbiamo alcuna libertà. Perché questa, secondo il sentimento di tutti i filosofi e teologi, consiste nel fatto che, avendo tutto il necessario per agire, è in nostro potere fare una cosa o non farla. Loro invece dicono che, posto in noi quella mozione divina, non è in nostro potere acconsentire o resisterle, ma solo operare conformemente essa, e d'altra parte senza di essa non possiamo far nulla: dunque rimane mai per noi l'opportunità di agire liberamente. […] Il terzo inconveniente che segue da questa tesi è che, necessariamente, posta la stessa, si deve dire che a tutti gli uomini che non si convertono manca qualcosa da Dio, senza il quale non sono capaci di potersi convertire, né è nelle loro mani potersi convertire. Se è così, quindi, sembrano avere una giusta scusa per non aver corrisposto alla chiamata della grazia divina finché non arriva la mozione di Dio, che questi autori dicono essere necessaria […]. E così, né la mozione, né la conversione sono nelle sue mani. E dire questo è un chiaro errore, che certamente non si vede come si può eludere; e quindi si deve attribuire alla volontà divina, non solo il dare all'uomo la suddetta mozione ma conseguentemente anche la sua perdizione» (ivi, pp. 65-67).

[91] Ivi, p. 67.

[92] Ivi, p. 70.

Come si è detto, lo scopo del memoriale di Suárez doveva essere quello di raccogliere e spiegare i punti di divergenza tra i due ordini per trovare una soluzione che permettesse di pervenire a un accordo. Tuttavia, da quanto esposto, si nota che il testo, in realtà, non fa altro che difendere la posizione dei gesuiti dalle accuse dei loro avversari e mostrare gli errori di questi ultimi. Inoltre, il memoriale si conclude con una vera e propria stoccata all'ordine dei domenicani. Qui, infatti, viene ad essi imputata la tendenza a mistificare le parole dei propri avversari e a esprimere valutazioni sulle opinioni sostenute da questi ultimi senza presentare prove della loro contrarietà rispetto a quanto stabilito dalle Sacre Scritture e dai dottori della Chiesa. Ma soprattutto viene respinta l'accusa di deviare dalla dottrina di Tommaso d'Aquino, affermando che, in realtà, sono proprio coloro che si definiscono tomisti a sostituire la dottrina tomista con la propria; e sottolineando al contempo la possibilità, del tutto legittima e non vietata da alcuna autorità, di distanziarsi da tale dottrina qualora necessario[93].

Queste le ultime parole di Suárez, evidentemente provocatorie, con le quali egli esortava il Consiglio dell'Inquisizione a porre un freno a quanti attaccavano la Compagnia:

> Un ultima cosa: per rimediare e prevenire gli scandali e altri inconvenienti che sorgono da questa differenza, penso che sarebbe molto importante dare un po' di ordine a coloro che seguono in teologia particolari autori come San Tommaso o Scoto, non solo con affetto, ma con passione, affinché non mettano il cattivo nome alla dottrina contraria. Perché oltre all'offesa e allo scandalo che questo provoca, anche la verità e la sana dottrina soffrono, ed è un grande insulto all'unica certezza della fede il voler dare per certe le opinioni di determinati autori e voler che non ci siano opinioni o sentenze che sono solo probabili, ma sono tutte certe, perché vediamo che la stessa Chiesa a volte determina che questo o quello è incerto, e può cadere sotto l'opinione […]. E se non si pone l'ordine che sto chiedendo, sembra che ci sia occasione per molti innocenti di soffrire per errori e incidenti di giudizio significativi sulle proposizioni, quando si tratta di affrontarle per via legale, ed è un aggravio per il tribunale della Santa Inquisizione che, particolari persone con facilità e ostinatezza, osino annotare e censurare le dottrine che sono pubblicamente lette e stampate nei libri approvati, cosa vista e consentita da questo Santo tribunale, invece di seguire e difendere teologi cattolici, dotti e devoti[94].

Venuto a conoscenza della diffusione del memoriale dei gesuiti, Báñez cominciò a scrivere un documento per contestarne i contenuti e denunciò Suárez come suo autore[95]. Questi fu così chiamato a discolparsi e la lettura del memoriale venne proibita sotto pena di scomunica. Sebbene le fonti non riportino l'esito finale della vicenda, è noto che lo scontro tra i due ordini fu sedato da una lettera del re Filippo II, il quale invitò domenicani e gesuiti a sospendere le ostilità

[93] Cfr. ivi, pp. 70-72.
[94] Ivi, pp. 72-74.
[95] Il documento è riportato interamente in SGARRO, *Sul libero arbitrio*, cit., pp. 77-140.

in attesa del giudizio del pontefice[96]. Ma si trattò solo di una tregua temporanea. Come vedremo nel prossimo paragrafo, infatti, lo stesso Suárez tornerà sulla questione pochi anni dopo.

2.2 Il "meccanismo" della grazia

Nel 1599 Suárez intervenne nuovamente nella controversia tra domenicani e gesuiti scrivendo tre trattati che furono raccolti negli *Opuscula theologica*. Mediante questi trattati, egli approfondì ulteriormente la materia presentata nel memoriale difensivo, arrivando a delineare quella che sarebbe diventata la posizione ufficiale della Compagnia[97]. Tuttavia, come cercheremo di mostrare, in essi la riflessione di Suárez sembra andare ben oltre la semplice disputa teologica, per rispondere a un bisogno più profondo, ovvero quello di definire o di svelare, per così dire, il "meccanismo" capace di tenere insieme grazia divina e libertà umana, rintracciando una sorta di equilibrio, per quanto precario e instabile, tra queste due forze[98].

Partiamo dunque dal primo trattato, intitolato *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, nel quale, come suggerisce il titolo, Suárez si concentra sul tema del concorso tra l'aiuto divino e la libertà umana, a partire dalla questione riguardante la «necessaria dipendenza che il libero arbitrio ha da Dio come causa prima»[99]. E questo al fine di chiarire come possa Dio determinare la volontà umana senza annullarne la libertà.

Il punto di partenza è quello di assumere che la volontà umana, nei suoi atti liberi, possa determinare se stessa. Ciò, come osserva Suárez, è provato dalle Scritture, nelle quali, sebbene

[96] Cfr. SGARRO, *Sul libero arbitrio*, pp. 23-25. – Per ulteriori informazioni sullo scontro tra Suárez e Báñez si rinvia a: J. VILARROIG MARTÍN, *El desencuentro entre Suárez y Báñez en torno a la polémica* de Auxiliis, in «Franciscanum», vol. LXI, n. 172, 2019, pp. 1-15; D. TORRIJOS CASTRILLEJO, *Báñez frente a Suárez acerca de la libertad*, in «Bajo Palabra», n. 26, 2021, pp. 179-199.

[97] Per maggiori informazioni sull'intervento di Suárez nella controversia si vedano: DE SCORRAILLE, *François Suarez*, cit., t. I, pp. 349-478; S. FERNÁNDEZ BURILLO, *Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. II parte: el punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica «De Auxiliis»*, in «Espíritu», año XLIV, n. 111, 1995, pp. 33-42; ID., *Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. II parte: el punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica «De Auxiliis» (II)*, in «Espíritu», año XLIV, n. 112, 1995, pp. 169-181; P. BROGGIO, *Difendere una dottrina, difendere un ordine: Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva di fronte al molinismo (1594-1607)*, in «Krypton», n. 1, 2013, pp. 24-33; L. SOTO RANGEL, *Francisco Suárez ante la polémica* de auxiliis*. El problema del libre arbitrio*, in M. SANTIAGO DE CARVALHO, M. LÁZARO PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 169-193.

[98] «Si colloca in questo contesto uno dei casi più interessanti per mettere a fuoco e verificare la concezione filosofico-teologica della causalità nel pensiero suareziano, come struttura connettiva che permette di legare e coniugare la causa come *necessità* dell'azione efficiente della natura, la causa come azione volontaria della *libertà* e la causa come *aiuto efficace* dell'azione della grazia divina alla volontà libera dell'uomo» (C. ESPOSITO, *Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà*, in «Anuario filosófico», vol. 47, n. 1, 2014, p. 121).

[99] *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario* in *Opera omnia*, editio nova, a C. Berton, apud L. Vivès, Parisiis 1858, t. XI, p. 4.

non si parli esplicitamente di un'autodeterminazione della volontà, si fa tuttavia riferimento alla possibilità di scelta concessa all'essere umano sul fare o non fare qualcosa:

> Ritengo dunque che si debba affermare semplicemente, come principio, che la volontà umana, nei suoi atti liberi, determina se stessa con il concorso divino proporzionato, in modo tale che, prima di volere, abbia il potere di determinarsi, qualora siano presenti le altre condizioni richieste; e quando comincia a volere, determina se stessa al volere negli atti liberi. Questa conclusione, benché forse non si trovi nelle Scritture né sia definita nei Concili sotto questi termini e queste parole, *determinarsi*, ritengo tuttavia che possa essere ricavata da espressioni equivalenti e non dissimili. Dovunque infatti nelle Scritture viene data all'uomo una scelta, e la decisione è posta nelle sue mani, e gli è attribuito il potere di fare e di non fare, si insegna sufficientemente che è in facoltà dell'uomo, quando gli viene proposta per via della ragione qualcosa da scegliere o da amare, determinarsi a scegliere questo o quello; poiché si dice che è in sua facoltà scegliere e non scegliere; dunque anche determinarsi […][100].

Per sostenere questa tesi, però, è necessario dimostrare al contempo che la volontà umana, negli atti liberi, non sia predeterminata, in senso fisico-naturale, da nient'altro. Se così non fosse infatti, e cioè se la volontà fosse in qualche modo predeterminata da una causa estrinseca – Dio o un altro agente esterno –, la volontà non potrebbe più dirsi libera, in quanto si limiterebbe ad agire in modo passivo, ossia per necessità:

> […] la volontà non è predeterminata fisicamente nei suoi atti liberi, né da Dio solo, né da un altro agente estrinseco, in modo tale che una simile determinazione non sia nel potere attivo e indifferente della volontà stessa. Questa affermazione, a mio avviso, è vera quanto la precedente, e ne consegue allo stesso modo dagli stessi principi. Infatti, se la determinazione proviene da un altro e non dalla volontà stessa, anche se provenisse da Dio solo, non è libera per la volontà stessa, poiché rispetto ad essa si comporta in modo puramente passivo; dunque la volontà è determinata verso un unico atto per necessità e non per libertà; dunque non si determina moralmente, il che è contrario a quanto dimostrato in precedenza[101].

[100] «Principio igitur simpliciter asserendum censeo, voluntatem humanam in suis actibus liberis seipsam determinare cum divino concursu proportionato, ita ut, priusquam velit, potestatem habeat se determinandi, si caetera requisita adsint; et quum incipit velle, seipsam determinet ad volendum in actibus liberis. Haec conclusio, licet sub his terminis ac verbis, *determinandi se*, fortasse non reperiatur in Scriptura, vel definita in Conciliis, tamen ex aequivalentibus ac non dissimilibus existimo colligi posse. Ubicumque enim in Scriptura optio homini datur, et electio in manu ejus ponitur, et potestas faciendi et non faciendi illi tribuitur, satis docetur integrum esse homini, quando per rationem ei aliquid eligendum vel amandum proponitur, sese ad hoc vel illud eligendum determinare; quia integrum ei esse dicitur eligere et non eligere; ergo et se determinare […]» (*De concursu*, lib. I, cap. XVII, § 2; trad. it. nostra).

[101] «[…] voluntatem non praedeterminari physice ad suos actus liberos, nec a Deo solo, neque ab alio agente extrinseco, ita ut talis determinatio non sit in potestate activa et indifferente ipsius voluntatis. Haec assertio, ut opinor, tam est vera, sicut praecedens, et eodem modo sequitur ex iisdem principiis. Nam si determinatio est ab alio, et non ab ipsa voluntate, etiamsi sit a Deo solo, non est libera ipsi voluntati, quia respectu illius solum passive se habet; ergo voluntas ex necessitate, et non ex libertate determinatur ad unum; ergo non determinat se moraliter, cujus oppositum ostensum est» (*De concursu*, lib. I, cap. XVII, § 7; trad. it. nostra).

Su questa base, l'unico modo individuato da Suárez per tenere insieme la libertà della volontà, ossia la sua autodeterminazione, e il concorso divino negli atti liberi è quello di affermare che «*Dio determina la volontà, ma non senza di essa*»[102]. Il che si può spiegare solo ammettendo un concorso tra la causa seconda (la volontà umana) e la causa prima (Dio). La causa prima, cioè, è sempre implicata nella causa seconda, in quanto agisce in essa, ma questo non vuol dire negare l'autodeterminazione della volontà umana, bensì riconoscere che, sebbene essa determini se stessa, tale determinazione è prodotta da Dio:

> A quanto detto si può aggiungere che si deve affermare semplicemente che Dio determina la volontà, non senza di essa, ma con essa. Questo, per quanto riguarda la cosa in sé, è chiaro, perché tutto ciò che fa la causa seconda, lo fa la causa prima; se infatti il fuoco riscalda, anche Dio riscalda, poiché, come detto sopra, l'azione della causa seconda dipende più dalla causa prima che dalla seconda; ma la volontà determina se stessa; dunque Dio la determina. Inoltre Dio produce la determinazione della volontà, poiché quella determinazione è qualcosa che non può avvenire senza Dio; ma determinare la volontà non è altro che produrre la sua determinazione, dunque. Infine Dio converte la volontà, come dice la Scrittura; dunque la determina[103].

La questione dunque può essere risolta ammettendo che la volontà umana determina liberamente se stessa. Il che non significa escludere la necessità della sua determinazione da parte di Dio, bensì ammettere una cooperazione tra le due. In breve, sebbene Dio produca la determinazione della volontà, quest'ultima mantiene il potere di decidere se seguire o meno tale determinazione, cooperando con essa oppure sospendendo tale cooperazione:

> Tuttavia, benché la volontà sia determinata da Dio nel senso suddetto, si deve nondimeno affermare in senso assoluto che è nel potere della volontà determinare se stessa, e quindi, per una libera determinazione, è necessario che la volontà, prima per natura di quanto si determini, abbia in qualche modo, o in atto o nel proprio potere, tutto ciò che è necessario alla sua determinazione. Ciò risulta dai principi sopra enunciati, poiché, se mancasse qualcosa di ciò che non è nel potere della volontà, nemmeno la determinazione stessa potrà essere nel suo potere; dunque non sarà libera. […] Pertanto, benché sia necessario che Dio produca questa determinazione, tuttavia, affinché la determinazione sia nel potere della volontà, è necessario che Dio sia disposto a cooperare con essa in modo tale che si attenda quasi soltanto l'influsso del libero arbitrio, affinché sia posto in atto anche l'influsso di Dio. E in questo modo si dice che quell'influsso o concorso di Dio è nel potere della

[102] *De concursu*, lib. I, cap. XVII, § 8.

[103] «His vero addi potest, simpliciter asserendum esse Deum determinare voluntatem, non sine illa, sed cum illa. Haec, quantum ad rem spectat, est clara, quia quidquid agit causa secunda, agit prima; si enim ignis calefacit, etiam Deus calefacit, quia, ut supra dictum est, actio causae secundae magis est a prima causa quam a secunda; sed voluntas determinat se; ergo Deus determinat ipsam. Item Deus efficit dcterminationem voluntatis, nam illa determinatio aliquid est, quod non potest fieri sine Deo; sed determinare voluntatem, non est aliud, quam efficere determinationem ejus; ergo. Tandem Deus convertit voluntatem, ut Scriptura loquitur; ergo determinat illam» (*ibidem*; trad. it. nostra).

> volontà, poiché è in sua mano fare sì che quel concorso sia posto in atto, cooperando, oppure che non sia posto, sospendendo la propria cooperazione[104].

Nel seguito di questo primo trattato, Suárez prosegue il suo discorso sulla dipendenza del libero arbitrio umano da Dio come causa prima, ma prendendo in considerazione le diverse tipologie di atti, al fine di stabilire se vi siano atti che, per la loro specifica natura, richiedano una predeterminazione divina, e se ve ne siano altri ai quali invece ripugni una tale predeterminazione[105]. In particolare, egli sceglie di soffermarsi sugli atti peccaminosi, poiché sono quelli che hanno maggiormente interessato la controversia tra gli ordini religiosi[106].

A questo proposito, Suárez riprende e discute l'opinione secondo cui gli atti malvagi deriverebbero da una speciale predeterminazione divina. Su questo punto, egli ricorda che tale opinione non è stata insegnata da nessun dottore scolastico del passato, e che anche gli autori moderni che hanno sostenuto la tesi della predeterminazione fisica si sono ben guardati dal dire che Dio determini la volontà delle creature a compiere atti malvagi. Tuttavia, sottolinea Suárez, vi sono alcuni autori, tra cui Domingo Báñez, i quali, sostenendo rigidamente che nessuna causa seconda può operare se non è efficacemente determinata dalla causa prima, finiscono per estendere tale principio, in modo più o meno esplicito, anche agli atti peccaminosi[107].

Il motivo fondamentale per cui tale opinione non può essere accolta – va da sé – è che essa, sia pur involontariamente, fa di Dio stesso l'autore del peccato, negando inoltre l'esercizio della libertà da parte dell'essere umano. Suárez dunque non può che rigettarla, e perciò, al fine di confutarla, fornisce cinque ragioni:

---

[104] «Sed quanquam voluntas in praedicto sensu determinetur a Deo, nihilominus absolute dicendum est esse in potestate voluntatis seipsam determinare, atque adeo, ad liberam determinationem, necessarium esse ut voluntas, prius natura quam se determinet, habeat aliquo modo vel actu, vel in potestate sua, omnia quae ad suam determinationem necessaria sunt. Hoc constat ex principiis supra positis, quia, si aliquid horum desit quod non sit in potestate voluntatis, neque determinatio ipsa esse poterit in potestate ejus; ergo non erit libera. […] Quocirca, quamvis necesse sit quod Deus hanc determinationem efficiat, tamen, ut determinatio sit in potestate voluntatis, necesse est Deum ita esse expositum ad cooperandum illi, ut solum quasi expectetur liberi arbitrii influxus, ut simul etiam ponatur in actu secundo influxus Dei. Atque hoc modo dicitur ille influxus vel concursus Dei esse in potestate voluntatis, quia in manu ejus positum est vel facere, ut ille concursus in actu secundo ponatur, cooperando, vel ut non ponatur, suspendendo suam cooperationem» (*De concursu*, lib. I, cap. XVII, § 10; trad. it. nostra).

[105] «Quamobrem, ad exacte declarandam subordinationem quam humanum liberum arbitrium ad Deum habet in actionibus suis, non satis est generalem rationem dependentiae, quam ex communi ratione causae secundae ad Deum, ut primam causam, habet, considerasse, sed necesse est ad singulos ordines horum actuum descendere, et quid unicuique proprium sit contemplari, et specialiter inquirere an sit aliquis actus, qui ex peculiari ratione sua petat divinam praefinitionem vel praedeterminationem; an e converso sit aliquis cui, praeter communem rationem libertatis, ex propria ratione talis praedeterminatio repugnet» (*De concursu*, lib. II, prooemium).

[106] Cfr. *Ibidem.*

[107] Cfr. *De concursu*, lib. II, cap. I, § 4.

1) Dio, essendo sommamente buono, non presta nessun aiuto speciale affinché si compiano azioni malvagie, ma, in quanto causa prima, si limita a offrire il proprio concorso permettendo al contempo all'essere umano di esercitare il libero arbitrio.
2) Se Dio predeterminasse la volontà a compiere specifici atti malvagi (come nel caso di Giuda che volle vendere Cristo), il suo concorso sarebbe intenzionale e non più indifferente, e dunque sarebbe lui stesso la causa del peccato.
3) Se Dio predeterminasse interamente la volontà dell'essere umano, quest'ultimo non sarebbe più libero, e dunque, nel caso degli atti peccaminosi, non sarebbe più moralmente colpevole, in quanto sarebbe indotto in errore da Dio stesso.
4) Se Dio inducesse l'essere umano a voler compiere atti peccaminosi, egli sarebbe la causa sia materiale che formale del peccato, e cioè non soltanto del singolo atto in sé, ma anche della sua intenzione malvagia.
5) Se Dio predeterminasse la volontà umana a compiere atti peccaminosi, egli non soltanto permetterebbe, ma vorrebbe e ordinerebbe il peccato (il che è eretico)[108].

In virtù di queste ragioni, la conclusione di Suárez è che la volontà umana non è predeterminata fisicamente da Dio, tanto nel caso degli atti malvagi, quanto nel caso degli atti buoni; con la differenza, però, che mentre nel primo caso tale predeterminazione ripugna poiché si tratta di atti malvagi oltre che liberi, nel secondo caso essa ripugna non alla bontà dei singoli atti, bensì unicamente al loro essere atti liberi:

> In verità non ho nulla di nuovo con cui dimostrare che Dio non predetermina le nostre volontà a questi atti morali buoni e naturali, poiché in essi non vi è alcuna ripugnanza speciale, al di là di quella che abbiamo mostrato essere presente negli atti liberi in base alla loro ragione comune e generale. In questo ravviso una differenza tra gli atti buoni e quelli cattivi: nei cattivi la predeterminazione divina ripugna non solo perché sono liberi, ma anche perché sono cattivi; nei buoni invece non ripugna perché sono buoni, poiché per questa ragione possono benissimo rientrare nella volontà divina assoluta ed efficace; ripugna loro tuttavia perché sono liberi, come ho mostrato nel primo libro[109].

[108] Cfr. *De concursu*, lib. II, cap. II, §§ 9, 10, 13, 18 e 21. – Per supportare queste tesi, Suárez inoltre richiama quanto stabilito dal Concilio di Trento: cfr. *De concursu*, lib. II, cap. II, § 22.

[109] «Ego sane nihil novi habeo, quo demonstrem Deum non praedeterminare voluntates nostras ad hos actus morales bonos et naturales, quia in eis non est ulla specialis repugnantia, praeter eam quam ostendimus esse in actibus liberis ex communi et generali ratione illorum. In quo video esse discrimen inter actus bonos et malos, quod in malis repugnat praedeterminatio divina, non solum quia liberi sunt, sed etiam quia mali sunt; bonis autem non repugnat quia boni sunt; hac enim ratione optime possunt in divinam voluntatem absolutam et efficacem cadere; repugnat tamen illis, quia liberi sunt, ut ostendi libro primo» (*De concursu*, lib. II, cap. VI, § 2; trad. it. nostra).

L'ultima questione affrontata nel trattato in esame riguarda invece il rapporto tra l'aiuto divino e la libertà umana nel caso degli atti soprannaturali (credere, sperare, amare, pentirsi). A questo proposito, il primo passo compiuto da Suárez è quello di illustrare le tesi sostenute dai pelagiani e dai semipelagiani, al fine di prenderne le distanze.

I primi, spiega il teologo, sebbene ammettessero la necessità di un aiuto esterno, costituito dalla rivelazione divina e dalla predicazione, negavano la necessità di un aiuto interiore, cioè quello con cui Dio illumina interiormente l'anima per attirarla a sé e aiutarla a convertirsi, e, di conseguenza, affermavano che l'essere umano, per via del libero arbitrio, è in grado di compiere con le sue sole forze tutto ciò che è necessario alla salvezza[110]. I secondi, invece, pur ammettendo la necessità di un aiuto soprannaturale, ritenevano che quest'ultimo non fosse gratuito, ma concesso in ragione delle opere umane, poiché altrimenti la salvezza non sarebbe in potere dell'essere umano, ma dipenderebbe unicamente dalla volontà di Dio, che concederebbe il suo aiuto ad alcuni escludendo gli altri[111].

Dopo aver illustrato le tesi eretiche, Suárez riporta l'opinione di alcuni teologi cattolici, tra cui Tommaso d'Aquino, i quali a loro volta avevano insegnato che l'essere umano, con le proprie forze, ossia facendo ciò che è in suo potere, può fare qualcosa per ottenere l'aiuto della grazia; e in questo senso si richiamavano all'assioma che dice: «A chi fa ciò che è in suo potere, Dio non nega la grazia». Tuttavia, come sottolinea Suárez, tale opinione non deve essere confusa con la tesi degli eretici, in quanto essa afferma che Dio è disposto a concedere a tutti la sua grazia, ma spetta all'essere umano rendersi degno di un simile dono, evitando di compiere atti peccaminosi; e quindi, almeno in questo senso, è in suo potere salvarsi. Il che, evidentemente, non significa che l'essere umano si salvi da solo per i propri meriti, ma che ha la facoltà di evitare o meno il peccato, ossia di fare ciò che può ostacolare la ricezione della grazia[112].

Alla luce di questa ricostruzione, dunque, si evince che sia i cattolici che gli eretici, benché con alcune importanti differenze, sostenevano la necessità dell'aiuto divino per compiere gli atti soprannaturali. Tuttavia, come ricorda Suárez, mancava un accordo sulla nozione di *aiuto efficace*, ovvero su come intendere l'efficacia dell'aiuto divino. Una questione, quest'ultima, che non solo divideva i cattolici dagli eretici, ma gli stessi cattolici tra di loro:

> L'aiuto efficace è lo scopo principale e l'intera occasione della presente controversia, che esiste ora tra i teologi, e sembra essere sorta da un'altra, che in precedenza oppose i cattolici agli eretici. Tutti infatti concordano che ci sia dato da Dio un qualche aiuto efficace […]. Ma tutta la difficoltà e il disaccordo consiste nello spiegare in cosa consista questo aiuto efficace e la sua efficacia. Gli eretici

[110] Cfr. *De concursu*, lib. III, cap. II, § 2.
[111] Cfr. *De concursu*, lib. III, cap. II, § 5.
[112] Cfr. *De concursu*, lib. III, cap. II, § 6.

> del nostro tempo infatti non solo ammettono l'aiuto efficace, ma lo esagerano al punto da negare che oltre ad esso possa esisterne uno sufficiente. Chiamano infatti aiuto efficace una certa mozione divina che impone alla volontà la necessità di volere qualunque cosa voglia, e senza la quale negano che la volontà possa acconsentire; e per questo negano anche che esista un aiuto sufficiente che non includa questa mozione efficace. Ma questa opinione contiene due eresie: una è quella che nega il libero arbitrio; l'altra è quella che nega l'aiuto sufficiente in tutti coloro che non si convertono. Per questo tutti i cattolici negano in questo senso l'aiuto efficace, cioè quello che necessita, ma si dividono nello spiegare il vero aiuto efficace[113].

Come si evince dal passo citato, gli eretici contemporanei, vale a dire i protestanti, ammettevano l'aiuto efficace, ma lo consideravano come una mozione divina che si impone necessariamente alla volontà umana, e con ciò non solo negavano a quest'ultima la libertà di acconsentire o meno, ma anche l'esistenza di un aiuto sufficiente, il quale non implica alcuna mozione efficace. Per queste ragioni, come riferisce Suárez, i cattolici negavano una simile concezione dell'aiuto efficace, ma si dividevano sul modo di spiegare «il vero aiuto efficace».

A questo proposito, nel prosieguo, Suárez fa riferimento in particolare alle opinioni difese dal domenicano Domingo Báñez e da Francisco Zumel, dell'ordine dei mercedari, i quali tendevano a identificare l'aiuto efficace con la predeterminazione fisica, ovvero con quella determinazione, riguardante l'ordine delle cause naturali, che non lascerebbe alla volontà alcuna possibilità di non acconsentire all'atto specifico per cui è predeterminata. Essi, infatti, anche nel caso degli atti soprannaturali, affermavano che la volontà non possa compiere nessuno di questi atti se non perché predeterminata da Dio. Ma così, evidentemente, essi finivano a loro volta per ridurre l'essere umano a un mero strumento passivo[114].

Dunque, per evitare tale conseguenza, e ribaltando la prospettiva della questione, Suárez propone di chiamare *efficace* l'aiuto gratuito divino non soltanto perché produce l'effetto – in questo caso l'atto soprannaturale –, predeterminando necessariamente la volontà umana, ma perché esso è tale da indurre la volontà a dare il proprio assenso, e quindi a cooperare:

> In un terzo modo dunque la grazia può essere chiamata efficace, non solo perché è efficiente, né solo perché produce effettivamente il suo effetto, ma perché è efficiente in modo tale da avere

[113] «Auxilium efficax est praecipuus scopus et tota occasio praesentis controversiae, quae nunc est inter Theologos, et orta videtur ex alia, quae prius fuit Catholicis cum haereticis. Nam omnes conveniunt dari nobis a Deo aliquod auxilium efficax […]. Sed difficultas tota et dissensio consistit in explicando in quo consistat hoc auxilium efficax, et efficacia ejus. Nam hujus temporis haeretici non solum fatentur auxilium efficax, verum etiam ita illud exaggerant, ut negent praeter illud esse posse aliquod sufficiens. Vocant enim auxilium efficax motionem quamdam divinam, quae necessitatem infert voluntati ut velit quidquid vult, sine qua negant fieri posse ut voluntas consentiat; et ideo etiam negant esse aliquod auxilium sufficiens, quod hanc efficacem motionem non includat. Sed haec sententia duas haereses continet: una est, quae negat liberum arbitrium; alia est, quae negat auxilium sufficiens in omnibus qui non convertuntur: et ideo Catholici omnes in hoc sensu negant auxilium efficax, id est, necessitans, sed in explicando vero auxilio efficaci divisi sunt» (*De concursu*, lib. III, cap. VI, § 8; trad. it. nostra).

[114] Cfr. *De concursu*, lib. III, cap. VII.

> sempre infallibilmente congiunta l'effettiva produzione dell'effetto. Così che la grazia efficace è quella che opera infallibilmente il consenso e l'atto soprannaturale dell'uomo, e di conseguenza fa anche sì che l'uomo stesso acconsenta e operi. Per cui in questa grazia efficace non deve essere incluso formalmente quell'aiuto che è per modo di concorso […]; si avrebbe infatti un senso composito, e non si direbbe altro se non che la grazia, che opera in atto, ha infallibilmente congiunta l'azione, ovvero l'operazione dell'uomo; e così questa efficacia non sarebbe altro che l'efficienza attuale, come è stato detto nel secondo membro. Dunque la grazia efficace deve essere formalmente costituita in un qualche aiuto che sia per modo di principio, il quale perciò è detto efficace perché porta infallibilmente con sé l'azione, e di conseguenza ha anche congiunto l'aiuto attuale che è per modo di concorso, e anche la cooperazione della volontà[115].

Sulla base di queste considerazioni, è possibile comprendere in cosa consista, per Suárez, l'efficacia dell'aiuto divino. Come egli chiarisce nel seguito del trattato, tale efficacia non è di natura fisica, bensì morale, e risiede nel fatto che Dio, grazie alla sua infinita sapienza, prevede in quali circostanze e in quale momento ciascuna volontà sarà disposta a cooperare, e agisce di conseguenza. Per esempio, quando Dio vuole convertire un individuo, lo chiama nel momento e nel modo in cui sa che quest'ultimo risponderà[116].

Suárez può così affermare che la predefinizione divina, ossia il decreto con cui Dio stabilisce che un determinato atto abbia luogo, non è incompatibile con la libertà umana. Dio, infatti, vuole l'atto in relazione alla causa e al mezzo attraverso cui esso sarà compiuto liberamente, e perciò il suo decreto non sopprime la libertà della volontà creata, bensì la tutela[117]. Il che, però, pone il seguente problema: come può Dio sapere in anticipo come ciascuna volontà risponderà, senza con ciò determinarla?

A questa domanda mira a rispondere il secondo trattato contenuto negli *Opuscula*, intitolato *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, in cui viene approfondito il tema della conoscenza da parte di Dio dei 'futuri contingenti', ovvero delle azioni future che sono semplicemente possibili, e quindi non necessarie. Qui l'obiettivo di Suárez è appunto quello di

---

[115] «Tertio igitur modo potest gratia appellari efficax, non solum quia effectiva est, neque solum quia actu efficit; sed quia ita est effectiva, ut semper habeat infallibiliter conjunctam actualem effectionem. Ita ut gratia efficax sit, quae infallibiliter operatur consensum et actum supernaturalem hominis, et consequenter etiam facit ut ipse homo consentiat et operetur. Quo fit ut in hac gratia efficaci non debeat formaliter includi auxilium illud, quod est per modum concursus […]; sic enim fieret sensus compositus, nihilque aliud diceretur, quam gratiam, quae actu operatur, infallibiliter habere conjunctam actionem, seu operationem hominis; atque ita nihil aliud esset haec efficacia, quam actualis efficientia, ut in secundo membro dictum est. Igitur gratia efficax formaliter constituenda est in aliquo auxilio, quod sit per modum principii, quod ideo dicitur efficax, quia infallibiliter secum affert actionem, et consequenter etiam habet conjunctum actuale auxilium, quod est per modum concursus, et cooperationem etiam voluntatis» (*De concursu*, lib. III, cap. XIV, § 4; trad. it. nostra). – «Est ergo auxilium efficax illud gratiæ principium, quod peculiarem vim et efficaciam habet ad inducendam humanam voluntatem, ut consentiat» (*De concursu*, lib. III, cap. VI, § 8).

[116] Cfr. *De concursu*, lib. III, cap. XIV, § 9.

[117] Cfr. *De concursu*, lib. III, cap. XVII, § 4.

dimostrare come la prescienza divina non imponga alcuna necessità agli effetti futuri, e dunque come essa non impedisca l'esercizio della libertà.

La difficoltà della questione, come osserva Suárez, nasce dal fatto che Dio, per definizione, conosce il futuro in maniera certa e infallibile. Ma questo fatto, allora, annullerebbe il carattere contingente degli atti o degli effetti futuri, facendoli apparire necessari. Per questo motivo, autori come Aristotele e Cicerone – ricorda il teologo – hanno negato che la divinità possieda una simile prescienza; mentre altri autori e soprattutto gli eretici, riconoscendo a Dio la prescienza, hanno invece negato la contingenza e l'esercizio della libertà, sostenendo dunque che «a tutte le cose venga imposta una certa necessità fatale»[118].

Per sciogliere la questione, Suárez analizza le posizioni di importanti autorità filosofiche e teologiche. In primo luogo, richiamandosi ad Agostino d'Ippona e a Severino Boezio, egli cerca di dimostrare che la prescienza divina non è incompatibile con la contingenza. Su questo punto, il teologo spagnolo osserva infatti che la prescienza divina non contraddice la contingenza degli eventi futuri, in quanto conoscere ciò che avverrà – ma potrebbe anche non accadere – non vuol dire determinare il suo verificarsi, né tantomeno elimina la possibilità di non verificarsi. Essa, cioè, rimane del tutto estrinseca rispetto alle cose future e non muta in alcun modo le loro cause e il modo in cui queste ultime agiscono, ma si limita a contemplarle senza aggiungere o togliere nulla[119]. Scrive pertanto Suárez:

> Da ciò si ricava quanto segue: se un uomo preconoscesse ciò che la volontà di un altro uomo avrebbe fatto, non eliminerebbe la contingenza di quell'effetto, anche se fosse certamente futuro dopo essere stato preconosciuto, poiché la prescienza di un uomo non muta la volontà di un altro; lo stesso vale dunque per la prescienza di Dio, la quale similmente, in quanto tale intuizione, non muta la cosa[120].

Facendo però riferimento a Dio come causa prima, si potrebbe obiettare che la prescienza divina costituisce pur sempre una causa necessaria, poiché senza di essa Dio non produrrebbe le cose. Tuttavia, richiamandosi a Tommaso d'Aquino, Suárez supera tale difficoltà mostrando che la prescienza divina, pur essendo causa necessaria, non annulla la libertà delle cause seconde. E questo perché Dio, mediante la propria prescienza, agisce con le cause seconde adat-

[118] Cfr. *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, lib. I, cap. IX, § 1.

[119] Cfr. *De scientia*, lib. I, cap. IX, §§ 3-4.

[120] «Unde sic colligit: si unus homo praesciret quid factura esset voluntas alterius hominis, non tolleret contingentiam illius effectus, etiamsi certo esset futurus postquam praescitus est, quia praescientia unius hominis non mutat voluntatem alterius; idem ergo est de praescientia Dei, quae similiter, ut talis intuitio est, non immutat rem» (*De scientia*, lib. I, cap. IX, § 4, trad. it. nostra).

tandosi ad esse, cioè – scrive il teologo – «agisce con le creature libere in modo tale da permettere loro di agire contingentemente»[121].

Su queste basi, dunque, Suárez può affermare che Dio, in virtù della propria natura infinita ed eterna, è in grado di conoscere i futuri contingenti immediatamente, e quindi contempla sia ciò che avverrà realmente in futuro, sia ciò che potrebbe avvenire in circostanze possibili, se lo volesse[122]. Tale prescienza, però, così come non annulla la contingenza degli eventi futuri e la libertà umana, non esclude neppure l'esercizio da parte di Dio della propria volontà libera. E questo perché, come sottolinea Suárez, in Dio la prescienza non precede la volontà, bensì la segue. Essa, cioè, «non propone l'oggetto alla volontà, né la muove a volere o non volere, ma è come una mera contemplazione della realtà futura». Per cui, detto altrimenti, «Dio non vuole questo perché sa che lo vorrà, ma piuttosto, poiché lo vorrà, per questo lo sa»[123].

Dunque, per riprendere l'idea di "meccanismo" da noi proposta all'inizio del presente paragrafo, possiamo concludere che il rapporto misterioso tra la grazia divina e la libertà umana, nella descrizione offerta da Suárez, si configura come il rapporto tra due libertà. Ma proprio per questo, come anticipato, l'equilibrio da esso individuato tra queste due forze non può che essere precario e instabile, poiché è sempre esposto al rischio che alla chiamata divina non corrisponda una risposta da parte dell'essere umano, e che dunque venga meno la loro cooperazione.

Qui, a nostro avviso, è possibile rinvenire ancora una volta, ma da una prospettiva non più metafisica bensì teologica, l'impronta barocca del pensiero suareziano, che consiste nel tentativo di tenere insieme grazia divina e libertà umana mediante l'idea di concorso, dimostrando – in contrapposizione rispetto alle tesi dei luterani e a quelle dei domenicani – che non soltanto grazia divina e libertà umana non sono incompatibili, ma che la prima richiede la seconda per compiere i propri disegni[124]. Un aspetto, questo, che, oltre a essere supportato dalle riflessioni dei primi due trattati, emerge con maggiore chiarezza nel terzo, intitolato *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, nel quale Suárez ne riespone in maniera più sintetica i contenuti, facendo leva soprattutto sulla distinzione tra *aiuto efficace* e *aiuto sufficiente*, di cui aveva parlato anche nel memoriale[125].

[121] Cfr. *De scientia*, lib. I, cap. IX, § 7.

[122] Cfr. *De scientia*, lib. II, cap. VII, § 15.

[123] Cfr. *De scientia*, lib. II, cap. VIII, § 11.

[124] Cfr. ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca*, pp. 500-501. – «Dio opera il volere esattamente *perché* il volere dev'essere compiuto dall'uomo. Il suo concorso alla volontà umana, e lo stesso aiuto della grazia, non costituiscono un'aggiunta ma la radice della nostra libertà» (ESPOSITO, *Francisco Suárez*, cit., pp. 147-148).

[125] Cfr. *supra*, pp. 71-73.

Attraverso tale distinzione, Suárez in questa sede mette in evidenza il fatto che la grazia di Dio non si limita ad aiutarci mentre operiamo, e quindi non è solo *cooperante*, ma ci previene e ci muove a operare bene, e dunque è anche *eccitante*. Essa, infatti, «comincia a operare in noi senza di noi, cioè senza i nostri meriti e senza la nostra libera cooperazione o alcuna disposizione, ma per pura sua libertà e grazia»[126]. Per cui, anche nel caso in cui noi scegliessimo di non rispondere alla chiamata divina, in quanto esseri dotati di libero arbitrio, la grazia, pur non producendo il suo effetto, resterebbe comunque sufficiente, perché sarebbe stata tale da indurci a esercitare la nostra libertà[127].

Detto altrimenti, secondo Suárez, aiuto efficace e aiuto sufficiente non sono altro che due facce della stessa medaglia, e di conseguenza il primo non aggiunge nulla rispetto al secondo[128]. L'unica differenza è che nel secondo caso la grazia precede l'atto e conferisce il potere di agire in un senso o in un altro, mentre nel primo essa coopera effettivamente con l'essere umano, ma non senza il suo libero consenso[129]. Il che implica che Dio, operando in noi, non ci conferisce soltanto il potere di compiere atti buoni o soprannaturali, ma vuole attirare a sé la nostra volontà, affinché noi vogliamo operare liberamente con lui:

> Oltre a ciò, in virtù della suddetta vocazione efficace e di tutti gli aiuti concomitanti che porta con sé, si dice che Dio dona non solo il potere di operare, ma anche la volontà; anzi, per questa ragione si dice che egli solo opera in noi affinché vogliamo, come Agostino spiega esplicitamente in molti luoghi, poiché appunto in quel genere di causa morale, preveniente, persuasiva e inducente, solo Dio è colui che insegna interiormente e attira l'uomo a sé; benché nel prestare il consenso sia sempre lasciato all'uomo il pieno diritto della propria libertà, in virtù del quale, sebbene Dio solo operi affinché vogliamo, tuttavia Dio non opera da solo il volere stesso, ma lo opera insieme a noi, ed è causa principale, non però causa totale di esso; in virtù tuttavia di quell'influsso più principale si dice che opera il volere e il compiere, e altre cose simili[130].

---

[126] Cfr. *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, § 38.

[127] Cfr. *Brevis resolutio quaestionis*, § 39.

[128] «In tale prospettiva l'aiuto efficace risulta essere come un'esplicitazione che proviene dall'interno dell'aiuto sufficiente, quasi immanente a quest'ultimo. L'ordine della grazia pervade e intride di sé, per così dire, l'ordine della natura, nella misura in cui da esso dipende – come dalla causa prima – la possibilità dello stesso atto soprannaturale del libero arbitrio (come è per es. la fede). Questo stesso aiuto *sufficiente* sarà poi anche *efficace*, o meglio, diventerà efficace allorquando la volontà libera dell'uomo acconsentirà alla grazia divina. Come una virtualità che emerge in una realizzazione» (ESPOSITO, *Francisco Suárez*, cit., p. 146).

[129] Cfr. *Brevis resolutio quaestionis*, § 46.

[130] «Ad haec, ratione praedictae vocationis efficacis, et omnium auxiliorum concomitantium quae secum affert, Deus dicitur dare non solum potestatem operandi, sed etiam voluntatem; imo sub illa ratione dicitur ipse solus operari in nobis ut velimus, ut Augustinus diserte explicat multis in locis, quia nimirum in eo genere causae moralis, praevenientis, suadentis et inducentis, solus Deus est qui docet interius, et trahit hominem; quanquam in praestando consensu semper homini relinquatur integrum jus libertatis suae, ratione cujus, licet Deus solus operetur ut velimus, non tamen Deus solus operatur ipsum velle, sed nobiscum illud operatur, et est principalis, non tamen totalis causa ejus; ratione tamen illius principalioris influxus dicitur operari velle et perficere, et alia hujusmodi» (*Brevis resolutio quaestionis*, § 56; trad. it. nostra).

In definitiva, si potrebbe dire che, come nell'ambito della metafisica la rivelazione divina ha bisogno della ragione umana per compiere i propri discorsi e verificare le sue conclusioni, così nell'ambito della teologia la grazia divina opera attraverso la libertà umana per realizzare – se si vuol dire in questo modo – il soprasensibile nel mondo sensibile. Ma una simile spiegazione, che a nostro parere non toglie nulla al mistero del rapporto tra la grazia divina e la libertà umana, né ambisce a farlo, forse va ben oltre le intenzioni dello stesso Suárez, poiché alla sua maniera fa luce su un fatto o una verità di cui nessuna delle altre opinioni esaminate riesce a rendere ragione, se non accogliendola per fede, e cioè che amare l'essere umano nella sua libertà, anche a costo che questi non corrisponda e si perda, è per l'appunto una cosa misteriosa e divina.

3. Questioni di filosofia del diritto

Per completare il quadro del pensiero suareziano, considerato in riferimento alla sua impronta barocca, occorre prendere in esame la sua filosofia del diritto, elaborata nel trattato *De legibus et legislatore Deo* (1612), il quale costituisce un commento al cosiddetto *Trattato delle leggi* di Tommaso d'Aquino, vale a dire alla *Prima Secundae* della *Summa theologiae*[131].

Ma perché – ci si potrebbe chiedere – un teologo dovrebbe occuparsi di una simile materia? Questa è la risposta fornita dallo stesso Suárez nel proemio dell'opera:

> A nessuno deve sembrare strano se a colui che si occupa di teologia tocchi discutere delle leggi. Infatti l'eccellenza della teologia, derivata dal suo altissimo soggetto, esclude ogni motivo di stupore. Anzi, se si considera rettamente la cosa stessa, sarà evidente che la trattazione delle leggi è compresa nell'ambito della teologia, tanto che il teologo non giunge ad esaurire il soggetto se non si sofferma a considerare le leggi. Infatti Dio, come deve essere esaminato da un teologo sotto molti altri titoli, così lo deve essere da quello per cui Egli è il fine ultimo al quale tendono le creature partecipi di ragione e nel quale consiste l'unica felicità di esse. Per questo dunque accade sia che la sacra dottrina riguardi quest'ultimo fine sia che insegni la via per raggiungerlo. E Dio non è solamente il fine e come lo scopo al quale tendono le creature intellettuali, ma anche la causa del disporsi a Lui. Infatti governa le proprie creature e le conduce a sé, mostrata loro la via; e, ammonendole le raffrena perché non devino dal retto cammino e, quando si allontanano, con la sua ineffabile Provvidenza le richiama e riconduce illuminandole con la dottrina, ammonendole con i propri consigli, costringendole con le leggi e specialmente soccorrendole con gli aiuti della sua grazia, così che il profeta Isaia proclama giustamente: *Il Signore è il nostro legislatore, il Signore è il nostro re, lui ci salverà*. Poiché dunque la via di questa salvezza è stata posta nelle azioni libere e nella rettitudine della condotta, e questa rettitudine di condotta dipende dalla legge come da regola

[131] Cfr. DE SCORRAILLE, *François Suarez*, cit., t. II, pp. 46-47, 155-159.

> delle azioni umane, lo studio delle leggi dunque cede in gran parte alla teologia e, quando la sacra dottrina tratta le leggi, non studia assolutamente niente altro che Dio, in quanto legislatore[132].

Come si evince dal passo citato, per Suárez la teologia e la filosofia del diritto non sono discipline separate, ma strettamente connesse. Il motivo è che Dio non si limita a essere il fine ultimo delle creature razionali, ma è anche la causa del loro disporsi a lui, e a tale scopo si serve di una serie di strumenti che vanno dalla dottrina ai consigli, dalle leggi agli aiuti della grazia. In questa prospettiva, dunque, la legge non è altro che uno dei modi attraverso cui Dio guida le sue creature verso di sé, e per questo la sua trattazione rientra a pieno titolo nell'ambito della teologia. Ma ciò che più interessa, ai fini del nostro discorso, è il fatto che tra questi strumenti la legge occupa una posizione intermedia tra la dottrina, che appartiene all'ordine della ragione, e la grazia, che appartiene all'ordine soprannaturale. Il che anticipa già la natura duplice della legge naturale, su cui Suárez si soffermerà nel seguito dell'opera.

Così chiarito il motivo dell'opera, Suárez può avviare la sua trattazione soffermandosi in primo luogo sul tema della natura della legge. A questo proposito, il punto di partenza è costituito dalla definizione di 'legge' fornita dall'Aquinate, secondo cui la legge «è una certa regola e misura secondo la quale qualcuno è spinto ad agire oppure ne è distolto» (I II, q. 90, a. 1). O ancora: «la legge è un ordine della ragione in vista del bene comune, promulgata da colui che ha cura della comunità» (I II, q. 90, a. 4).

Secondo Suárez, tali definizioni non sono adeguate perché interpretano la legge in un senso molto ampio e generale. Nel primo caso, in particolare, egli osserva che la legge, intesa semplicemente come un regola o una misura secondo la quale qualcuno è spinto ad agire oppure ne è distolto, finirebbe per valere non solo per gli esseri umani, ma anche 1) per le creature prive di ragione, 2) per le cose attinenti all'ambito della tecnica, e non solo per quelle riguardanti la condotta umana, 3) per le cose illecite o disoneste, oltre che per le cose buone e oneste[133].

In tutti questi casi, infatti, è possibile rinvenire una regola o una misura che spinge di volta in volta ad agire in un certo modo oppure ad astenersi. Tuttavia, tali regole o misure non costituiscono propriamente delle leggi, ma possono essere chiamate leggi in senso puramente meta-

[132] *De legibus et legislatore Deo*, I, Prooemium; trad. it. *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, CEDAM, Padova, 2008, vol. I, pp. 3-4.

[133] «In tal modo infatti la legge ha luogo non solo tra gli uomini e le creature razionali, ma anche nelle altre [creature]: infatti ciascuna cosa ha la propria regola e misura secondo la quale opera e viene spinta ad agire o trattenuta (dall'agire). Ugualmente, [in base a questa definizione] la legge non riguarda solo le cose attinenti alla condotta dell'uomo, ma anche l'ambito della tecnica, e non solo le cose buone e oneste, ma anche quelle disoneste, poiché anche le arti, sia lecite che illecite, hanno le proprie regole e misure secondo le quali sono guidate all'agire o all'astenersi da un'opera» (*De legibus*, I.1.1; trad. it., pp. 17-18).

forico o analogico[134]. E questo perché la legge vera e propria non è una semplice inclinazione naturale o sensibile, ma ha che fare con la ragione. Inoltre, essa non è regola o misura di qualunque genere di atto, ma solo «degli [atti] relativi ai comportamenti umani, per il motivo che spinge ad essi […] in relazione semplicemente alla loro bontà e rettitudine»[135].

La legge, osserva ancora Suárez – richiamandosi però a San Paolo –, è «scritta nei cuori, così in essi può e deve essere letta con la mente, cioè essere meditata e ripensata, perché i [nostri] comportamenti siano diretti secondo essa»[136]. Inoltre, come dimostra l'etimologia della parola, la legge implica sempre un determinato obbligo[137], improntato ovviamente alla bontà o alla giustizia.

Per questi motivi, tra le due definizioni di legge fornite da Tommaso, è sicuramente preferibile la seconda, la quale afferma che la legge è un ordine della ragione in vista del bene comune, promulgata da colui che ha cura della comunità. Tuttavia, essa non permette ancora di cogliere pienamente l'essenza o la natura della legge, ma richiede alcune precisazioni.

A questo scopo, Suárez si richiama alla suddivisione proposta da Platone nel *Timeo* e nel *Fedro*, che individua quattro tipi di legge: divina, celeste, naturale e umana. Tra questi tipi di legge, però, Suárez, come il resto dei teologi, esclude subito dalle sue considerazioni la legge celeste, in quanto essa, indentificata (come fa Platone) con il fato, e cioè con un determinismo che impone la necessità a tutte le cose e non è soggetto alla provvidenza divina, implicherebbe una dottrina erronea e contraria al libero arbitrio; mentre intesa come l'ordine che governa il moto delle sfere celesti e presiede ai fenomeni naturali (come fa Aristotele), essa risulterebbe superflua, poiché la sua funzione coinciderebbe con quella della legge naturale[138]. Dopodiché, egli prende in esame anzitutto la legge divina o eterna, ovvero quella che esiste nella mente di Dio, o è data da Dio stesso, e con la quale Dio ha cura di tutto l'universo e ordina tutte le cose ai loro propri fini:

> La legge divina è, secondo Platone, la ragione che governa l'universo, che esiste nella mente di Dio, e questa legge anche i teologi [la] conoscono, ma [la] chiamano legge eterna. Infatti la legge può essere detta divina in due modi: in uno, perché è in Dio stesso; nell'altro, perché, sebbene sussista fuori di Dio, è data da Dio stesso senza alcuna mediazione. Platone ha designato nel primo modo la legge divina; ma i teologi, con Sant'Agostino, la chiamano eterna, per distinguere quella legge dall'altra, che Dio pone fuori di sé: e così la chiameremo anche noi. Dunque, a proposito di

[134] Cfr. *De legibus*, I.1.2-6; trad. it., pp. 18-23.

[135] *De legibus*, I.1.7; trad. it., p. 24.

[136] *De legibus*, I.1.9; trad. it., p. 26.

[137] «San Tommaso ha dedotto di qui, in quel suo primo famoso articolo della questione 90, l'etimologia della legge; infatti ritiene che sia stata presa dal verbo "legare", perché l'effetto proprio della legge è legare, o obbligare […]» (*De legibus*, I.1.9; trad. it., p. 25).

[138] Cfr. *De legibus*, I.3.5; trad. it., p. 49.

> quella cosa che si chiama legge eterna, è certo che esiste in Dio tanto quanto è certo che Dio ha cura di tutto l'universo, poiché con questo termine [legge eterna] non si significa altro che il piano di questa provvidenza che sussiste in Dio, o qualcosa di questo […]. E di qui si capisce facilmente quale sia la necessità e l'utilità di questa legge. È infatti la medesima della divina provvidenza, e, come il mondo non può sussistere senza la divina provvidenza, così [non potrebbe sussistere] senza questa divina ed eterna legge; e ogni utilità e vantaggio che giunge a questo mondo dalla provvidenza divina deve essere riferito anche a questa legge divina. Ma San Tommaso avverte che l'utilità di questa legge non deriva dal fatto che essa è ordinata al suo fine, ma dal fatto che essa ordina tutte le cose ai loro fini propri, con mezzi adatti. Infatti essa non può essere ordinata ad un fine, poiché [esso] è Dio, che l'ultimo fine di tutto[139].

A partire da questa definizione della legge divina o eterna, dunque, Suárez ricava una prima distinzione della legge in legge eterna e legge temporale o creata[140]. A ciò, però, egli aggiunge una seconda distinzione, presa dagli ultimi due tipi di legge posti da Platone (naturale e umana), da cui ricava la suddivisione della legge creata in naturale e positiva[141].

Per Suárez, la legge naturale, come anticipato, non coincide con la semplice inclinazione naturale che conviene a tutte le cose e le creature, e che è posta in esse da Dio, cioè dall'autore della natura, ma è propria solo delle creature dotate di ragione e di libertà. E questo perché – scrive il teologo – «le cose, che mancano di ragione, non sono propriamente capaci di [avere una] legge, come nemmeno di obbedire», per cui «l'efficacia dell'azione divina e la necessità naturale, che ne deriva in queste cose, è detta legge per metafora»[142]. In breve, la legge naturale è quella posta da Dio nelle creature razionali e libere per discernere, nei propri comportamenti, l'onesto dal turpe e per agire in conformità al loro fine:

> La legge naturale è dunque propriamente quella che riguarda la dottrina morale e la teologia, è quella che presiede ai ragionamenti umani per discernere l'onesto dal turpe, secondo quanto dice il

[139] *De legibus*, I.3.6; trad. it., pp. 50-51.

[140] «Così da questa prima legge divina o eterna può trarsi la prima distinzione della legge in legge eterna e legge temporale. Supponiamo infatti che niente sia eterno al di fuori di Dio. Ci sono però molte leggi che sussistono al di fuori di Dio; dunque al di là della legge eterna, è necessario che ci siano altre [leggi] temporali, che per conseguenza differiscono come il creato e l'increato, poiché ciò che è eterno è increato, e ciò che è temporale è creato» (*De legibus*, I.3.6; trad. it., p. 51).

[141] Cfr. *De legibus*, I.3.7; trad. it., pp. 51-52.

[142] *De legibus*, I.1.2; trad. it., p. 19. – Lo stesso concetto viene ribadito successivamente: «Inoltre aggiungo, parlando della legge in senso proprio come ora facciamo, che essa esiste solamente per la creatura razionale; infatti, la legge non si impone se non a [colui che possiede] una natura libera, e non ha come materia se non le azioni libere […]» (*De legibus*, I.3.2; trad. it., p. 46). O ancora: «In realtà, come ho osservato nel primo capitolo, la legge non è attribuita alle creature insensibili in modo proprio, ma [solo] per metafora […]. Infatti gli animali irrazionali non sono propriamente capaci di [ricevere] legge, perché non hanno né ragione né libertà, e pertanto la legge naturale non può essere loro attribuita se non con [l'uso di] una simile metafora. Sebbene infatti differiscano dalle creature insensibili perché non sono guidati dalla sola forza della natura, ma anche dalla conoscenza e dall'istinto naturale, istinto che è per loro come una [specie di] legge, e per questa ragione in qualche modo può essere usata quella seconda accezione [della legge naturale propria] dei giuristi; tuttavia essa è assolutamente metaforica e detta molto per analogia […]» (*De legibus*, I.3.8; trad. it., p. 53).

> Salmo: *Chi ci mostrerà il bene? La luce del tuo volto, Signore, è stata illuminata su di noi*, come ha spiegato San Tommaso, dove conclude che la legge naturale è *la partecipazione alla legge eterna nella creatura razionale*. E [San Tommaso dice ancora]: *Poiché l'uomo tra tutti gli altri animali conosce il concetto di fine e la proporzione della sua opera al fine, ne deriva che questa conoscenza naturale insita in lui, mediante la quale esso è diretto convenientemente all'agire, si dice «legge naturale» o «diritto naturale»* […]. Anche Cicerone ha sentito questo chiaramente […]: *Perciò quella legge, che gli dèi hanno dato al genere umano, è stata a ragione lodata; infatti essa è il pensiero ragionevole del sapiente, adatto a comandare ed a proibire*. […] E da queste cose appare quanto questa legge sia utile e necessaria, poiché in essa è stato posto nella creatura razionale il discernimento tra l'onesto ed il turpe[143].

La legge positiva, invece, non è semplicemente la legge umana, e cioè non coincide solo con la legge civile, ma ha un significato ben più ampio[144]. Tale legge, a differenza della legge naturale, non è innata e connaturale, ma è una legge speciale che si aggiunge a quella naturale ed è posta da un principio estrinseco, e perciò è detta positiva. Essa si suddivide in legge positiva divina e legge positiva umana: la prima è stata data da Dio ed era necessaria per la fondazione della Chiesa e per l'amministrazione dei sacramenti[145], mentre la seconda è un atto umano ed è necessaria per il governo delle società e delle istituzioni, sia politiche che ecclesiastiche[146].

Ma tra tutti i tipi di legge fin qui esaminati, è soprattutto la legge naturale, così come viene intesa da Suárez, a interessarci maggiormente, in quanto è proprio nell'interpretazione datane dal teologo spagnolo che si può rinvenire l'impronta barocca della sua filosofia del diritto. In particolare, ciò che interessa è la natura duplice di questo tipo di legge, la quale si presenta nel medesimo tempo come naturale e soprannaturale, a seconda che la si consideri dalla prospettiva dell'essere umano o da quella della grazia divina[147]. Qui, tuttavia, il punto da sottolineare è che in entrambi i casi si ha a che fare con una legge naturale, sebbene quella che si riferisce all'ordine della grazia divina sia soprannaturale rispetto all'essere umano, ma non rispetto alla natura o all'essenza della grazia:

---

[143] *De legibus*, I.3.9; trad. it., pp. 53-55.

[144] «Dunque quelle leggi che Cicerone distingue dalla legge eterna e dalla legge naturale, e che chiama "del popolo", appartengono a questo tipo; ma noi, secondo l'uso dei teologi, abbiamo suddiviso la legge creata o temporale in naturale e positiva, poiché [il significato di legge] "positiva" è più ampio che "umana"» (*De legibus*, I.3.10; trad. it., p. 55).

[145] Cfr. *De legibus*, I.3.13-16; trad. it., pp. 59-63.

[146] Cfr. *De legibus*, I.3.17-20; trad. it., pp. 53-67.

[147] «The way in which Suárez recomposes or mends this rift is especially worthy of note. He reaffirms the concordance between natural thought and the *depositum fidei*, while holding fast to the question raised by Luther about the radical separation between God and the world, and the unfathomable difference between the natural and the supernatural. In the Catholic response (at least, as proposed by Suárez), the way to safeguard this difference is not to set grace against a nature conceived in terms of an absolute fall and definitive decadence, but rather to think of an intermediate structure – a so-called 'pure nature' – which allows us to determine afresh the nexus between grace and *natura lapsa*» (C. ESPOSITO, *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in V.M. SALAS, R.L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2014, p. 138).

> A riguardo della legge naturale, la teologia insegna che l'uomo può essere considerato come una duplice natura secondo un duplice [modo di intendere la] luce della ragione. Primo, come «pura natura» o sostanza dell'anima razionale, e per conseguenza secondo la luce della ragione a lui connaturale [in quello stato]. Poi, secondo la natura della grazia infusa all'uomo dall'alto, e (secondo) la luce divina e soprannaturale della fede dalla quale è retto e governato nel presente stato di vita. In relazione a questi due [diversi: cioè della «pura natura» e della grazia] principi, [la teologia] distingue una duplice legge naturale: una, assolutamente naturale rispetto all'uomo; l'altra, che, sebbene soprannaturale rispetto all'uomo (tutto l'ordine della grazia gli è [infatti] soprannaturale), tuttavia può essere detta naturale rispetto alla grazia; poiché anche la grazia possiede una sua propria essenza e natura, a cui è connaturale il lume infuso [della fede], e al quale è anche connaturale non solo dirigere gli uomini alla retta ed onesta e dovuta operazione soprannaturale, ma anche scacciare le tenebre e gli errori sulla stessa legge puramente naturale e comandare l'osservanza della stessa legge naturale per un motivo più elevato. Così dunque si può distinguere una duplice legge naturale: una puramente naturale, l'altra assolutamente soprannaturale; ma naturale rispetto alla grazia; per cui, poiché la legge naturale è puramente divina, poiché proviene da Dio, molto di più la legge naturale dell'ordine divino è divina. Infatti la prima proviene da Dio per mezzo della natura da cui proviene, come una sua proprietà; ma la seguente proviene da Dio, che infonde la grazia e la luce soprannaturale e che continuamente, per mezzo della grazia suscitante e adiuvante, guida gli uomini al compimento della sua legge[148].

Entrambi questi due tipi di legge naturale, dunque, possono dirsi insieme naturali e divine, ma al contempo – aggiunge subito dopo Suárez – possono dirsi connaturali al genere umano:

> Infine, l'una e l'altra legge possono dirsi connaturali al genere umano, in quel modo con cui si dice in qualche modo naturale ciò che è stato creato insieme alla natura e in questa sempre ha sussistito. Infatti anche la legge fu sempre connaturale alla grazia nel genere umano in questa maniera, perché mai la luce della fede è venuta meno in tutti gli uomini o in tutta quanta la Chiesa, e gli uomini non hanno mai mancato della legge soprannaturale divina, senza la quale non avrebbero potuto tendere alla beatitudine soprannaturale. Per cui, quando si sogliono distinguere le varie condizioni degli uomini attraverso la legge, ossia nello stato della legge di natura, nello stato della legge scritta e nello stato della grazia, nella prima condizione deve essere intesa come legge naturale tanto la legge della sola natura, quanto la legge connaturale alla grazia (o legge della fede)[149].

Si può così affermare – riprendendo le parole di Costantino Esposito – che la legge naturale «rappresenta la fonte divina da cui sgorga l'ordine naturale e morale degli individui e delle comunità, ma vi sgorga come da una sorgente non considerata altra rispetto alla natura, ma come essa stessa naturale»[150]. Un aspetto, questo, che, a nostro avviso, fa della filosofia del diritto il campo d'azione privilegiato – forse anche nelle intenzioni dello stesso Suárez – per risanare la frattura tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. E questo perché essa non si limita a rendere concepibile sul piano noetico un nesso tra i due ordini (come il concetto di ente

[148] *De legibus*, I.3.11; trad. it., pp. 56-58.
[149] *De legibus*, I.3.12; trad. it., p. 58.
[150] ESPOSITO, *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca*, cit., p. 499.

nel caso della metafisica), o a difendere la possibilità di una loro cooperazione contro quanti negavano o minimizzavano il ruolo della libertà umana rispetto all'efficacia della grazia divina (come la nozione di concorso nel caso della teologia), ma individua nella duplice natura della legge naturale, per così dire, l'effettivo punto di incastro tra l'eterno e il temporale, tra il divino e l'umano.

Su questa base, dunque, si può ritornare alla seconda delle due definizioni di legge fornite da Tommaso d'Aquino, e riprese da Suárez: «la legge è un ordine della ragione in vista del bene comune, promulgata da colui che ha cura della comunità» (I II, q. 90, a. 4). Riguardo a questa definizione, il teologo spagnolo valorizza l'uso, da parte dell'Aquinate, della locuzione «ordine della ragione». Tuttavia, al contempo, egli osserva che tale espressione deve essere presa non in senso passivo, bensì in senso attivo:

> In questa [definizione] viene innanzitutto posto l'*ordine della ragione* come genere, e questo termine deve essere preso attivamente, non passivamente. Infatti i sudditi sono ordinati per mezzo della legge; ma l'ordinamento proviene attivamente dal legislatore, e quell'atto con il quale ordina viene chiamato «ordinamento attivo», che deve procedere dalla ragione e pertanto è chiamato «ordine della ragione». Ma questa parola […] di per sé non si limita ad un atto dell'intelletto o della volontà; infatti nell'uno o nell'altro ci può essere un ordine, e quell'ordine che appartiene alla volontà può essere detto della ragione, o perché la stessa volontà è una potenza della ragione, o certamente perché deve essere diretto dalla retta ragione specialmente nell'emanare la legge[151].

Detto altrimenti, secondo Suárez, a differenza di Tommaso, l'ordine della ragione non è un ordine che la ragione trova in se stessa e che si limita a recepire passivamente, ma è un ordine che essa pone attivamente, vale a dire un comando o un precetto che proviene dal legislatore, cioè da colui ha cura della comunità, il quale, promulgandolo, lo converte in legge esterna e di conseguenza lo impone ai sudditi. Intendendo in questo senso l'ordine della ragione, dunque, Suárez non può accogliere completamente la definizione di Tommaso, in quanto essa dice solo verso cosa tende la legge – ovvero il bene comune –, ma non dice ancora da dove derivi la forza obbligante, che costituisce l'essenza della legge. Pertanto, pur avendo definito la legge naturale come la capacità di discernimento posta da Dio nella ragione umana, egli non può che identificare l'ordine della ragione non con il semplice atto dell'intelletto che distingue il bene dal male – perché questo non basterebbe a far sì che si persegua il bene evitando il male –, ma piuttosto con l'atto della volontà che impone l'obbligazione[152].

[151] *De legibus*, I.12.3; trad. it., p. 205.

[152] Scrive Suárez: «la legge mentale (come la chiamerò) nello stesso legislatore è un atto di volontà giusta e retta, con il quale il superiore vuole obbligare l'inferiore a fare questo o quello. […] Infatti, sebbene questa volontà non può avere effetto nel suddito, se non gli viene proposta efficacemente, questa proposizione si pone come

In quanto semplice atto dell'intelletto, infatti, la locuzione «ordine della ragione» potrebbe valere ugualmente per il consiglio o per la richiesta, i quali a loro volta implicano che qualcuno «è ordinato o diretto nel suo agire dalla ragione di un altro»[153]. E invece, come si è appena detto, per Suárez l'ordine della ragione non coincide con un atto dell'intelletto, ma con un atto della volontà del legislatore, che deve convertire il riconoscimento razionale del bene in un vincolo obbligante. Tale obbligazione però, per realizzare la legge, non può basarsi sulla volontà particolare del legislatore – perché altrimenti si tradurrebbe in un comando arbitrario o in un precetto contingente –, ma deve sempre essere improntata alla retta ragione e deve valere in modo stabile e universale. Per questo, concludendo, Suárez preferisce definire la legge come «un precetto comune, giusto e stabile, promulgato sufficientemente»[154], ossia in modo tale da essere noto per l'intera comunità, e quindi giuridicamente efficace, e obbligante per tutti i suoi membri.

Possiamo dunque affermare, infine, che è proprio nel passaggio dall'ordine della ragione alla legge esterna che si rivela nel modo più compiuto l'impronta barocca della filosofia del diritto di Suárez. Come si è detto, infatti, la legge naturale, nella sua duplice dimensione di legge puramente naturale e di legge connaturale alla grazia, rappresenta il punto di incastro tra l'eterno e il temporale, tra il divino e l'umano. Ma questo incastro non rimane sul piano astratto della ragione, bensì si realizza concretamente nella legge positiva, in cui la volontà del legislatore traduce il discernimento razionale del bene in un vincolo obbligante per l'intera comunità. Per cui, l'ordine divino e soprannaturale non scompare nella legge umana, ma vi confluisce e prende forma. Esso cioè non annulla l'ordine naturale, ma lo integra e lo porta a compimento[155].

---

applicazione della causa obbligante, non come vera e propria causa dell'obbligo» (*De legibus*, I.5.24; trad. it., pp. 98-99).

[153] «[I]l consiglio, come tale, di per sé non deriva dal superiore in quanto ha potere e cura dei [propri] sudditi; ma la legge deve essere un tale ordine della ragione che in questo modo proceda da colui che ha cura della comunità […]. E nel medesimo modo deve essere esclusa da questo ordine della ragione la richiesta o domanda; infatti queste tre cose (il precetto, il consiglio e la domanda) si accomunano in questo, che attraverso questi tre uno è ordinato o diretto nel suo agire dalla ragione di un altro; e così tutte quelle cose possono essere dette "ordine della ragione", ma differiscono [tra di loro]. Infatti la richiesta di per sé dell'inferiore al superiore, sebbene possa esserci [anche] tra uguali e qualche volta dal superiore all'inferiore, tuttavia non in quanto tale; anzi, in questi casi si sottomette in qualche modo all'altro, come ho detto. Il consiglio poi di per sé è tra uguali, e se indica in colui che consiglia una certa superiorità, [questo] è solo per la [sua] sapienza, non per il [suo] potere. Ma la legge di per sé deriva da un superiore per l'inferiore, cosa che è detta nella definizione. E in tal modo esclude sufficientemente il consiglio dall'essenza della legge. E inoltre il genere dell'*ordine* deve essere inteso come "ordine efficace", che ha forza cogente […]; e qui anche si vede che [essa] è determinata dalla particella "promulgata" […]; infatti questo termine indica un ordine che induce obbligazione, nella qual cosa il consiglio massimamente differisce dalla legge» (*De legibus*, I.12.4; trad. it., p. 206).

[154] *De legibus*, I.12.5; trad. it., p. 207.

[155] Per approfondire ulteriormente la filosofia del diritto suareziana si veda in particolare C. ESPOSITO, *Una volontà senza libertà? Sulla natura della* potestas divina *e della* potestas humana *in Francisco Suárez*, in «Quaestio», n. 18, 2018, pp. 405-429.

CAPITOLO 3
Baltasar Gracián (1601-1658)

1. Il pensiero etico-politico

1.1 Una vocazione pedagogica

Sebbene venga comunemente ascritto all'ambito della letteratura barocca, in quanto esponente di spicco del concettismo spagnolo – corrente contraddistinta dal ricorso ai cosiddetti 'concetti', ossia ad artifici retorici ricercati e arditi –, Baltasar Gracián può essere annoverato a buon diritto tra coloro che hanno incarnato, in maniera emblematica, la «coscienza filosofica del Barocco»[1]. Nella sua opera, infatti, trova espressione la crisi esistenziale e spirituale dell'intera epoca, che, secondo alcuni studiosi, si rifletterebbe nella sua stessa personalità, presentandosi in particolare come una continua «tensione tra il religioso e il mondano»[2].

Questo aspetto, che ovviamente andrà verificato attraverso lo studio delle fonti, ha indotto diversi interpreti non tanto a sollevare dubbi sulla sincerità della vocazione religiosa di Gracián – come pure si è fatto –, quanto piuttosto a scorgere nella sua opera una mancanza di unità. Tra questi bisogna menzionare in particolar modo José Luis Aranguren, il quale ha definito Gracián «un pensatore di *crisi*» e ha rilevato tra i suoi scritti non una semplice «mancanza di unità», ma addirittura un'«irriducibile frattura»[3].

Più precisamente, Aranguren ha distinto gli scritti di Gracián in tre piani separati: 1) quello «morale-utilitaristico», in cui egli accetta il mondo così com'è e si limita a formulare la morale più adeguata per trionfare in esso; 2) quello «etico-filosofico», in cui al contrario si confronta criticamente con il mondo, emettendo un giudizio su di esso; 3) quello «puramente religioso», in cui non vi sarebbe nessun apporto originale. Di quest'ultimo – sostiene Aranguren – «ciò che importa è la *sua esistenza*». Tuttavia, anche se «Gracián, come tutti i grandi di questi primi due secoli dell'epoca moderna, è stato personalmente cristiano, […] il cristianesimo non ha ispirato essenzialmente la sua opera»[4].

---

[1] Si veda J.L. ABELLÁN, *Baltasar Gracián, máxima conciencia filosófica del Barroco*, in *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1981, t. III, pp. 234-252.

[2] Cfr. ivi, pp. 236-238.

[3] Cfr. J.L. ARANGUREN, *La moral de Gracián*, in «Revista de la Universidad de Madrid», vol. VII, n. 27, 1958, pp. 331-332.

[4] «Esta crisis se manifiesta en su obra. Es más, su obra consiste esencialmente en esa crisis. De ahí su falta de unidad, su irreducible fractura. La meditación de Gracián transcurrió sobre *tres planos* separados. En el primero, el del *Héroe*, el *Discreto* y el *Oráculo*, Gracián, aceptando el *factum* del mundo, tal como aparece constituído, se

Diametralmente opposta la lettura fornita da un altro specialista dell'opera graciana, Jorge Manuel Ayala, il quale (come Aranguren) ha riconosciuto in Gracián «il pensatore di un'epoca di crisi»[5], ma (a differenza di Aranguren) ha intravisto nei suoi scritti «elementi sufficienti per supporre l'esistenza di un'unità»[6]. Nello specifico, secondo Ayala, ad accomunare questi scritti sarebbe il tentativo di individuare una strategia per vivere fronteggiando un mondo mutevole e inospitale, ma senza rinunciare alla fede e alla virtù cristiana. Sicché – conclude – «[i]n nessun caso possiamo accusare Gracián di mancanza di intenzione religiosa»[7].

Ciò che più interessa nel nostro caso, però, non è ciò che differenzia la lettura di Ayala da quella di Aranguren, bensì ciò che le accomuna. In particolare, è importante sottolineare il fatto che per entrambi gli studiosi all'origine dell'opera graciana vi sarebbe il proposito di formulare una morale o una strategia per vivere in un'epoca di crisi, in quanto è questo uno degli aspetti che consentono di qualificare Gracián come pensatore squisitamente *barocco*.

A conferma di ciò, e per approfondire le analisi di Aranguren e Ayala, riprendiamo quanto scritto da José Antonio Maravall nel suo saggio *La cultura del Barroco*, nel quale, presentando

limita a formular la "moral" (entiéndase esta palabra, simplemente, como el comportamiento en uso de la libertad) más adecuada, a su juicio, para triunfar en él. El segundo plano, el del *Criticón*, en el que Gracián procede ya a enfrentarse críticamente con el mundo, a emitir juicio sobre él. El plano anterior era moral-utilitario, éste es ético-filosófico. Y, en fin, el tercer plano, el del *Comulgatorio*, es el puramente religioso. La realidad, para Gracián, no puede comprenderse bien si no se considera en esos tres planos. El estilo de Gracián […] es perspectivista, y su pensamiento, en cierto modo, también, aunque a la postre prevalezca el mero sincretismo, porque los tres planos no acaban de comunicarse bien entre sí. […] En cuanto al tercero, Gracián no aporta nada original, pero lo importante es *su existencia*. Gracián, como todos los grandes de estos dos primeros siglos de la época moderna, fué personalmente cristiano, aunque el cristianismo no haya inspirado esencialmente su obra, y aun cuando la conjugación de ese cristianismo con su predicada actitud práctica por un lado (primer plano) y con su actitud propiamente filosófica por otro (segundo plano) plantee graves problemas» (ivi, p. 332).

[5] J.M. AYALA, *Reflejo y reflexión (Baltasar Gracián, un pensador universal)*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», n. 6, 1979, p. 312.

[6] «La verdadera dificultad comienza cuando el lector de Gracián busca algún elemento unitario que abarque toda su obra. *El Héroe*, primera obra, y *El Criticón*, última, aparecen tan distintas entre sí que diríamos que la última invalida a la primera. ¿Se trata de una conversión desde una postura mundana a otra postura religiosa? No. Aunque algunos ven incomunicación entre los tres planos en los que dividen sus obras (Aranguren), yo pienso que existen elementos suficientes para pensar en la existencia de unidad en la obra de Gracián» (ivi, p. 319).

[7] «En Gracián se refleja su siglo; pero Gracián no es un mero espejo que refleja sino que es una aguda y genial inteligencia que reflexiona. Él es un jesuita que ha asimilado el pensamiento de su época y el "método" ignaciano de los Ejercicios; ese arte o estrategia espiritual que permite seguir siendo cristiano en un mundo en el que hay que valerse de todas las habilidades humanas para que, incluso, no se desdore la misma virtud cristiana. […] Sus héroes, sus discretos, sus políticos no son nuevos cortesanos sino hombres perfectos en lo humano. Las hazañas militares que convertían en héroes a sus protagonistas son ahora suplantadas por la heroicidad que supone el vivir enfrentado con un mundo hostil, cambiante, simulador y desesperanzando. Héroe es el que acierta con la estrategia oportuna para saber acomodarse a este mundo pero sin claudicar de su fe; que sabe reír con todos pero sin dejarse engañar. En ningún momento podemos acusar a Gracián de falta de intención religiosa» (ivi, pp. 317-318).

l'interesse politico-morale come uno dei motivi principali della cultura secentesca e barocca, lo storico spagnolo fa riferimento ai teorici del concettismo e cita esplicitamente Gracián:

> La politica […] occupa un grande spazio nella cultura del Seicento. In certo senso, quello che fa il teologo o l'artista corrisponde a un problema politico, se non nel contenuto, nella sua strategia. La stessa condotta individuale si considera soggetta alle categorie del comportamento politico, come conferma, a esempio, l'uso di concetti come «ragione di Stato» o «statista», applicati alla vita privata. […] I teorici del concettismo, come qualcuno ha osservato, sono oltre che costruttori della letteratura barocca, non propriamente filosofi morali, ma precettisti della morale, il cui pensiero cerca di proiettarsi sui costumi, e più ancora, tecnici psicologici di morale che disegnano comportamenti[8].

Questo primo passaggio inquadra Gracián nel contesto più ampio della cultura barocca, nella quale la morale cessa di essere una disciplina speculativa per diventare un sapere pratico orientato al comportamento. Maravall prosegue poi mostrando come tale sapere pratico si articoli concretamente nell'opera graciana, attraverso due livelli complementari, ovvero la conoscenza di sé e la conoscenza degli altri:

> In primo luogo, bisogna cominciare con la conoscenza di se stesso, un'affermazione che sembra rispondere a un'ipotesi socratica tradizionale, così come fu sentita nel cristianesimo del medioevo, ma che acquista un carattere tattico e efficace, secondo cui adesso non si parte in cerca di una verità ultima, ma di regole tattiche che consentano, a chi le trova, di adeguarsi alle circostanze della realtà in cui si muove. […] L'accesso al secondo piano porta alla conoscenza degli altri uomini, conseguendo un sapere pratico dei meccanismi interni della condotta degli altri, in modo che, in ogni situazione in cui occasionalmente li vediamo posti, possiamo prevederne il comportamento, adeguare ad esso la nostra pratica dei dati e raggiungere i risultati che perseguiamo. Conoscersi e conoscere gli altri vuol dire conoscere in modo dinamico, nel suo dispiegamento tattico, le possibilità del comportamento. «Saper vivere è oggi il vero sapere», avverte Gracián, e ciò equivale a postulare un sapere non in quanto contemplazione di un essere sostanziale, cioè, non in quanto conoscenza ultima, essenziale dell'essere di una cosa, ma inteso come un sapere pratico, valido perché di esso si serve un soggetto vivente. Per Gracián e gli altri scrittori barocchi, vivere vuol dire vivere in mezzo agli altri osservando attentamente; e così si capisce come questo «sapere» grazianesco e barocco si risolva in un adeguato dispiegamento tattico entro l'esistenza: «È essenziale il metodo per sapere e poter vivere»[9].

Emerge dunque, attraverso le parole di Maravall, un ritratto di Gracián come pensatore essenzialmente pratico, il cui obiettivo non è elaborare una filosofia morale in senso tradizionale, ma fornire all'individuo gli strumenti per orientarsi in un mondo instabile e imprevedibile.

---

[8] MARAVALL, *La cultura del Barocco*, cit., p. 103. – Per approfondire il rapporto tra Gracián e il concettismo si rinvia a B. CROCE, *I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracián*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1966, pp. 311-346. Sul concettismo in generale, invece, si veda M. PRAZ, *Studi sul concettismo. Emblema, impresa, epigramma, concetto*, con uno scritto di M. Maggi, Abscondita, Milano 2014.

[9] MARAVALL, *La cultura del Barocco*, cit., pp. 104-105.

Una simile lettura, però, rischia di restare incompleta se non si tiene in debito conto la sua appartenenza alla Compagnia di Gesù.

A nostro parere, infatti, non si può arrivare a cogliere l'intenzione di fondo dell'opera di Gracián senza considerare questo aspetto[10]. Gracián – come rilevano i biografi[11] –, a differenza di molti suoi confratelli, non mostrò mai alcuna inclinazione per le opere missionarie, bensì piuttosto una predilezione per la morale e le materie umanistiche. Ma questo dato, lungi dal contraddire la sincerità della sua vocazione religiosa, è perfettamente coerente con la sua adesione alla proposta carismatica dei gesuiti, la quale, per l'appunto, univa l'amore per la contemplazione e la conoscenza delle cose divine, da un lato, e l'impegno nella cura delle anime, dall'altro, profuso non solo mediante l'attività pastorale e caritativa, ma anche attraverso la promozione della cultura e l'insegnamento[12].

Partendo da tale prospettiva, dunque, è possibile reinterpretare l'opera di Gracián non come una deviazione dall'ambito religioso verso quello mondano, ma come la declinazione personale di una vocazione pedagogica maturata nel solco della spiritualità gesuitica e posta al servizio del prossimo in un contesto storico-culturale segnato da una profonda crisi. I suoi scritti, infatti, come cercheremo di mostrare, non si configurano come semplici trattati di morale o di politica, bensì come manuali di prudenza che, provando a decifrare le complesse dinamiche della realtà, offrono al lettore gli strumenti tattici per muoversi nel mondo senza lasciarsi sopraffare.

[10] Sul rapporto tra Gracián e la Compagnia di Gesù si veda: C. EGUÍA RUIZ, *La formación escolar y religiosa de Baltasar Gracián*, in «Boletín de la Real Academia Española», vol. XVIII, 1931, pp. 160-176; L. STINGLHAMBER, *Baltasar Gracián et la Compagnie de Jésus*, in «Hispanic Review», vol. XXII, n. 3, July 1954, pp. 195-207; G. PROST, *El espacio jesuítico de Baltasar Gracián*, in «Ибероамериканские тетради. Cuadernos Iberoamericanos», n. 1/3, 2014, pp. 186-191.

[11] Imprescindibili rimangono i seguenti studi biografici: A. COSTER, *Baltasar Gracián. 1601-1658*, in «Revue Hispanique», t. XXIX, n. 76, décembre 1913, pp. 347-752 (trad. castellana de R. del Arco y Garay, *Baltasar Gracián*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1947); M. BATLLORI, *Gracián y el Barroco*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958; M. BATLLORI, C. PERALTA, *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1969; E. CORREA CALDERÓN, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Gredos, Madrid 1970.

[12] A tale riguardo, Evaristo Correa Calderón ha scritto: «Si su profunda formación moral durante la infancia, en su propio hogar, entre sus padres, entre sus hermanos, que habrían de seguir su mismo camino de cristiana renunciación; si la severa educación al lado de su tío en Toledo; si el temperamento místico y desengañado que en Baltasar Gracián apuntaba y que había de culminar en una obra de madurez, *El Comulgatorio*, tan ardiente y patética, no bastasen a explicar su ingreso en la Compañía, podría añadirse todavía el atractivo irresistible que sobre el joven Gracián tenía que ejercer necesariamente aquella Orden militante, aquella Compañía de religiosa milicia que con tanta gallardía se había lanzado al combate contra herejes, que apenas fundada se había extendido prodigiosamente, y aun también aquella complacencia que sus componentes sentían por el cultivo de las letras humanas, haciéndolas compatibles con las letras divinas, tan interesante para quien, junto a una honda vocación religiosa, sentía palpitar ya dentro de sí una balbuceante vocación literaria» (CORREA CALDERÓN, *Baltasar Gracián*, cit., pp. 14-15).

Nel prosieguo si cercherà di mostrare come tale vocazione si dispieghi concretamente attraverso una serie di opere che, pur differendo per forma e destinatario, condividono un medesimo orientamento di fondo e si configurano come le tappe di un unico progetto coerente.

1.2 L'eroe, il politico, il discreto

La prima opera scritta da Gracián si intitola *El Héroe* e fu pubblicata a Huesca nel 1637, con lo pseudonimo di Lorenzo Gracián Infanzón. Il suo obiettivo, dichiarato dallo stesso autore nelle righe introduttive rivolte al lettore, era quello di formare un «uomo gigante» (*varón gigante*), e cioè di offrire all'essere umano «una bussola per navigare verso l'eccellenza»:

> Quanto illustre ti voglio! M'accingo a formare con un libro nano un uomo gigante, e con brevi periodi immortali imprese. Creare un uomo superiore è miracolosa perfezione; e poiché costui non sarà sovrano per natura ma per le sue doti, questo è un pregio. Lo formarono prudente Seneca, sagace Esopo, bellicoso Omero, filosofo Aristotele, politico Tacito e cortigiano il Conte [Baldassare Castiglione]. Io, copiando alcuni pregi da sì grandi maestri, cerco di tratteggiarlo eroe e prodigio universale. A tale scopo ho forgiato questo specchio portatile, fatto di cristalli altrui e di errori miei. Talvolta ti lusingherà e ti ammonirà; talvolta in esso vedrai ciò che già sei o ciò che dovresti essere. Avrai qui non una ragione politica né una ragione economica, ma una ragion di stato di te medesimo, una bussola per navigare verso l'eccellenza, un'arte di essere illustre con poche regole di saggezza[13].

Come chiarisce il passo citato, l'intento di Gracián, in quest'opera, era quello di offrire ai suoi contemporanei un ideale di 'eroismo', vale a dire un modello esemplare a cui ispirarsi per tendere al raggiungimento della perfezione umana. A questo scopo, prendendo spunto da autori e figure illustri del passato, egli elabora un modello non rigido ma flessibile, ovvero capace di adattarsi alle diverse circostanze. Tale modello viene presentato attraverso venti brevi capitoli, chiamati 'pregi' (*primores*) poiché ciascuno prende in esame una delle qualità che l'individuo deve acquisire o sviluppare per raggiungere l'eccellenza[14].

Tra le diverse qualità esaminate, quelle per noi più importanti sono le seguenti:

---

[13] B. GRACIÁN, *El Héroe*, in *Obras completas*, edición, introducción y notas de S. Alonso, Cátedra, Madrid 2023, p. 74; trad. it. *L'eroe*, a cura di A. Gasparetti, SE, Milano 2021, p. 11. – Si noti, nel passo citato, la presenza del concetto di «ragion di stato» applicato alla sfera privata, come segnalato da Maravall: cfr. *supra*, p. 96.

[14] «A través de veinte Primores (cualidad primera en todos los aspectos) va describiendo Gracián el contenido de la "moderna heroicidad" y ejemplarizándola en gran variedad de personajes regios, castrenses, cultos y santos. No concreta su concepción del heroísmo en un arquetipo determinado ni lo limita a un rígido modelo, sino que lo dispersa en un abstracto colmo de perfecciones. La heroicidad es para Gracián la categoría última desde la cual todo arquetipo se cualifica; es el conjunto de facultades y conocimientos que hacen a un hombre sobresaliente en todo y vencedor de la ocasión» (J.M. AYALA, *Gracián: vida, estilo y reflexión*, prólogo de C. Peralta, Cincel, Madrid 1987, p. 64).

- L'eroe non deve lasciar penetrare il fondo del suo valore (pregio I).
- Deve saper dominare la volontà (pregio II).
- Deve essere dotato di ingegno (pregio III).
- Deve avere un gran cuore (pregio IV).
- Deve mettere alla prova la propria fortuna prima di impegnarsi (pregio X).
- Deve emulare i modelli di eroismo o di perfezione (pregio XVIII).

Il motivo della maggiore importanza delle qualità dai noi selezionate è il loro legame con alcuni dei temi principali della cultura barocca. Il primo di questi temi è quello del rapporto tra realtà e apparenza. In questo caso, però, esso non viene considerato in riferimento alle modalità con cui l'essere umano fa esperienza del mondo, bensì in riferimento alla possibilità di sfruttare il gioco delle apparenze nella vita sociale[15]. In questo contesto, infatti, il singolo individuo non viene considerato per quello che è, ma per come appare. Ed è per tale ragione che, nel pregio I, Gracián invita il lettore, se vuole essere riconosciuto in società, ad acquisire l'abilità di offrirsi allo sguardo altrui ma senza mai rivelare interamente il suo valore e le sue potenzialità:

> Sia questa la prima abilità nell'arte del saggio: esplorare il terreno col suo artificio. È gran destrezza offrirsi alla conoscenza, ma non alla comprensione; dar esca all'aspettazione, ma non saziarla mai del tutto; e che il molto prometta il di più e che l'azione migliore lasci sempre la speranza di altre più grandi. Impedisca a tutti l'uomo colto di sondare il fondo della sua potenzialità, se vuole che tutti lo venerino. Un fiume rimane possente sin quando non gli si scopre un guado, e venerato rimane un uomo sin quando non si conosce un limite alla sua capacità; infatti una profondità presunta ma ignorata serve sempre a mantenere, con l'incertezza, il credito[16].

Oltre all'abilità di celare i limiti delle proprie capacità, però, è altrettanto importante saper dominare la volontà, dissimulando gli impeti delle passioni:

> Imperfetta rimarrebbe l'arte se, suggerendo ritegno nello scoprire i limiti delle capacità, non imponesse di dissimulare gli impeti delle passioni. […] Se ogni eccesso, finché segreto, rappresenta un vantaggio, il saper nascondere una volontà sarà segno di sovranità. Le infermità della volontà indeboliscono la reputazione, e se giungono a esser conosciute la reputazione muore del tutto. […]

[15] Osserva Maravall: «Nel mondo dell'esperienza ci troviamo sommersi in un complesso interdipendente di apparenze, e a questo dobbiamo rifarci per definire la condotta della nostra vita. […] Perciò allo scrittore moralista o politico del Barocco non interessa, in prima istanza, spogliare la realtà del velo che la ricopre, ma piuttosto adattarsi, o adattarci, a quella realtà immediata» (MARAVALL, *La cultura del Barocco*, cit., p. 319). E più avanti aggiunge: «Tale carattere pragmatico del Barocco, da cui si elabora una precettistica dell'adattamento, dà luogo a una modalità di comportamento, tra l'agonistico e il ludico, che coltiva l'ostentazione, la dissimulazione e altre forme che dal punto di vista della morale tradizionale potrebbero essere tacciate come insincere o addirittura false. Questo dipende dalle condizioni sociali del Barocco e dalle finalità che la sua strumentazione culturale persegue nella situazione della società che lo produce» (ivi, p. 322).

[16] GRACIÁN, *El Héroe*, cit., p. 75; trad. it., p. 13.

> Chi cede ad esse, scende da uomo a bruto; chi sa occultarle, conserva, almeno in apparenza, il suo prestigio. È segno di doti eminenti saper penetrare ogni altrui volontà, ed è indizio di superiorità saper nascondere la propria. Scoprire una passione in un uomo è come aprire una breccia nella fortezza dell'animo suo, e attraverso di essa la gente abile fa le sue macchinazioni politiche, in un assalto il più delle volte trionfale. Conosciute le passioni, sono conosciute le entrate e le uscite di una volontà, e si acquista la signoria su di essa per sempre[17].

Tutti gli altri pregi tra quelli da noi selezionati, invece, possono essere collegati a un altro grande tema della cultura barocca, ossia quello della *fortuna*, attraverso il quale si esprimeva il carattere mutevole della realtà. In particolare, con l'idea di fortuna si intendeva indicare la forza motrice o la causa che presiede e dispone la successione dei fatti in cui si inseriscono le azioni umane. Tuttavia, rispetto alle epoche precedenti, essa non coincideva con il semplice fato o con la provvidenza divina, bensì con un corso di eventi certamente non inquadrabile in uno schema razionale, ma che l'individuo accorto può affrontare con una strategia adeguata, per raggiungere i propri scopi[18]. In questa prospettiva, dunque, diventava indispensabile il possesso di un buon ingegno (pregio III) e di un gran cuore (pregio IV), e quindi della capacità di trovare le strategie migliori per superare le difficoltà e la giusta determinazione per metterle in pratica, ma anche l'osservazione della fortuna (pregio X), per cercare di capire se essa fosse favorevole o avversa, nonché lo studio dei casi di successo e di eccellenza offerti dalla storia (pregio XVIII).

Uno di questi esempi di eccellenza per Gracián è rappresentato da Ferdinando d'Aragona, detto il Cattolico, al quale è interamente dedicata la sua seconda opera, intitolata *El Político* (1640). In essa l'autore riprende e prosegue il proprio discorso sulla figura dell'eroe, ma questa volta lo sviluppa in termini strettamente politici. Difatti, sebbene l'opera si presenti come una semplice biografia elogiativa, la narrazione delle gesta di Ferdinando funge in realtà da modello per delineare le qualità del buon governante. Attraverso questa celebrazione, dunque, Gracián intendeva offrire ai nuovi sovrani, e in particolare alla corte di Filippo IV, un esempio concreto a cui ispirarsi, suggerendo implicitamente in che modo la monarchia spagnola – allora percepita

[17] Ivi, p. 76; trad. it., pp. 16-17. – Si potrebbe obiettare a Gracián di voler esaltare i vantaggi che derivano da comportamenti improntati all'inganno e alla falsità, piuttosto che difendere i valori della veracità e della purezza. Tuttavia, come osserva Ernesto Baltar, si tratta solo di una presa d'atto dei meccanismi che regolano la vita sociale, ai quali non è possibile sottrarsi: «En la realidad de la vida entre los otros, todo se mide y se cuenta por lo que aparece, lo que se muestra, lo que se sospecha y parece, lo que obtiene un reflejo en la mirada de los demás. Por tanto, el modelo de hombre que está moldeando Gracián no puede escapar a esa realidad y debe asumirla, partir de ella. De ahí que lo importante sea, si no el ser infinito, el parecerlo. Frente a las objeciones que se le puede hacer a esta idea en lo que podría tener de proclamación del engaño y de la mentira, de exaltación de la falsedad y de ruptura con todos los valores de "veracidad" y de limpieza, debemos atender a las fronteras que marcan los límites del mundo: la base, constituida por la realidad, y el techo, formado por la posibilidad práctica» (E. BALTAR, *Pensamiento barroco español: filosofía y literatura en Baltasar Gracián*, Dykinson, Madrid 2021, p. 83).

[18] Cfr. MARAVALL, *La cultura del Barocco*, cit., pp. 312-316.

in declino – potesse recuperare prestigio e forza mediante la combinazione di virtù personali e abilità politica[19].

Parlando delle doti di Ferdinando, Gracián esalta anzitutto l'universalità dei suoi talenti e, in particolare, la sua eminenza nell'arte di governo, istituendo a tale riguardo un confronto con il contemporaneo Filippo IV:

> Fu universale per i suoi talenti, singolare nell'arte del governo. Grande capitano, gran consigliere di sé stesso, grande giudice, grande economo, perfino gran prelato, soprattutto massimo re. Alcuni non considerano gran principe se non chi è stato grande capitano, grande guerriero, riducendo la funzione universale di un monarca a quella particolare di un capitano, confondendo il rango di superiore con il grado di inferiore. L'eminenza regale non consiste nel combattere, ma nel governare. Grande prerogativa del grande Filippo IV, il quale, quantunque universale in eminenze, di giudizio straordinario, di rilevante ingegno, di eroico valore, ha messo ogni cura nel governo, violentandosi, e quasi sottraendola alla naturale inclinazione guerriera, giudicandola l'apice delle prerogative regali e divisa propria di un perfetto re[20].

Ma se c'è una qualità che più di ogni altra ha contraddistinto Ferdinando, secondo Gracián, questa è sicuramente la *prudenza*:

> Governò sempre seguendo l'occasione; aforisma massimo della sua politica. Che il genio del principe corrisponda alla condizione della monarchia, è sorte; scontrarsi o adattarsi ad essa, prudenza; la prima cosa ha il vantaggio dello stato naturale ed assicura la durata; la seconda merita la gloria dell'industria. In ogni caso, è necessario che il principe adatti, o per natura o per arte, la propria inclinazione alla disposizione della monarchia. In un determinato tempo si desidera un re guerriero, in un altro un re pacifico; la disgrazia sta nello scambiarsi le veci, nel contrastarsi delle contingenze[21].

> Tale principe comprensivo, prudente, sagace, penetrante, sensibile e, in una parola, saggio, fu Fernando il Cattolico, il re di maggiore capacità che si sia avuto, qualificata con i fatti, esercitata in tante occasioni; fu utile il suo sapere, e, quantunque il valore gli fosse perfino di troppo, lo giocò di destrezza. Fernando non fu fortunato, ma piuttosto prudente: la prudenza è madre della buona fortuna. Di solito, è felice, così come l'imprudenza è disgraziata, sicché tutti i principi prudenti furono molto fortunati[22].

---

[19] Cfr. AYALA, *Gracián*, cit., pp. 66-67. – Queste le parole di apertura di Gracián: «Oppongo un re a tutti i re passati, propongo un re per tutti i re che verranno: don Fernando il Cattolico, quel gran maestro dell'arte di regnare, l'Oracolo maggiore della ragion di Stato. Sarà questo […] non tanto il corpo della sua storia quanto l'anima della sua Politica; non narrazione delle sue imprese, ma discorso sulle sue abilità; giudizio critico di molti re, più che panegirico di uno solo. […] Commenterò alcuni dei suoi regali aforismi, i più facili, quelli accessibili; quelli eccellenti, quelli reconditi, li cedo a chi presume di poterli intendere. Assumerò regole certe, non paradossi politici, dal momento che stimo più la sicurezza che la novità» (B. GRACIÁN, *El Político don Fernando el Católico*, in *Obras completas*, cit., p. 107; trad. it. *Il Politico don Fernando il Cattolico*, a cura di V. Dini, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 47).

[20] Ivi, pp. 118-119; trad. it., p. 68.

[21] Ivi, pp. 119-120; trad. it., p. 70.

[22] Ivi, p. 125; trad. it., p. 79. – Parlando delle doti politiche di Ferdinando, Gracián ci tiene inoltre a distinguere il politico prudente da quello meramente astuto: «Fu quella un'età di politici, e Fernando ne fu il primo maestro.

La nozione di prudenza occupa un posto centrale nel pensiero di Gracián e, come si vedrà, viene approfondita in un'opera successiva, di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo. Prima di questo, però, per completare il quadro delle prime opere, è necessario parlare del terzo scritto, intitolato *El Discreto* (1646), che, come *El Político*, prosegue il discorso avviato con *El Héroe*, ma si avvicina maggiormente a quest'ultimo per struttura e contenuto.

Come *El Héroe*, infatti, anche *El Discreto* si articola in brevi capitoli e si propone di offrire al lettore un modello di perfezione umana a cui tendere. Tuttavia, nel secondo caso, sia i capitoli che il modello presentano caratteristiche proprie: in esso non si tratta più di pregi, e cioè di tutte quelle qualità che rappresentano l'eccellenza in qualcosa, bensì di 'rilievi' (*realces*), vale a dire dell'insieme di virtù che permettono di elevare la persona. Il modello proposto, di conseguenza, non è più quello dell'eroismo, il quale invitava l'individuo a distinguersi per la straordinarietà delle proprie doti, ma quello della *discrezione*, per l'appunto, che mira a insegnargli come stare tra gli altri e come muoversi nel mondo con saggezza, misura e buon senso[23].

A distinguere *El Discreto* dalle opere precedenti è anche la varietà dei generi letterari in esso adottati, tra cui troviamo l'elogio, il discorso accademico, l'allegoria, il memoriale, l'epistola, il dialogo, la satira, l'encomio, l'apologia, l'invettiva, il romanzo eroico, la favola, il panegirico ecc. Un aspetto, questo, che rende lo scritto di difficile lettura, in quanto il modello da esso proposto non viene espresso mediante regole o consigli espliciti, bensì attraverso concetti che richiedono uno sforzo da parte del lettore per essere colti e compresi.

Tra le qualità valorizzate, invece, troviamo per esempio l'ingegno, la padronanza di sé, la capacità di adattarsi alle circostanze e la conoscenza di se stessi, per quel che riguarda il piano personale. Mentre per quanto concerne il rapporto con gli altri troviamo la nobilità nelle parole e nelle azioni, la galanteria, l'erudizione ecc. Ma soprattutto, tra le qualità prese in considerazione, troviamo ancora una volta la prudenza (rilievo XXIII), presentata come l'arte per essere felici[24], e accanto a essa l'integrità, definita come la «corona della discrezione» (rilievo XIV)[25].

L'opera si conclude con una riflessione sulle diverse fasi della vita umana, e in particolare quella della persona discreta, e sull'importanza della filosofia, intesa come «meditazione sulla

E dico politico prudente, non politico astuto, ché c'è grande differenza. È infatti un volgare oltraggio alla politica confonderla con l'astuzia; certuni non ritengono saggio che ciò che trae in inganno, e per più saggio ciò che meglio seppe fingere, dissimulare, ingannare, non avvertendo che il castigo di costoro fu sempre di perire nell'inganno» (ivi, p. 121; trad. it., p. 73).

[23] Cfr. AYALA, *Gracián*, cit., pp. 69-73; e S. ALONSO, *Introducción*, in GRACIÁN, *Obras completas*, cit., pp. 29-32.

[24] Cfr. B. GRACIÁN, *El Discreto*, in *Obras completas*, cit., pp. 331-333.

[25] Cfr. ivi, pp. 333-335.

morte, che bisogna meditare molte volte prima, per poterla affrontare bene una solta volta in seguito» (rilievo XXV)[26].

Nel loro insieme, dunque, *El Héroe*, *El Político* e *El Discreto* non si configurano come semplici trattati di morale o di politica, ma come le prime tappe di un progetto pedagogico coerente, maturato nel solco della spiritualità gesuitica. In ciascuna di esse, Gracián non si limita a descrivere il mondo così com'è, ma offre al lettore gli strumenti per orientarsi in esso con prudenza e discernimento. È questo il filo che le unisce e che conduce direttamente all'opera in cui tale progetto trova la sua espressione più compiuta, e cioè l'*Oráculo Manual*.

1.3 L'arte della prudenza

Dopo aver delineato i profili dell'eroe, del politico e del discreto, Gracián riprende e approfondisce il suo intero pensiero pedagogico nell'opera dal titolo *Oráculo Manual y Arte de Prudencia* (1647), in cui fornisce al lettore i principi fondamentali dell'arte della prudenza, intesa come la scienza del saper vivere[27]. Qui, a differenza delle opere precedenti, Gracián adotta la forma dell'aforisma, sviluppando il proprio pensiero mediante trecento massime, il cui ordine sparso, mirando a riprodurre la casualità caotica dell'esistenza, alla quale di volta in volta esse devono applicarsi, sfugge a qualsiasi tentativo di sistematizzazione[28].

A proposito di quest'opera, però, non interessa tanto esaminare gli elementi di continuità o di novità rispetto alle opere precedenti, che pure meriterebbero di essere presi in considerazione, quanto piuttosto rintracciare l'impronta barocca e in particolare gesuitica che essa, forse più di ogni altra, racchiude in sé. E a tal fine ci soffermeremo nello specifico su due aforismi.

Il primo aforisma in questione è il 288, in cui Gracián scrive:

> *Vivere secondo l'occasione*. Governare, argomentare, tutto dovrà dipendere dal momento. Volere quando si può, ché il tempo e il momento opportuno non aspettano nessuno. Non bisogna vivere in base a principi astratti, a meno che non sia per favorire la virtù, né si deve sottomettere la volontà a leggi ferree, ché potrà succedere di bere domani l'acqua che oggi si disprezza. Alcuni sono insi-

[26] Cfr. ivi, pp. 335-338.

[27] Su questo punto, Elena Cantarino ha scritto: «En la obra de nuestro autor la prudencia se convierte en "arte de prudencia", un conocimiento y sabiduría práctica, esto es, la prudencia pasa a ser una virtud intelectual práctica que se refiere a la acción humana como algo realizable y operable, y cuya misión consiste en dirigir nuestra conducta. Es la prudencia "el ejercicio de la *razón* natural, no en abstracto, sino en su aplicación concreta y práctica a la *experiencia* de la realidad", y por eso ve el jesuita en ella el arma más eficaz para triunfar con éxito en el mundo. Aranguren señaló que Gracián es el artífice de la deformación moderna de esta virtud: "no se trata, pues de la prudencia en el sentido plenario de esta virtud, sino de lo que se ha llamado la 'prudencia de la carne' o, si se prefiere la expresión, la prudencia mundana"» (E. CANTARINO, *Gracián y el* Oráculo manual*: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión*, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, p. 153).

[28] Cfr. AYALA, *Gracián*, cit., pp. 73-75.

> pienti al punto di pretendere che tutte le circostanze del caso si adattino al loro capriccio e non viceversa. Ma il saggio sa che il Nord della prudenza consiste nel conformarsi all'occasione[29].

Questo brano è importante perché permette di cogliere il nesso che Gracián stabilisce tra la nozione di prudenza e il concetto di occasione. Per Gracián, la nozione di prudenza non indica più una virtù contemplativa o puramente morale, ma diventa un'arte o una scienza pratica del vivere. Essa, cioè, dal rappresentare un valore ideale e astratto, si trasforma in uno strumento a disposizione dell'individuo per orientarsi in un mondo in continuo mutamento e, dunque, per adattare il proprio comportamento alle diverse circostanze che di volta in volta si presentano, in ambito sia sociale che politico.

Vivere secondo l'occasione, dunque, è un precetto che ben si addice alla visione del mondo propria della cultura barocca, la quale insisteva sul carattere mutevole della realtà. Esso, però, mostra al contempo un forte legame con la casistica, ossia con quella scienza che si occupava di applicare i principi generali della morale a particolari casi di coscienza, cercando di ricavarne delle norme di comportamento. Tale scienza era stata promossa e perfezionata soprattutto dalla Compagnia di Gesù e Gracián, oltre ad averla insegnata nel collegio di Lerida dal 1631 al 1633, e praticata in qualità di confessore, ne divenne il massimo esponente in ambito letterario[30].

Il secondo aforisma su cui vale la pena soffermarsi, invece, è il 251, che alla sua maniera si ricollega al tema dell'occasione, ma lo arricchisce di un'ulteriore dimensione. Se l'aforisma 288 insegnava infatti a modulare il comportamento in funzione delle circostanze esterne, il 251 propone uno stratagemma che permette all'individuo di mobilitare – fatto inedito rispetto alle opere precedenti – tutti i mezzi a sua disposizione, sia umani che divini. Un aspetto, questo, che consente di identificare la prudenza stessa con l'equilibrio tra il piano divino e quello umano e, di conseguenza, l'imprudenza con l'alterazione di questo equilibrio. Scrive Gracián:

> *Occorre procurarsi mezzi umani, come se non ne esistessero di divini, e divini come se non ne esistessero di umani*. Regola di un grande maestro: non c'è bisogno di aggiungere commenti[31].

---

[29] B. GRACIÁN, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, in *Obras completas*, cit., p. 427; trad. it. di G. Poggi, *Oracolo manuale ovvero l'arte della prudenza*, con un saggio di M. Fumaroli, Adelphi, Milano 2020, p. 140.

[30] Cfr. CANTARINO, *Gracián y el* Oráculo manual, cit., pp. 154-157.

[31] GRACIÁN, *Oráculo Manual*, cit., p. 417; trad. it., p. 124. – «Téngase en cuenta que Gracián ha trazado una línea "fictiva" negativa […] entre lo humano y lo divino […] De esta forma establece Gracián la posibilidad de una autonomía en los dos órdenes de realidades: el humano y el divino. Sin embargo, no se debe olvidar que el sentido de este "quiasmo ignaciano" está en su valor heurístico; es decir, se trata de una "aguda treta" para que el hombre desarrolle todos los medios a su alcance, divinos y humanos, pero sin llegar nunca a desembarazarse de la tensión eterno-temporal, ya que toda ruptura del equilibrio entre ambos extremos indicaría necedad, imprudencia y mal gusto. Las dos proposiciones del quiasmo son recíprocas entre sí, lo cual significa que la acción humana, si quiere ser una acción integral, se ha de apoyar en el esfuerzo humano y en la virtud» (AYALA, *Gracián*, cit., pp. 75-76).

L'aforisma 251 è uno dei più importanti dell'*Oráculo Manual*, nonché il più esteso. Per questo motivo, sorprende che proprio tale aforisma, come afferma lo stesso autore, non richieda alcun commento aggiuntivo. Non sorprende invece che il «grande maestro» a cui esso allude, e cioè Ignazio di Loyola, non venga nominato esplicitamente. L'omissione del nome del fondatore della Compagnia di Gesù, infatti, non costituisce un caso isolato, ma riflette il *modus operandi* che contraddistingue l'intera opera di Gracián, il quale non solo era solito non rivelare le proprie fonti – specialmente quelle religiose –, ma tendeva anche a rielaborarle e alterarle in funzione dei propri scopi. Il che spiega perché Gracián, nel caso in questione, non citi direttamente la fonte ignaziana (che riportiamo in nota)[32].

Rispetto alla formula ignaziana originale, l'aforisma graciano introduce un elemento del tutto nuovo, ossia la finzione negativa del «come se non». Mentre Ignazio, infatti, si limitava a esortare ad agire *come se* tutto dipendesse dall'uomo e al tempo stesso *come se* tutto dipendesse da Dio, Gracián suggerisce di fingere alternativamente l'inesistenza dei mezzi divini e di quelli umani. Così facendo, egli non solo incorpora una doppia opposizione interna tra le due clausole dell'aforisma – mezzi umani come se non vi fossero quelli divini, e mezzi divini come se non vi fossero quelli umani –, ma fa sì che il «come se non» si ripeta specularmente in entrambe, introducendo con ciò una dialettica tra essere e apparire, tra realtà e finzione. Ed è su questa profonda dimensione finzionale che occorre soffermarsi per cogliere il senso più autentico dell'aforisma e, con esso, la mentalità barocca che lo rende possibile.

Il meccanismo del «come se non» funziona secondo una logica paradossale: fingere l'inesistenza dei mezzi divini non equivale a negarli, ma a illuminare con maggiore forza la realtà dei mezzi umani; e viceversa, fingere l'inesistenza dei mezzi umani non fa che dispiegare la

[32] Cfr. J. GARCÍA GIBERT, *Medios humanos y medios divinos en Baltasar Gracián (La dialéctica ficcional del aforismo 251)*, in «Criticón», n. 73, 1998, pp. 61-62. – In questo studio, l'autore riporta come fonte la seguente massima ignaziana, tratta dalla *Ratio quam in gubernando tenebat Ignatius*, redatta da Pedro de Ribadeneira: «En las cosas del servicio de Nuestro Señor, usaba de todos los medios humanos como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios, como si todos los medios humanos no fueran de algún efeto» (ivi, p. 62). A tale riguardo, Maravall dice: «De ahí que Gracián, en las últimas páginas del *Oráculo Manual*, recoja un principio que le sirve para anunciar la distinción y autonomía en el ámbito de la conducta humana, entre naturaleza y gracia. Pues bien, para formular ese principio Gracián echa mano de una máxima de San Ignacio. Pero – y esto es lo significativo en la obra de nuestro autor – omite la referencia expresa a San Ignacio, a pesar de ser el santo fundador de su Compañía, y al acercarnos mediante el recuerdo que en nosotros suscitan esas palabras al punto en que parece empezar la esfera de la religión, Gracián deja implícita y en suspenso la alusión que entraña y continúa la línea de su pensamiento en un plano meramente natural. La máxima en cuestión dice: hay que aplicar los medios humanos como si no hubiera divinos, y confiar en los divinos como si no los hubiera humanos. Gracián acentúa gravemente la separación entre las dos partes de esta proposición, atribuye a los medios humanos una autonomía de esfera propia – la vida mundana y social –, cosa que no está en las palabras del Santo, a quien por esta razón no puede citar, ya que hace decir a su máxima algo que aquél no puso en ella» (J.A. MARAVALL, *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, in *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera: el siglo del Barroco*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1984, pp. 347-348).

realtà di quelli divini. Tutto, dunque, continua a operare dietro il sipario della finzione. Il momentaneo occultamento di Dio, infatti, non rimanda a un Dio assente, ma a un Dio ancora più presente; e la preterizione dell'efficacia dei mezzi umani non fa che ribadire l'esistenza ineludibile dell'azione dell'uomo. È qui, dunque, che si rivela l'impronta profondamente barocca dell'aforisma graciano: come nel chiaroscuro pittorico, in cui l'ombra non cancella la luce ma la esalta, l'occultamento finzionale funge da disvelamento. L'invisibile acquista rilievo proprio perché taciuto, e ciò che viene negato ritorna con forza maggiore. In altre parole, la finzione non è menzogna, ma uno strumento di conoscenza che permette di tenere insieme, in un equilibrio dinamico, i due piani – umano e divino – sui quali si fonda la prudenza graciana[33].

La stessa logica finzionale è all'opera nell'aforisma 204, che ne costituisce una variante in ambito più circoscritto e pratico, utile a chiarire il meccanismo prima di misurarne la portata più profonda:

> *Intraprendere ciò che è facile come difficile, e ciò che è difficile come facile*. Nel primo caso perché la fiducia non sottovaluti, nel secondo perché la sfiducia non scoraggi. Non c'è niente per non fare una cosa come l'averla già data per fatta; al contrario la solerzia appiana l'impossibilità. Sui grandi impegni non bisogna neanche riflettere: basta offrirsi perché la difficoltà, una volta avvertita, non generi un ripensamento[34].

Come si vede, anche qui Gracián ricorre alla finzione per creare un equilibrio dinamico tra due opposti, esortando ad affrontare il facile come se fosse difficile e il difficile come se fosse facile, al fine di evitare tanto la sottovalutazione quanto lo scoraggiamento. L'aforisma 204, dunque, ci mostra che la finzione negativa rappresenta una costante del pensiero graciano. Tuttavia, il fatto che la massima sia accompagnata da un commento esplicativo conferma, per contrasto, quanto sia significativa la scelta di non commentare l'aforisma 251 e ci aiuta a misurarne la portata ben più profonda e strategica, in quanto esso non si limita a regolare un atteggiamento pratico, ma abbraccia l'intera condizione dell'essere umano nel mondo.

Tale portata risiede nel fatto che il gioco della finzione serve a rivelare la relazione inestricabile tra il piano umano e quello divino, che insieme reggono l'esistenza dell'individuo. Come si è detto, fingere alternativamente l'inesistenza dei mezzi divini e di quelli umani non equivale a negarli, ma a smascherarne per contrasto la realtà: poiché le due finzioni si compensano a vicenda, entrambe finiscono per rivelare la propria irrealtà, confermando che tanto i mezzi umani quanto quelli divini esistono e operano simultaneamente. Da qui emerge un principio fondamentale, e cioè che soltanto colui che crede nelle forze umane può altresì credere in Dio

[33] Cfr. GARCÍA GIBERT, *Medios humanos y medios divinos en Baltasar Gracián*, cit., pp. 67-68.
[34] GRACIÁN, *Oráculo Manual*, cit., p. 404; trad. it., p. 103.

e nei suoi mezzi, e viceversa. La finzione, dunque, non è un artificio retorico fine a se stesso, ma è il modo attraverso cui Gracián si avvicina al nodo teologico più spinoso della tradizione cattolica – il concorso tra libertà umana e grazia divina – senza affrontarlo in maniera diretta o in forma speculativa, ma traducendolo in un metodo di azione[35].

In definitiva, il messaggio dell'aforisma 251 è che l'individuo deve saper utilizzare tutti i mezzi a sua disposizione – sia umani che divini – a seconda dell'occasione e senza che nessuno dei due piani prevalga sull'altro. Ed è precisamente per preservare questo equilibrio che Gracián rifiuta di aggiungere commenti. Qualsiasi glossa, infatti, avrebbe inevitabilmente subordinato un piano all'altro, tradendo il senso più autentico della massima: quella dialettica tra realtà e finzione che, come si è visto, non è mera tecnica retorica, ma lo strumento attraverso cui i due piani – pur restando distinti – si rivelano inseparabili[36].

Si può dire dunque che l'aforisma 251 non oppone una morale cristiana a una morale mondana, né cerca un compromesso tra il religioso e il profano. Il suo carattere è fondamentalmente strumentale, non morale. Esso infatti non dice nulla sulla bontà o malvagità dei mezzi umani, ma individua un metodo di attuazione applicabile all'esistenza terrena e alla portata dell'essere umano, che permetta di agire con piena efficacia nel mondo senza per questo opporre l'azione umana alla fede religiosa[37].

È in questo senso, dunque, che l'*Oráculo Manual* si rivela, forse più di ogni altra opera di Gracián, come il frutto più maturo di una tradizione insieme barocca e gesuitica. In quest'opera, infatti, anziché confondere o separare il terreno e il trascendente, Gracián cercava di tenerli in tensione produttiva, affidando all'individuo la responsabilità di saperli governare con prudenza.

A partire da qui, nei prossimi paragrafi, si prenderanno in esame altre due importanti opere di Gracián, *El Criticón* e *El Comulgatorio*, le quali, sulla scia dell'*Oráculo Manual*, approfondiscono ciascuna uno dei due piani che quest'ultima teneva in equilibrio: nel primo caso quello umano, nel secondo quello divino. Una separazione, questa, che non contraddice tale equilibrio, ma ne rappresenta piuttosto la più coerente applicazione pratica, dal momento che, come si è visto, trattare i due piani come se fossero autonomi costituisce il senso più profondo della logica finzionale del «come se non».

[35] Cfr. García Gibert, *Medios humanos y medios divinos en Baltasar Gracián*, cit., pp. 68-71.
[36] Cfr. ivi, pp. 71-76.
[37] Cfr. ivi, pp. 76-81.

2. Il pensiero critico-filosofico

Nel solco di quanto teorizzato nell'*Oráculo Manual*, *El Criticón* sviluppa il versante umano di quell'equilibrio che l'aforisma 251 aveva affidato alla logica del «come se non». Se quest'ultimo prescriveva all'individuo di governare con prudenza tanto i mezzi umani quanto quelli divini, *El Criticón* non si limita a esplorare il primo dei due piani, ma lo sottopone a un esame impietoso, mostrandone i limiti e le illusioni. Il movimento dell'opera, dunque, non è celebrativo ma critico: una progressiva scoperta degli inganni che governano il mondo civile, fino all'approdo a una forma di immortalità terrena e al silenzio su ciò che la trascende.

El Criticón è l'opera più ambiziosa e compiuta di Gracián. Pubblicata in tre parti – la prima nel 1651, la seconda nel 1653, la terza nel 1657 – si presenta come un romanzo filosofico-allegorico strutturato attorno al peregrinaggio di due protagonisti: Andrenio, che rappresenta l'uomo naturale, e Critilo, che rappresenta l'uomo razionale. I modelli ideali elaborati nelle opere precedenti, dall'eroe al discreto, trovano in loro incarnazione narrativa. Le tre parti corrispondono alle tre età della vita – giovinezza, maturità e vecchiaia – e si articolano rispettivamente in tredici, tredici e dodici capitoli, denominati 'crisi'. Questa asimmetria strutturale, su cui sarà necessario tornare, non è casuale, ma racchiude in sé il senso più profondo dell'intera opera[38].

Il fulcro filosofico dell'opera è la distinzione tra due ordini della realtà: il mondo naturale, creato da Dio e governato da armonia e bellezza, e il mondo civile, fatto dagli uomini e dominato dal disordine e dalla corruzione. È Critilo stesso a introdurre questa distinzione nel momento in cui i due protagonisti si apprestano per la prima volta a fare ingresso nel mondo degli uomini: «Hai contemplato le opere di Dio, vedrai quelle degli uomini e noterai la differenza. Oh, quanto diverso ti sembrerà il mondo civile da quello naturale, quello umano da quello divino!»[39] I due piani sono ontologicamente distinti: nel primo regnano la perfezione e il concerto divino, nel secondo il rovesciamento e la confusione. Ed è sul secondo che *El Criticón* concentra interamente la propria attenzione, trattandolo come se fosse un ambito autonomo, del tutto separato dall'ordine divino che pure lo fonda.

All'interno di questo mondo civile, la dialettica tra realtà e apparenza costituisce il meccanismo narrativo e filosofico centrale dell'opera. Nel mondo degli uomini, le cose non passano per ciò che sono ma per ciò che sembrano: l'apparire vale quanto – e spesso più – dell'essere. Questa inversione non è un semplice espediente retorico, ma la forma stessa con cui Gracián

[38] Cfr. BALTAR, *Pensamiento barroco español*, cit., pp. 225-231, 235-237.

[39] B. GRACIÁN, *El Criticón*, in *Obras completas*, cit., p. 845; trad. it. di E.S. Serpentini, *Il Criticone*, Artemia, Teramo 2008, p. 66.

rappresenta la condizione umana nel mondo barocco. Il gran teatro del mondo è un teatro dell'inganno, in cui le apparenze mascherano la realtà e l'individuo è costantemente esposto al rischio di scambiare l'una per l'altra. Il peregrinaggio di Andrenio e Critilo è dunque, fin dall'inizio, un percorso di orientamento in un mondo strutturalmente fondato sull'equivoco tra essere e apparire[40].

Questa dialettica tra realtà e apparenza non si esaurisce in una semplice contrapposizione tra verità e menzogna, ma si articola in una logica del contrasto che attraversa l'intera struttura dell'opera. Per Gracián, il mondo civile è un universo di opposti in perenne conflitto: il bene e il male, la virtù e il vizio, la saggezza e la stoltezza si fronteggiano senza sosta, e la loro contrapposizione non è mai risolta ma tenuta viva come condizione permanente dell'esistenza umana. Come osserva Critilo nella Crisi III della prima parte, «[t]utto questo Universo è costituito da cose contrarie tra loro e si basa sull'armonia di cose disarmoniche»[41]. Il contrasto degli opposti non è dunque soltanto un procedimento stilistico – per quanto ne costituisca il tratto più caratteristico – ma la forma stessa con cui Gracián rappresenta la condizione umana nel mondo.

Nel mondo civile, tuttavia, questa logica del contrasto si corrompe: le opposizioni non si temperano a vicenda ma si invertono, e i valori vengono sistematicamente capovolti. Il male si maschera da bene, il vizio da virtù, l'ignoranza da sapienza. L'Inganno governa il mondo come un potente re, circondato dalla sua famiglia – la Menzogna, l'Ignoranza, la Malizia – e i suoi ministri pervadono ogni ambito della vita civile. Di fronte a questo stato di cose, l'unica via di scampo è imparare a leggere la realtà al contrario, in quanto solo chi sa guardare le cose al rovescio riesce a coglierne la vera natura.

Il progressivo smascheramento degli inganni del mondo civile non conduce però a una soluzione, ma a una soglia. Questa soglia è il disinganno, che rappresenta il momento in cui il piano umano rivela i propri limiti e, implicitamente, rimanda a qualcosa che lo trascende. Il disinganno non è una conquista positiva, ma una presa di coscienza. Esso mostra che la felicità cercata nel mondo civile è illusoria, che il bene a cui l'uomo tende non si trova tra le cose del mondo. Come scrive Gracián, l'Inganno sta all'ingresso della vita e il Disinganno alla sua uscita: l'uomo nasce senza conoscenza per vivere ingannato e muore con essa per disingannarsi quando è ormai troppo tardi. Il disinganno arriva sempre in ritardo rispetto all'esperienza che lo ha generato, e proprio per questo non può essere una risposta ma solo una soglia. Esso indica che la felicità non è qui, ma senza dire dove sia[42].

[40] Cfr. BALTAR, *Pensamiento barroco español*, cit., pp. 240-249.
[41] GRACIÁN, *El Criticón*, cit., p. 830; trad. it., p. 49.
[42] Cfr. BALTAR, *Pensamiento barroco español*, cit., pp. 258-260, 263-267, 286-289.

Il peregrinaggio di Andrenio e Critilo approda infine all'Isola dell'Immortalità, che costituisce la meta ultima del loro lungo viaggio attraverso il mondo civile. Ma la felicità che vi trovano non è la salvezza eterna: è la fama, l'immortalità terrena conquistata attraverso la virtù, il valore e il sapere. A custodire l'ingresso dell'isola sta il Merito, portiere inflessibile che esamina le patenti dei pellegrini e ammette soltanto coloro che hanno saputo essere persone nel senso pieno del termine. L'immortalità che Gracián mette in scena è dunque tutta umana, tutta mondana: è la permanenza nel ricordo degli uomini, non la vita eterna nell'aldilà[43].

Eppure è proprio qui, nel momento in cui l'opera tocca il suo punto più alto, che il dato strutturale si rivela nella sua piena portata. Le prime due parti di *El Criticón* si articolano ciascuna in tredici crisi, mentre la terza si chiude con la dodicesima. La tredicesima crisi – quella che per simmetria avrebbe dovuto esserci – manca. E quella crisi assente avrebbe dovuto parlare del Cielo cristiano, della salvezza eterna, del piano divino che l'intera opera ha tenuto nell'ombra. Gracián lo tace, come se non esistesse. Ma è precisamente questo silenzio a evocarlo con forza ancora maggiore: la simmetria strutturale attesa – e deliberatamente infranta – convoca il Cielo nell'assenza, con una potenza che nessuna descrizione esplicita avrebbe potuto eguagliare. È la stessa logica del chiaroscuro barocco già all'opera nell'aforisma 251, in cui l'occultamento non nega ma disvela, e ciò che viene taciuto ritorna con forza maggiore proprio perché taciuto.

Si può concludere osservando che, anche in *El Criticón*, Gracián applica coerentemente la logica finzionale già descritta nell'*Oráculo Manual*. Il piano umano viene infatti esplorato come se fosse autonomo dal piano divino: il peregrinaggio di Andrenio e Critilo si svolge interamente nel mondo civile, e la meta a cui approda – la fama, l'immortalità terrena – è tutta mondana. Ma è precisamente questo trattamento a rivelarne i limiti. Il mondo civile, esaminato fino in fondo, si mostra come un teatro di inganni e rovesciamenti in cui la felicità cercata non si trova. E il silenzio finale sul Cielo cristiano non è una negazione ma un disvelamento. Come nel chiaroscuro pittorico, in cui l'ombra non cancella la luce ma la esalta, la tredicesima crisi assente fa risplendere il piano divino proprio attraverso la sua assenza. È lo stesso meccanismo del «come se non» che nell'aforisma 251 permetteva di tenere insieme i due piani senza confonderli, applicato questa volta alla struttura narrativa dell'intera opera. Ed è precisamente questo silenzio che prepara e giustifica *El Comulgatorio*: l'opera in cui il piano divino, tenuto nell'ombra per tutta la durata del peregrinaggio, emerge finalmente alla luce.

[43] Cfr. ivi, pp. 295-297.

3. Il pensiero religioso

El Comulgatorio (1655) rappresenta, nell'economia complessiva dell'opera di Gracián, il versante divino di quell'equilibrio che l'*Oráculo Manual* aveva teorizzato attraverso la logica del «come se non». Se quest'ultimo affidava all'individuo la responsabilità di governare con prudenza tanto i mezzi umani quanto quelli divini, e se *El Criticón* esplorava il primo dei due piani, *El Comulgatorio* approfondisce il secondo, portando alle estreme conseguenze – sul terreno della devozione e dell'esperienza spirituale – ciò che nell'aforisma 251 restava nell'ombra della finzione.

A differenza delle opere precedenti, pubblicate sotto pseudonimo e senza l'autorizzazione preventiva dei superiori della Compagnia, *El Comulgatorio* è l'unica opera di argomento religioso e l'unica pubblicata sotto il vero nome di Gracián. Ciò potrebbe indurre a pensare che si tratti della sua opera più convenzionale, o di un atto di sottomissione alle gerarchie dell'ordine, volto a calmare le acque e mettere a tacere le voci critiche che circolavano sul suo conto. Tuttavia, nonostante le apparenze, essa non segnò una rottura con gli scritti precedenti e va considerata – secondo quanto suggerito da Miguel Batllori – come l'opera più sincera di Gracián[44].

Dal punto di vista formale, *El Comulgatorio* si presenta come una raccolta di meditazioni ricavate dal Vecchio e dal Nuovo Testamento e strutturate in modo da accompagnare e guidare il lettore devoto prima, durante e dopo la comunione[45]. Si potrebbe quindi pensare che l'obiettivo principale dell'opera fosse quello di difendere il sacramento dell'Eucaristia chiarendo, con un linguaggio più accessibile e senza digressioni su dispute dottrinali, il dogma della transustanziazione – confermato nel corso della seconda riunione del Concilio di Trento (1551-1552) soprattutto grazie all'impegno dei teologi gesuiti e contro le tesi dei protestanti –, ma questa sarebbe una spiegazione parziale, se non proprio riduttiva. Forse, per riuscire a cogliere il vero scopo perseguito da Gracián, sarebbe più utile ricordare lo scarso interesse manifestato nei con-

[44] Cfr. M. BATLLORI, *Gracián y el Barroco*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, p. 87. – A questo proposito, in mancanza di prove che dimostrino il contrario, non si può che credere alle parole dello stesso Gracián rivolte al lettore: «Tra i vari libri che mi sono stati attribuiti, questo solo riconosco come mio e dico legittimo, servendo questa volta l'affetto più che l'ingegno. Ho fatto voto in pericolo di vita [*non sappiamo a quale episodio stia alludendo*] di servire il suo Autore con questo atomo, e lo compio davanti a tutto il suo popolo, poiché viene stampato brindando alle anime devote con il calice della salute eterna» (B. GRACIÁN, *El Comulgatorio*, in *Obras completas*, cit., p. 1282; trad. nostra).

[45] Spiega Gracián: «Lo chiamo *El Comulgatorio* [*titolo che si riferisce alla balaustra davanti alla quale i fedeli si inginocchiavano per ricevere la comunione*], impegnandolo ad accompagnarti ogni volta che vai a comunicarti, essendo talmente pratico che lo può portare chiunque o in seno o nella manica. Si alternano le considerazioni ricavate dal Vecchio Testamento a quelle del Nuovo, per la varietà e l'autorità; e in ciascuna il primo punto serve alla preparazione, il secondo alla comunione, il terzo per tirare fuori i frutti, e il quarto per rendere grazie. Lo stile è quello che richiede il tempo. Non cito i luoghi della Sacra Scrittura, perché per i dotti sarebbe superfluo e per gli altri prolisso» (*ibidem*; trad. nostra).

fronti delle astratte elucubrazioni scolastiche e la grande attenzione posta per converso alla sfera dell'esistenza umana e alle sue possibilità di compimento. Il che ci impone di tralasciare i contenuti specifici dell'opera, almeno in questa sede, e ragionare piuttosto sul metodo da lui adottato, in quanto esso può aiutarci a comprendere la scelta del tema.

A tale proposito è innegabile, e del resto coerente con quanto già osservato riguardo alla fonte ignaziana nell'*Oráculo Manual*, il debito di Gracián verso il modello degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, che costituiscono, fondamentalmente, la traccia di una esperienza interiore aperta a chiunque e scandita da una serie di operazioni (esami di coscienza, meditazioni, contemplazioni, preghiere orali e mentali ecc.) indicate dall'esterno e volte a «preparare e disporre l'anima a rimuover da sé tutti gli affetti disordinati e, dopo rimossi, [a] cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salvezza dell'anima»[46]. Questo ha indotto molti commentatori a intendere il metodo ignaziano come un dispositivo ideato per dirigere l'immaginazione del praticante e controllarne la volontà, favorendo inoltre l'illusione che la salvezza non sia un effetto esclusivo della grazia divina, ma possa essere conquistata attraverso un insieme di tecniche codificate e regolate. Una simile lettura, però, oltre a tradire una certa prevenzione, dimentica il presupposto dell'intero impianto degli *Esercizi*, ossia che chi guida la meditazione «non ecceda né inclini in un senso né in quell'altro, ma, stando nel mezzo come una bilancia, lasci inmediate operare il Creatore con la creatura, e la creatura col suo Creatore e Signore»[47]. Dunque, la necessità di fornire al praticante delle istruzioni non gli impedisce di esercitare liberamente le proprie facoltà, ma lo mette in condizione di esprimerle a pieno e raccoglierne i frutti. Lo si evince dal seguente passo:

> […] la persona la quale dia ad un'altra modo e ordine per meditare o contemplare, deve narrare fedelmente la storia di tale contemplazione o meditazione, discorrendo sui vari punti soltanto con spiegazione breve o sommaria; perché la persona che contempla, prendendo il fondamento vero della storia, riflettendo e ragionando da sé e scoprendo una qualche cosa che valga a meglio spiegare o sentire la storia, vuoi per ragionamento proprio, vuoi perché illuminata nell'intelletto dalla virtù divina, trarrà maggior soddisfazione e frutto spirituale che se colui il quale dà gli esercizi avesse diffusamente spiegato e sviluppato il senso della storia; in quanto non dal molto sapere l'anima è resa sazia e appagata, ma dal sentire e gustare le cose internamente[48].

In altre parole, gli *Esercizi* non prescrivono un metodo rigido e bell'e fatto, ma flessibile e tagliato su misura per il singolo praticante, il quale, pur seguendo determinate indicazioni, è

[46] *Monumenta Ignatiana. Series secunda. Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum directoria. Nova editio. Tomus I: Exercitia spiritualia*, opus inchoavit I. Calveras, absolvit C. de Dalmases, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1969; trad. it. di G. Giudici, *Esercizi spirituali*, SE, Milano 1998, 1, p. 15.

[47] ES 15; trad. it., p. 19.

[48] ES 2; trad. it., p. 15.

chiamato di volta in volta a fabbricare da sé le proprie immagini. Ciò risulta particolarmente evidente nella tecnica della «composizione visiva del luogo» (*compositio loci*), in cui per l'appunto il soggetto è invitato, facendo appello alla sua immaginazione e alle sue percezioni sensoriali, a visualizzare mentalmente un luogo fisico e a rivivere un dato evento o interloquire con una delle figure dei Vangeli, nella fattispecie Gesù Cristo e la Vergine Maria, al fine di ordinare i propri affetti e rinvenire, tramite una ispirazione divina, insegnamenti e consigli validi per la propria vita e per la salvezza dell'anima[49].

Ebbene, ne *El Comulgatorio* Gracián riprende esattamente questa tecnica e la sviluppa per aiutare il fedele che sta per ricevere la comunione, esortandolo a immedesimarsi con varie figure del Vecchio e del Nuovo Testamento, a sperimentare la reale presenza di Cristo nel sacramento. A tale scopo, però, egli non si sforza di illustrare il dogma della transustanziazione, ovvero il principio della conversione della sostanza del pane e del vino, che permangono in quanto accidenti, nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo, ma rievoca l'avvenimento che ha dato origine all'esperienza cristiana e che riaccade nuovamente nell'Eucaristia, cioè il «Verbo fatto carne»:

> Questo [*sta parlando dell'ostia*] è un Verbo fatto carne, e questa una carne fatta per un Verbo. Questo è il pane degli angeli che gli uomini mangiano; questo è quel pane che è dono dei re; questa è la vera manna che dà vita e, in una parola, questo è l'uomo che mangia il suo Dio, il quale, essendo infinito, racchiude tutti i sapori che ci sono. Gustalo, vedi quanto è soave e come sa di tutte le virtù e grazie[50].

È possibile ipotizzare – come ha fatto Fernando Pérez Herranz – che la scelta di scrivere un'opera dedicata al sacramento dell'Eucaristia applicando il metodo elaborato da Ignazio, sia pur con qualche differenza, non fosse casuale ma rispondesse a un preciso intento, ossia quello di affiancare alla logica dell'immaginazione degli *Esercizi* una logica più orientata in senso corporale o carnale, dal momento che – come vuol dire Gracián nel passo appena letto – Dio si offre *realmente* agli esseri umani tramite il sacrificio del corpo e del sangue di Cristo e, quindi,

[49] Per una definizione e una applicazione della *compositio loci*, si veda: ES 47, trad. it., pp. 32-33; ES 53-54, trad. it., pp. 34-35; ES 65-72, trad. it., pp. 37-39. – Per una analisi dettagliata degli *Esercizi spirituali*, riletti in chiave filosofica, si rinvia a L. NISI, *Fuori dell'anima. Ignazio di Loyola e l'immaginazione*, Mimesis, Milano-Udine 2020. Infine, per uno sguardo più ampio sugli *Esercizi* e sulla spiritualità gesuitica, si vedano: J. ROIG GIRONELLA, *El conocimiento interno y el sentimiento interno en los ejercicios espirituales*, in «Miscelánea Comillas», vol. 14, n. 26, 1956, pp. 113-130; A. DEMOUSTIER, *L'originalité des «Exercices spirituels»*, in GIARD, DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque*, cit., pp. 23-35 ; B. DOMPNIER, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, in GIARD, DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque*, cit., pp. 155-179.

[50] GRACIÁN, *El Comulgatorio*, cit., p. 1290; trad. nostra.

tornando a farsi carne[51]. Secondo questa ipotesi, che appare decisamente convincente, bisogna riconoscere a un'opera come *El Comulgatorio* non solo una sincera funzione devozionale, ma anche una implicita *ontologia* dell'esperienza eucaristica, nella misura in cui, rivolgendosi a una umanità segnata da una profonda crisi esistenziale e spirituale, essa tenta di rendere conto, sebbene non in termini metafisici, del nesso tra Dio e la creatura[52]. Non a caso, nella meditazione XIII, ricordando le memorabili parole del re Salomone, Gracián scrive:

> Tra la gioia e lo stupore, il saggio re esclamò con quelle memorabili parole, degne di essere ripetute da tutti coloro che si comunicano: "È possibile che il Signore sia sulla terra? Persino l'immaginazione si spaventa di ciò. Dio sulla terra, quando non c'è posto nel Cielo? Il Cielo è piccolo, che sarà questa casa?" Oh, con quanta maggior ragione potresti tu parlare oggi, avendo ospitato nel tuo petto il grande Dio di Israele, e dire: "È possibile che il mio grande Dio si degni di venire a me, e che l'Immenso stia nel mio petto? *Vere*: davvero [è possibile], che lo racchiudo io nelle mie viscere? *Super terram*: Dio, e sulla terra? Dio, e un cuore così terreno come il mio, fatto di fango? Ne vien fuori una umile confusione, un religioso stupore e una riconoscente gratitudine[53].

Individuando nell'Eucaristia la modalità con cui Dio entra nel mondo e stabilisce una relazione con coloro i quali si sono preparati a riceverlo, Gracián mira dunque a dimostrare che l'ordine divino e quello naturale non sono ontologicamente separati. Ed è qui che il cerchio si chiude con quanto teorizzato nell'*Oráculo Manual*. Infatti, se l'aforisma 251 prescriveva di trattare i due piani come se fossero autonomi, senza che nessuno dei due prevalesse sull'altro, *El Comulgatorio* mostra che tale autonomia è, appunto, una finzione necessaria – cioè uno strumento per preservare l'equilibrio – e non una separazione reale. Spetta dunque all'individuo imparare a scorgere il soprannaturale nelle pieghe della realtà e nelle fibre del proprio essere, tenendo insieme, con prudenza, ciò che la logica del «come se non» aveva solo provvisoriamente diviso.

Si può concludere osservando che, anche in quest'opera, Gracián si rivela un pensatore profondamente barocco e, ovviamente, gesuitico. In essa, infatti, la tensione tra il corporale e lo spirituale, tra l'immanente e il trascendente, tra la presenza reale di Cristo nel sacramento e

[51] Oltre a ribadire più volte la reale presenza di Cristo, Gracián nell'opera vuole mostrare che anche il corpo umano è interamente coinvolto nella comunione: «[…] si commuova tutto il tuo interno, il tuo intelletto ammiri e la tua volontà arda; si riempia il tuo cuore di gioia e le tue viscere di tenerezza; dia voce la lingua e applaudano le mani. […] Lascino i teneri bambini i seni delle loro madri, e con lingue balbuzienti celebrino il loro Creatore; rinuncia tu ai seni della tua terra matrigna e adopera le tue labbra per cantare, dicendo: "Benedetto siete, mio Re e mio Signore, che venite trionfando nel nome del Signore; siete tanto benvenuto nelle mie viscere quanto desiderato dal mio cuore; trionfate sulla mia anima e tutte le sue forze, consacrandola da oggi in poi alla vostra lode e [al vostro] ossequio"» (ivi, p. 1350; trad. nostra).

[52] Cfr. F.M. Pérez Herranz, *La ontología de* El Comulgatorio, in AA.VV., *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo 2002, in particolare pp. 81-98.

[53] Gracián, *El Comulgatorio*, cit., p. 1305; trad. nostra.

la sua infinita trascendenza, non viene risolta ma tenuta viva, secondo quella logica del contrasto e del chiaroscuro che attraversa la sua intera opera. E il metodo ignaziano degli *Esercizi*, riletto e riadattato in chiave eucaristica, non è che lo strumento attraverso cui tale tensione trova la sua espressione più intima e sincera.

Infine, alla luce dell'analisi condotta, è possibile tornare alla questione sollevata in apertura, e cioè quella dell'unità dell'opera graciana. Aranguren aveva individuato nell'opera di Gracián una frattura irriducibile tra il piano mondano e quello religioso, mentre Ayala aveva intravisto un'unità fondata sul tentativo di conciliare strategia di vita e fede cristiana. Entrambe le letture colgono qualcosa di reale, ma nessuna delle due arriva a identificare il principio che tiene insieme i diversi piani. Come si è cercato di mostrare, quell'unità non è semplicemente tematica o intenzionale, ma strutturale: essa risiede nella logica finzionale del «come se non», che percorre l'intera opera di Gracián come il suo filo più profondo. Non una frattura, dunque, né un compromesso, ma una tensione produttiva e deliberata tra i due piani, affidata alla responsabilità dell'individuo e declinata, di opera in opera, secondo le forme più proprie di una tradizione insieme barocca e gesuitica.

CONCLUSIONI
Definizione “provvisoria” del pensiero barocco

Le pagine che precedono hanno cercato di rispondere a una domanda apparentemente semplice, ma tutt’altro che scontata: è possibile parlare di un pensiero barocco, e in che senso? Il percorso compiuto per rispondervi ha preso avvio da una constatazione, e cioè che il concetto di «barocco», nato come etichetta spregiativa per qualificare singole opere d’arte che non rispettavano i canoni classici, ha subito nel corso dei secoli una progressiva e significativa trasformazione semantica, fino a diventare una categoria storica capace di abbracciare l’intera epoca compresa tra il Rinascimento e l’Illuminismo.

Il primo capitolo ha ricostruito le tappe di questa trasformazione, mostrando come il contributo decisivo sia venuto, in ambito artistico, dalla critica tedesca – in particolare dallo storico dell’arte Heinrich Wölfflin –, e in ambito storico-sociale dall’analisi di José Antonio Maravall. Il primo ha identificato nel barocco non un capriccio stilistico ma l’espressione di un nuovo sentimento del tempo, caratterizzato dalla preferenza per la dinamicità delle apparenze rispetto alla staticità delle forme, e dall’aspirazione verso ciò che sfugge a qualsiasi definizione compiuta. Il secondo, invece, ha mostrato come il ricorso al concetto di «barocco» come categoria storica non miri a individuare analogie formali tra i diversi settori della cultura, ma a identificare la struttura organica che connette i fattori costitutivi dell’epoca, rendendoli intelligibili nella loro complessa rete di rapporti.

Sullo sfondo di queste considerazioni, inoltre, è emerso che il senso più autentico del termine ‘barocco’ è quello che indica l’esperienza di una crisi profonda, quella della perdita dell’evidenza della realtà, cioè dell’impressione che dietro l’apparenza delle cose non vi sia alcun fondamento certo. Ed è proprio questa esperienza, come ha mostrato il confronto tra René Descartes e Pedro Calderón de la Barca, a rivelarsi non un destino ineluttabile, ma il punto di partenza da cui la cultura barocca muove per conquistare un criterio sicuro per conoscere la realtà e per agire in essa.

A partire da questo sfondo, il capitolo ha affrontato la questione decisiva – cioè se e in che misura il pensiero filosofico abbia avuto un’impronta barocca propria – mettendo in evidenza le affinità che sussistono tra la proposta metodologica di Maravall e l’ipotesi storiografica di Costantino Esposito, il quale ha proposto di leggere il barocco non come un corpus dottrinale, ma come un campo di forze dinamico, capace di raccogliere e attraversare fenomeni e tendenze spesso conflittuali. Tale convergenza ha consentito di giustificare il focus sulla prospettiva dei

gesuiti, il cui pensiero risponde alla crescente complessità del reale tramite un lavoro concettuale in cui l'intelletto assume una funzione più costruttiva e produttiva rispetto alla tradizione precedente, rendendo intelligibile la realtà mediante operazioni di astrazione e combinazione dei concetti. È precisamente in questo passaggio che si consuma il "processo osmotico" tra la tradizione scolastica medievale e la nascente filosofia moderna, e che il pensiero barocco rivela per la prima volta la propria fisionomia.

Il secondo capitolo ha approfondito questa caratterizzazione attraverso lo studio del pensiero di Francisco Suárez, esaminato in tre ambiti distinti ma strettamente connessi. Nel primo, quello della metafisica, si è mostrato come le *Disputationes metaphysicae* rappresentino il tentativo più sistematico e originale di rispondere alla frattura tra l'ordine naturale e quello soprannaturale aperta dallo scisma luterano. Attraverso l'elaborazione del concetto di ente in quanto ente reale – un concetto talmente astratto da includere Dio e le creature nella medesima ragione d'essere, ma senza annullare la distanza che li separa – Suárez non vuole ridurre il soprannaturale alle categorie della ragione umana, ma cerca di renderlo in qualche modo accessibile per la ragione a partire dall'essere naturale delle creature. Nel secondo ambito, quello teologico, si è mostrato come la medesima tensione si riproponga nella controversia *De auxiliis*, in cui Suárez tenta di individuare il "meccanismo" capace di tenere insieme grazia divina e libertà umana, dimostrando che le due non sono incompatibili ma si richiedono a vicenda in un equilibrio precario e instabile, sempre esposto al rischio che alla chiamata divina non corrisponda una risposta umana. Nel terzo ambito, quello della filosofia del diritto, si è mostrato infine come la stessa tensione si traduca sul piano normativo, dove la duplice natura della legge naturale – insieme puramente naturale e connaturale alla grazia – individua il punto di incastro concreto tra l'eterno e il temporale, tra il divino e l'umano, che non rimane sul piano astratto della ragione ma si realizza nella legge positiva. Attraverso questi tre ambiti, il pensiero di Suárez si è rivelato come un tentativo coerente e originale di ricostituzione razionale dei fondamenti dell'essere, del mondo e di Dio, in cui l'impronta barocca consiste precisamente nel voler tenere insieme, senza confonderli, i due piani – naturale e soprannaturale – che la crisi dell'epoca aveva reso apparentemente incommensurabili. Forse *l'ultimo* tentativo, fragile e pronto a disarticolarsi nel corso dell'evoluzione del pensiero moderno.

Il terzo capitolo ha esteso questa caratterizzazione oltre i confini della filosofia universitaria, attraverso lo studio dell'opera di Baltasar Gracián. Ciò che il capitolo ha cercato di mostrare è che al di là della veste letteraria la sua opera possiede una più profonda dimensione filosofica, la cui unità non è semplicemente tematica o intenzionale, ma strutturale, e risiede in una logica finzionale che percorre l'intera produzione. Nel primo nucleo, dedicato al pensiero etico-poli-

tico, si è mostrato come la prudenza, nelle sue diverse declinazioni – che vanno dall'eroismo alla discrezione fino all'arte di vivere secondo l'occasione –, non sia per Gracián una virtù contemplativa, ma uno strumento pratico per orientarsi in un mondo mutevole e privo di fondamenti certi, in cui l'individuo deve saper tenere in equilibrio i mezzi umani e quelli divini senza che nessuno dei due prevalga sull'altro. Nel secondo nucleo, dedicato al pensiero critico-filosofico, si è mostrato invece come il peregrinaggio attraverso il mondo civile conduca a un esame impietoso degli inganni che governano l'esistenza umana, il quale non approda a una soluzione bensì a una soglia – rappresentata dal disinganno –, oltre la quale si apre, nel silenzio deliberato di un capitolo volutamente mancante, lo spazio del piano divino. Infine, nel terzo nucleo, dedicato al pensiero religioso, si è mostrato come quel silenzio trovi la propria risposta nell'esperienza eucaristica, nella quale Dio si offre realmente agli esseri umani tornando a farsi carne, rivelando che la tensione tra immanenza e trascendenza non è una frattura irrisolvibile, ma una polarità produttiva in cui i due piani, pur restando distinti, si rivelano inseparabili. L'impronta barocca del pensiero graciano, dunque, risiede precisamente in questo: nel voler tenere insieme, senza confonderli né separarli, il piano umano e quello divino, affidando all'individuo la responsabilità di governarli con prudenza in un'epoca in cui ogni fondamento certo sembrava essere venuto meno.

Alla luce del percorso compiuto, dunque, è possibile tentare una caratterizzazione conclusiva del pensiero barocco, che a nostro avviso non può che ritenersi "provvisoria". E questo – si spera – non per mancanza di rigore, bensì per la scelta di osservare il fenomeno del Barocco nella prospettiva particolare degli autori gesuiti, e nella fattispecie in quella di Suárez e Gracián – sebbene, come si è detto, essa costituisca uno dei punti di osservazione privilegiati su tale fenomeno, e forse anche il più rappresentativo.

Detto questo, ciò che emerge con sufficiente chiarezza dall'insieme della nostra indagine è che il pensiero barocco non è innanzitutto una dottrina o uno stile, ma un modo peculiare di fare esperienza della realtà, il quale prolunga e radicalizza una tendenza già emersa in epoca rinascimentale. Tale tendenza consiste nell'affermare che la realtà delle cose non è accessibile di per sé, cioè immediatamente evidente, ma deve essere ricercata attraverso un'esperienza puramente mentale. La realtà, in altre parole, non si offre direttamente alla ragione, ma deve essere ricostruita e ordinata da quest'ultima. È in questo senso che il pensiero barocco supera quella fiducia immediata nell'evidenza della realtà che caratterizzava la tradizione antica e medievale, senza però ancora approdare al razionalismo compiuto tipico della filosofia moderna.

Come si è visto, pur nascendo dalla mancanza di un fondamento certo, il pensiero barocco non si accontenta di denunciare il carattere apparente o illusorio della realtà, ma si sforza di

riordinarne la caoticità cercando di conciliare, sul piano razionale, cose che sembrerebbero lontane o contrastanti: essere e apparire, infinito e finito, soprannaturale e naturale, grazia divina e libertà umana. Ed è proprio quest'ultimo punto a distinguere il pensiero barocco dalla successiva filosofia moderna. Esso, infatti, nelle sue diverse espressioni, non recide mai il legame tra i principi della ragione e i presupposti della teologia, ma lo mantiene come condizione strutturale della propria speculazione – un nesso che la filosofia moderna successiva erediterà solo negli strumenti concettuali, abbandonandone la connessione teologica.

La ragione, nel pensiero barocco, non è un potere assoluto e autonomo, ma uno strumento che circoscrive lo spazio in cui Dio e la creatura possono incontrarsi, senza mai ridurre del tutto il mistero di tale incontro. Il che spiega perché il pensiero barocco non rappresenti soltanto una speculazione astratta, ma presti una grande attenzione anche alla sfera dell'esistenza umana e alle circostanze concrete in cui si svolge la vita. È infatti proprio nell'ambito concreto dell'esistenza – nelle sue circostanze mutevoli e imprevedibili – che il rapporto tra l'ordine naturale e quello soprannaturale si fa più urgente.

Questa caratterizzazione consente inoltre di precisare il guadagno storiografico della presente ricerca. Essa non si limita a confermare la rilevanza filosofica del pensiero gesuitico nel panorama della prima età moderna, ma tenta di mostrare in che modo tale rilevanza non sia riducibile a una questione di influenze dottrinali o di filiazioni concettuali.

A questo proposito, è ben noto che alcuni dei problemi e dei concetti esaminati nelle pagine precedenti affondano le proprie radici in dibattiti plurisecolari e non possono essere compresi appieno senza tener conto della tradizione che li ha generati. Tuttavia, nella presente indagine si è scelto di prescindere da una ricostruzione sistematica di tale tradizione perché il suo obiettivo non è stabilire da quali dibattiti pregressi derivino certi strumenti concettuali, ma piuttosto comprendere perché determinate questioni diventino urgenti in un momento preciso e vengano affrontate in un modo storicamente nuovo. È questa urgenza, e non la continuità dottrinale, a costituire il filo conduttore dell'indagine e a giustificare l'impiego della categoria di «barocco» non come schema entro cui uniformare le differenze, ma come "piattaforma" capace di rendere intelligibili le strategie con cui il pensiero di un'epoca risponde alle sfide che le sono proprie.

Ed è precisamente in questa prospettiva che va letto il contributo degli autori presi in esame. Ciò che accomuna Suárez e Gracián – e che li accomuna, nella loro diversità, a Descartes e a Calderón de la Barca – non è un sistema condiviso, ma una medesima esperienza di fondo: quella di dover pensare e agire in un mondo in cui il rapporto tra il finito e l'infinito, tra la creatura e il creatore, non è dato una volta per tutte, ma deve essere ogni volta riconquistato. E qui, a nostro parere, si ritrova il contributo più originale del pensiero barocco, il quale consiste

nel fatto che esso, pur nascendo da una crisi, cioè da una frattura tra i due piani, a cui cerca di offrire una risposta, in realtà non la risolve, ma mostra che essa è strutturale, in quanto connaturale alla ragione umana, e dunque permanente, ossia destinata a essere continuamente affrontata.

La locuzione *pensiero barocco*, intesa in questo senso, si rivela dunque uno strumento storiografico capace di tenere insieme prospettive che abitualmente vengono considerate opposte senza uniformarle, ma individuandone la comune radice esperienziale. Il che potrebbe permettere di estendere l’indagine in più direzioni: verso altri autori gesuiti non considerati in questa sede, verso le tradizioni filosofiche protestanti che furono a loro volta investite dalle medesime sfide epistemologiche, o verso le forme in cui il pensiero barocco sopravvive e si trasforma nel corso del XVIII secolo, fino alla sua eventuale dissoluzione nell’Illuminismo. Ma forse la direzione più feconda è quella che guarda non indietro bensì avanti, ovvero verso la domanda se l’esperienza barocca – quella di pensare e agire in un mondo privo di fondamenti certi, cercando di tenere insieme ciò che sembra inconciliabile – non abbia ancora qualcosa da dire a un presente in cui tale mancanza non è meno urgente di quanto lo fosse nel Seicento.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

1. Dizionari d'epoca

Dictionnaire de l'Académie françoise, chez J.-B. Coignard, Paris 1694, vol. I.

Dictionnaire de l'Académie françoise, chez J.-B. Coignard, Paris 1740, vol. I.

Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, par la Compagnie des Libraires associés, Paris 1771, vol. I.

Dizionario delle belle arti del disegno estratto in gran parte dalla Enciclopedia metodica da Francesco Milizia, Remondini, Bassano 1797, vol. I.

Encyclopédie méthodique. Architecture, par M. Quatremère de Quincy, chez Panckoucke, Paris 1788, vol. I.

2. Fonti gesuitiche

Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus secundus: textus hispanus, Monumenta Historica Societatis Jesu, Roma 1936; trad. it. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977, pp. 351-652.

Monumenta Ignatiana. Series secunda. Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum directoria. Nova editio. Tomus I: Exercitia spiritualia, opus inchoavit I. Calveras, absolvit C. de Dalmases, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1969; trad. it. di G. Giudici, *Esercizi spirituali*, SE, Milano 1998.

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata. V: Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586 1591 1599), edidit L. Lukács, Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae 1986; trad. it. di A. Bianchi, *Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, testo latino a fronte, Scholé, Brescia 2021.

3. Opere di Francisco Suárez

Le opere citate sono tratte dalla raccolta *Opera omnia* pubblicata a Parigi per i tipi di Ludovico Vivès, tra il 1856 e il 1878. Di seguito, per ciascuna opera si indica il titolo originale in latino, il numero del tomo (o dei tomi) e la traduzione italiana adottata, qualora esistente.

Disputationes metaphysicae [1597], tt. XXV-XXVI; trad. it. a cura di C. Esposito, *Disputazioni metafisiche I-III*, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2007.

Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis [1597], t. XXV, pp. I-LXVI.

De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario [1599], t. XI, pp. 1-290.

De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus [1599], t. XI, pp. 291-375.

Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario [1599], t. XI, pp. 376-391.

De legibus et legislatore Deo [1612], tt. V-VI; trad. it. *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, 5 voll., CEDAM, Padova 2008-2019.

4. Opere di Baltasar Gracián

Le opere citate sono tratte dalla raccolta *Obras completas* curata da Santos Alonso e pubblicata a Madrid per i tipi di Cátedra, nel 2023. Di seguito, per ciascuna opera si indica il titolo originale in spagnolo, il numero delle pagine e la traduzione italiana adottata, qualora esistente.

El Héroe [1637], pp. 69-99; trad. it. *L'eroe*, a cura di A. Gasparetti, SE, Milano 2021.

El Político don Fernando el Católico [1640], pp. 101-138; trad. it. *Il Politico don Fernando il Cattolico*, a cura di V. Dini, Bibliopolis, Napoli 2003.

El Discreto [1646], pp. 269-338.

Oráculo Manual y Arte de Prudencia [1647], pp. 339-430; trad. it. di G. Poggi, *Oracolo manuale ovvero l'arte della prudenza*, con un saggio di M. Fumaroli, Adelphi, Milano 2020.

El Criticón [1651-1657], pp. 809-1277; trad. it. di E.S. Serpentini, *Il Criticone*, Artemia, Teramo 2008.

El Comulgatorio [1655], pp. 1279-1371.

5. Altre fonti

ABBONDANTI A., *Viaggio di Colonia*, appresso F. Baba, Venetia 1627.

CALDERÓN DE LA BARCA P., *La vita è un sogno* [1636], a cura di C. Acutis, traduzione di A. Gasparetti, Einaudi, Torino 1980.

ID., *Il gran teatro del mondo* [1655], testo spagnolo a fronte, introduzione di A. Baldissera, traduzione e note di F. Tentori Montalto, Garzanti, Milano 2019.

DESCARTES R., *Discorso sul metodo* [1637], testo francese a fronte, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2002.

ID., *Meditazioni metafisiche* [1641], testo latino a fronte, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001.

ID., *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, in *Opere postume 1650-2009*, testo francese e latino a fronte, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 827-871.

DESCARTES R., BEECKMAN I., MERSENNE M., *Lettere 1619-1648*, testi latini e francesi a fronte, a cura di G. Belgioioso e J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano 2015.

MAGALOTTI L., *Lettere familiari*, 2 voll., per G. Cambiagi, Firenze 1769.

DE MONTAIGNE M., *Saggi*, testo francese a fronte, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012.

DA ORTA G., *Coloquios dos simples, e drogas he cousas mediçinais da India*, por Ioannes de endem, Goa 1563.

PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales*, apud F. Sansovinum, Venetiis 1572.

ROUSSEAU J.-J., *Dictionnaire de musique*, Veuve Duchesne, Paris 1768.

STUDI

1. Sul Barocco

1.1 Storia, arte e cultura

ANCESCHI L., *Rapporto sull'idea del Barocco*, in *Del Barocco ed altre prove*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 49-87.

CALCATERRA C., *Il problema del barocco*, in U. BOSCO *et al.* (a cura di), *Questioni e correnti di storia letteraria*, Marzorati, Milano 1949, pp. 405-480.

CROCE B., *Il concetto del barocco*, in «La Critica», n. 23, 1925, pp. 129-143.

ID., *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero – Poesia e letteratura – Vita morale* [1929], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993.

CROCE F., *Introduzione al barocco*, in AA.VV., *I capricci di Proteo. Percorsi e linguaggi del barocco*, Salerno, Roma 2002, pp. 25-40.

D'ORS E., *Du Baroque*, Gallimard, Paris 1935; trad. it. a cura di L. Anceschi, *Del Barocco*, Abscondita, Milano 2011.

DUBOIS C.-G., *Le Baroque. Profondeurs de l'apparence*, Larousse, Paris 1973.

GETTO G., *La polemica sul Barocco*, in *Letteratura e critica nel tempo*, Marzorati, Milano 1954, pp. 131-218.

KURZ O., *Barocco: storia di un concetto* [1959], in V. BRANCA (a cura di), *Barocco europeo e barocco veneziano*, Sansoni, Firenze 1963, pp. 15-33.

ID., *Barocco: storia di una parola*, in «Lettere Italiane», vol. XII, n. 4, ottobre-dicembre 1960, pp. 414-444.

MARAVALL J.A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona 1975; trad. it. di C. Paez, rev. di L. Glem, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, il Mulino, Bologna 1985.

MIGLIORINI B., *Etimologia e storia del termine «barocco»*, in AA.VV., *Manierismo, Barocco, Rococò: concetti e termini*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1962, pp. 39-49.

MONTANARI T., *Il Barocco*, Einaudi, Torino 2012.

MORPURGO-TAGLIABUE G., *Anatomia del Barocco*, Aesthetica, Palermo 1998.

NENCIONI E., *Barocchismo*, in AA.VV., *La vita italiana nel Seicento*, Fratelli Treves, Milano 1895, vol. III, pp. 381-423.

PANOFSKY E., *What Is Baroque?*, in *Three Essays on Style*, edited by I. Lavin, The MIT Press, Cambridge-London 1995, pp. 17-90; trad. it. a cura dell'Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli, *Che cos'è il barocco?*, in *Tre saggi sullo stile*, a cura di I. Lavin, Abscondita, Milano 2015, pp. 11-68.

DE PRADA J.M., *¿A qué llamamos Barroco?*, in M. AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 17-26.

SARDUY S., *Barroco*, Éditions du Seuil, Paris 1975; trad. it. di L. Magnani, *Barroco*, introduzione di F. Papi, il Saggiatore, Milano 1980.

SEGOVIA J.F., *Barroco y Barroco español*, in M. AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 27-50.

SNYDER J.R., *L'estetica del Barocco*, il Mulino, Bologna 2005.

VILLARI R. (a cura di), *L'uomo barocco*, Laterza, Roma-Bari 1998.

WELLEK R., *The Concept of Baroque in Literary Scholarship*, in «The Journal of Aesthetics & Art Criticism», vol. V, n. 2, December 1946, pp. 77-109.

WÖLFFLIN H., *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien* [1888], Bruckmann, München 1908; trad. it. di A. Tizzo, *Rinascimento e barocco. Ricerche intorno all'essenza e all'origine dello stile barocco in Italia*, Abscondita, Milano 2017.

1.2 Filosofia

ANGOULVENT A.-L., *L'esprit baroque*, PUF, Paris 1994; trad. it. di G. Nesi, *Il barocco*, il Mulino, Bologna 1996.

DELEUZE G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it. *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

ESPOSITO C., *La "seconda Scolastica" come filosofia barocca. Linee fondamentali di un'ipotesi storiografica*, in S. LANGELLA, R. RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?*, Sindéresis, Madrid-Porto 2023, pp. 485-508.

ESPOSITO C., LAMANNA M., *Esiste una filosofia barocca?*, in «Quaestio», n. 17, 2017, pp. 419-426.

GUY A., *La philosophie baroque chez Fray Luis de Léon, Suárez et Gracián*, in «Baroque», n. 7, 1 janvier 1974, pp. 149-153.

MASI G., *L'idea barocca. Lezioni sul pensiero del Seicento*, CLUEB, Bologna 2000.

NOVOTNÝ D., *In Defense of Baroque Scholasticism*, in «Studia Neoaristotelica», vol. 6, n. 2, 2009, pp. 209-233.

NOVOTNÝ D., LACCA E., *Sobre la «Escolástica Barroca» y otros términos*, in S. LANGELLA, R. RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?*, Sindéresis, Madrid-Porto 2023, pp. 467-484.

1.3 Politica

CONTRERAS AGUIRRE S., *Escolástica barroca y ciencia práctica*, in M. AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 141-162.

GÁLVEZ AGUIRRE J., *Mundo, Fortuna y Política en el barroco hispano del siglo XVII*, in «Hipogrifo», vol. 10, n. 2, 2022, pp. 77-92.

RONCHETTI E., *Barocco, politica, filosofia*, in «Rivista di storia della filosofia», vol. 43, n. 2, 1988, pp. 329-348.

SEGOVIA J.F., *El Barroco hispánico: la filosofía político-jurídica*, in M. AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 163-194.

VILLARI R., *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Laterza, Roma-Bari 2010.

2. Su Ignazio di Loyola e la Compagnia di Gesù

2.1 Origini ed evoluzione

BANGERT W.V., *A History of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1986; trad. it. di M. Caruso Rocca, *Storia della Compagnia di Gesù*, a cura di M. Colpo, Marietti, Genova 1990.

FERLAN C., *I gesuiti*, il Mulino, Bologna 2015.

GARCÍA-VILLOSLADA R., *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986; trad. it. di A.M. Ercoles, *Sant'Ignazio di Loyola. Una nuova biografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

O'MALLEY J.W., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge-London 1993; trad. it. di A. Schena, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

PAVONE S., *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma-Bari 2021.

2.2 Organizzazione e dottrina

DEMOUSTIER A., *L'originalité des «Exercices spirituels»*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 23-35.

DOMPNIER B., *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 155-179.

GARCÍA MATEO R., *La mistica di Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di filosofia*, in «Ignaziana», n. 13, 2012, pp. 3-12.

GIARD L., *Relire les «Constitutions»*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 37-59.

GILBERT P., *La preparazione della* Ratio studiorum *e l'insegnamento di filosofia di Benet Perera*, in «Quaestio», n. 14, 2014, pp. 3-30.

GRENDLER P.F., *Philosophy in Jesuit Schools and Universities*, in C. CASALINI (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 13-33.

JULIA D., *Généalogie de la «Ratio studiorum»*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 115-130.

LETURIA P., *Perché la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante*, in «Gregorianum», vol. 21, n. 2/4, 1940, pp. 350-382.

NISI L., *Fuori dell'anima. Ignazio di Loyola e l'immaginazione*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

ROIG GIRONELLA J., *El conocimiento interno y el sentimiento interno en los ejercicios espirituales*, in «Miscelánea Comillas», vol. 14, n. 26, 1956, pp. 113-130.

SANDER C., Uniformitas et soliditas doctrinae*: History, Topics, and Impact of Jesuit Censorship in Philosophy (1550-99)*, in C. CASALINI (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 34-71.

ZANARDI M., *La «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616)*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», n. 5, 1998, pp. 135-164.

ZARDIN D., *«Ad maiorem Dei gloriam». L'ideale culturale dei gesuiti*, in *Nel cantiere della modernità. Storia, memoria, identità*, Edizioni di Pagina, Bari 2019, pp. 161-178.

2.3 Politica

BIRELEY R., *Les jésuites et la conduite de l'État baroque*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 229-242.

CAMPILLO A., *Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús*, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, pp. 31-57.

CHÂTELLIER L., *Les jésuites et l'ordre social*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 143-154.

DE BOM E., *Political Thought*, in C. CASALINI (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 213-245.

HAAR C.P., *A Juridicized Language for the Salvation of Souls: Jesuits Ethics*, in C. CASALINI (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 193-212.

MOREIRAS A., *Theologico-Political Militancy in Ignacio de Loyola's* Ejercicios espirituales, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, pp. 15-29.

RIVERA GARCÍA A., *La religión de la conquista del mundo: aproximación al* imperium mundi *jesuítico*, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, pp. 59-81.

SAUQUILLO J., *Un "ethos" para el gobierno y la administración: un debate entre el liberalismo y jesuitismo políticos*, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, pp. 83-104.

3. Su Francisco Suárez

3.1 Vita e opere

ELORDUY E., *Datos para el proceso de beatificación del P. Francisco Suárez*, in «Archivo Teológico Granadino», n. 33, 1970, pp. 5-78.

NOREÑA C., *Suárez and the Jesuits*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», vol. LXV, n. 3, Summer 1991, pp. 267-286.

DE SCORRAILLE R., *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.

DE VEIGA M., *Relación de la vida y costumbres del P. Suárez*, introducción y notas de E. Elorduy, in «Miscelánea Comillas», vol. 8, n. 14, 1950, pp. 199-263.

3.2 Metafisica

ACQUAVIVA I., *La* realitas objectiva *nella dottrina suáreziana del concetto:* conceptus objectivus *e* conceptus formalis *nelle* Disputationes metaphysicae, in «Hermeneia», n. 17, 2016, pp. 266-283.

BARROSO FERNÁNDEZ Ó., *Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología*, in «Pensamiento», vol. 62, n. 232, 2006, pp. 121-138.

ID., *De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las* Disputationes Metaphysicae *de Francisco Suárez*, in L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA, J.F. ZÚÑIGA (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, pp. 65-84.

ID., *La metafísica de Suárez en la filosofía barroca*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional Andalucía Barroca. IV. Ciencia, Filosofía y Religiosidad*, Junta de Andalucía, Sevilla 2009, pp. 17-25.

ID., *Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», vol. 28, 2011, pp. 135-161.

ID., *Accidentes y modos en Suárez. La importancia del barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna*, in «Revista de Hispanismo Filosófico», n. 17, 2012, pp. 69-88.

ID., *El sentido barroco de lo real en Suárez*, in «Pensamiento», vol. 78, n. 300, 2022, pp. 1325-1340.

COURTINE J.-F., *Le projet suarézien de la métaphysique: pour une étude de la thèse suarézienne du néant*, in «Archives de Philosophie», vol. 42, n. 2, avril-juin 1979, pp. 235-274.

ID., *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990; trad. it. di C. Esposito e P. Porro, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999.

DARGE R., *Suárez on the Subject of Metaphysics*, in V.M. SALAS, R.L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 91-123.

DOYLE J.P., *Suárez on the Reality of the Possibles*, in «The Modern Schoolman», vol. XLV, n. 1, November 1967, pp. 29-48.

ESPOSITO C., *Existence, relation, efficience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie*, in «Quaestio», n. 3, 2003, pp. 139-161.

ID., Ens, essentia, bonum *en la metafísica de Francisco Suárez*, in «Azafea», vol. 6, 2004, pp. 29-47.

ID., *Le «Disputationes metaphysicae» nella critica contemporanea*, in F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, pp. 745-853.

ID., *'Habere esse de essentia sua'. Francisco Suárez e a construção de uma Metafísica barroca*, in J.F. MEIRINHOS, P. OLIVEIRA E SILVA (eds.), *As* Disputações Metafísicas *de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2011, pp. 33-51.

ID., *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in V.M. SALAS, R.L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 124-147.

ID., *Suárez, filósofo barroco*, in «Cauriensia», vol. XII, 2017, pp. 25-42.

ID., *Francisco Suárez o del debito teologico dell'ontologia moderna*, in C. FARACO, S. LANGELLA (a cura di), *Francisco Suárez 1617-2017. Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*, Artetetra, Capua 2019, pp. 65-81.

ID., *"Essenzialismo" o "esistenzialismo"? Nota su Gilson, Heidegger e la metafisica di Suárez*, in «Divus Thomas», *Étienne Gilson (1884-1978) e la filosofia moderna*, a cura di I. Agostini e M. Sciotti, n. 3, settembre-dicembre 2023, pp. 282-330.

FERRATER MORA J., *Suárez and Modern Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 14, n. 4, October 1953, pp. 528-547.

FORLIVESI M., *Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts*, in «Quaestio», n. 5, 2005, pp. 559-586.

GROSSO G., *Sulla distinzione di essenza ed esistenza in Suárez*, in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante, Bari 1995, pp. 415-427.

GUIDI S., *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*, Palimage, Coimbra 2020.

HEIDER D., *Suárez on the Concept of Being: Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», vol. LXXXI, n. 1, Winter 2007, pp. 21-41.

HELLÍN J., *Existencialismo escolástico suareciano. I. La existencia, constitutivo del ente*, in «Pensamiento», vol. 12, 1956, pp. 157-178.

ID., *Existencialismo escolástico suareciano. II. La existencia es lo principal en el ente*, in «Pensamiento», vol. 13, 1957, pp. 21-38.

LAMANNA M., *Francisco Suárez e la* Schulmetaphysik, in E. BERTI (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 177-199.

MARTÍNEZ GÓMEZ L., *Suárez y las raíces espirituales del barroco español*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», n. 16, 1989, pp. 127-145.

PEREIRA J., *The Existential Integralism of Suárez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism*, in «Gregorianum», vol. LXXXV, n. 4, 2004, pp. 660-688.

PÉREZ ESPIGARES P., *En torno a la originalidad ontológica de la metafísica de Francisco Suárez*, in «Pensamiento», vol. 78, n. 300, 2022, pp. 1341-1362.

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

SALAS V.M., *Between Thomism and Scotism. Francisco Suárez on the Analogy of Being*, in V.M. SALAS, R.L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 336-362.

ID., *The Theological Orientation of Francisco Suárez's Metaphysics*, in «Pensamiento», vol. 74, n. 279, 2018, pp. 7-29.

USCATESCU BARRÓN J., *El concepto de metafísica en Suárez: su objeto y dominio*, in «Pensamiento», vol. 51, n. 200, 1995, pp. 215-236.

VOLPI F., *Suárez e il problema della metafisica*, in F. CHIEREGHIN, F.L. MARCOLUNGO (a cura di), *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, Antenore, Padova 1993, pp. 27-52.

3.3 Teologia

ACQUAVIVA I., *La conoscenza divina dei futuri contingenti in Francisco Suárez*, in M. SANTIAGO DE CARVALHO, M. LÁZARO PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 139-168.

BROGGIO P., *Difendere una dottrina, difendere un ordine: Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva di fronte al molinismo (1594-1607)*, in «Krypton», n. 1, 2013, pp. 24-33.

ECHAVARRÍA A., *Principio y fundamento de la "ciencia media" según Francisco Suárez*, in «Cauriensia», vol. XII, 2017, pp. 43-62.

ESPOSITO C., *Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà*, in «Anuario filosófico», vol. 47, n. 1, 2014, pp. 119-148.

ID., *Rethinking Natural and Supernatural. Bellarmine, Suárez and Caravaggio's* Calling, in M. SANTIAGO DE CARVALHO, M. LÁZARO PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 113-137.

FERNÁNDEZ BURILLO S., *Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. II parte: el punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica «De Auxiliis»*, in «Espíritu», año XLIV, n. 111, 1995, pp. 33-42.

ID., *Francisco Suárez: teólogo y filósofo del humanismo renacentista. II parte: el punto de partida: naturaleza y gracia en la polémica «De Auxiliis» (II)*, in «Espíritu», año XLIV, n. 112, 1995, pp. 169-181.

FORLIVESI M., *Francisco Suárez and the* rationes studiorum *of the Society of Jesus*, in M. SGARBI (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 77-90.

LLORCA B., *El P. Suárez y la Inquisición española en 1594. Memorial del mismo sobre la cuestión «de auxiliis div. gratiae»*, in «Gregorianum», vol. XVII, n. 1, 1936, pp. 3-52.

RIBORDY O., *Quelques différences sur l'indifférence. Réflexions suáreziennes sur les fondements anthropologiques de la liberté*, in M. SANTIAGO DE CARVALHO, M. LÁZARO PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 195-228.

SEIDL H., *La libertad humana y las relaciones divinas según Francisco Suárez*, in «Espíritu», año XLVII, n. 117, 1998, pp. 31-35.

SGARRO T., *Sul libero arbitrio. Domingo Báñez contro Francisco Suárez*, Aracne, Roma 2020.

SOTO RANGEL L., *Francisco Suárez ante la polémica* de auxiliis*. El problema del libre arbitrio*, in M. SANTIAGO DE CARVALHO, M. LÁZARO PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 169-193.

TORRIJOS CASTRILLEJO D., *Báñez frente a Suárez acerca de la libertad*, in «Bajo Palabra», n. 26, 2021, pp. 179-199.

VILARROIG MARTÍN J., *El desencuentro entre Suárez y Báñez en torno a la polémica* de Auxiliis, in «Franciscanum», vol. LXI, n. 172, 2019, pp. 1-15.

3.4 Diritto

BARCIA TRELLES C., *Francisco Suárez (1548-1617)*, Maxtor, Valladolid 2023.

BARROSO FERNÁNDEZ Ó., *Naturaleza y contrato social en Suárez. El bien común como clave legitimadora del poder político*, in «Hipogrifo», vol. 10, n. 2, 2022, pp. 35-50.

ID., *Sombras y luces del ejercicio de la ciudadanía en Francisco Suárez. Bien común, libertad y responsabilidad*, in «Res Publica», n. 26, 2023, pp. 65-75.

ID., *Utopía e ideología en la defensa de Francisco Suárez de los derechos de los pueblos paganos*, in «Éndoxa», n. 53, 2024, pp. 39-57.

CEDRONI L., *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Studium, Roma 1996.

CENTENERA SÁNCHEZ-SECO F., *El lenguaje de la ley humana en el pensamiento de Francisco Suárez*, in «Pensamiento», vol. 74, n. 279, 2018, pp. 123-145.

COUJOU J.-P., *Political Thought and Legal Theory in Suárez*, in V.M. SALAS, R.L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 29-71.

ID., *La seconde scolastique: de l'ontologie au politique. Suárez (1548-1617), un exemple emblématique*, in S. LANGELLA, R. RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la segunda escolástica?*, Sindéresis, Madrid-Porto 2023, pp. 341-353.

COURTINE J.-F., *Théologie morale et conception du politique chez Suárez*, in L. GIARD, L. DE VAUCELLES (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble 1996, pp. 261-278.

ESPOSITO C., *La fondazione dei diritti umani in Francisco Suárez*, in «Civiltà del Mediterraneo», nn. 8-9, dicembre 2005-giugno 2006, pp. 167-202.

ID., *Diritto naturale e diritti umani in Francisco Suárez*, in «Civiltà europea», n. 2, 2009, pp. 49-79.

ID., *Una volontà senza libertà? Sulla natura della* potestas divina *e della* potestas humana *in Francisco Suárez*, in «Quaestio», n. 18, 2018, pp. 405-429.

FARACO C., *Francisco Suárez: una posible reconstrucción de la temática de la obligación política y la libertad*, in J.L. FUERTES HERREROS, M. LÁZARO PULIDO, Á. PONCELA GONZÁLEZ, M.I. ZORROZA (eds.), *Entre el Renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Sindéresis, Madrid-Porto 2018, pp. 181-198.

FORNARI P., *La natura e il Sovrano. La ricerca dell'ordine nella riflessione morale e politica di Francisco Suárez*, presentazione di T. Serra, prefazione di F. Todescan, Aracne, Roma 2017.

LEONE M.L., *Sul concetto di prudenza in Francisco Suárez*, in «Noctua», vol. XII, n. 4, 2025, pp. 748-776.

LÓPEZ CASQUETE DE PRADO M., *La ley natural en Francisco de Suárez: exaltación de la libertad*, in «Pensamiento», vol. 74, n. 279, 2018, pp. 147-161.

PACE P., *Suárez and the Natural Law*, in V.M. SALAS, R.L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 274-296.

PONCELA GONZÁLEZ Á., *Origen y fin del poder en Suárez. Elementos antropológicos de la teoría de la «comunidad política perfecta»*, in M. SANTIAGO DE CARVALHO, M. LÁZARO PULIDO, S. GUIDI (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra University Press, Coimbra 2020, pp. 319-333.

SEPÚLVEDA DEL RÍO I., *El bien común en los inicios de la Compañía de Jesús: desde los primeros años hasta el pensamiento de Francisco Suárez*, in «Pensamiento», vol. 74, n. 279, 2018, pp. 163-178.

4. Su Baltasar Gracián

4.1 Vita e opere

ABELLÁN J.L., *Baltasar Gracián, máxima conciencia filosófica del Barroco*, in *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1981, t. III, pp. 234-252.

AYALA J.M., *Reflejo y reflexión (Baltasar Gracián, un pensador universal)*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», n. 6, 1979, pp. 311-320.

BATLLORI M., *Gracián y el Barroco*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958.

BATLLORI M., PERALTA C., *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1969.

CORREA CALDERÓN E., *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Gredos, Madrid 1970.

COSTER A., *Baltasar Gracián. 1601-1658*, in «Revue Hispanique», t. XXIX, n. 76, décembre 1913, pp. 347-752; trad. castellana de R. del Arco y Garay, *Baltasar Gracián*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 1947.

CROCE B., *I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracián*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1966, pp. 311-346.

EGUÍA RUIZ C., *La formación escolar y religiosa de Baltasar Gracián*, in «Boletín de la Real Academia Española», vol. XVIII, 1931, pp. 160-176.

PROST G., *El espacio jesuítico de Baltasar Gracián*, in «Ибероамериканские тетради. Cuadernos Iberoamericanos», n. 1/3, 2014, pp. 186-191.

STINGLHAMBER L., *Baltasar Gracián et la Compagnie de Jésus*, in «Hispanic Review», vol. XXII, n. 3, July 1954, pp. 195-207.

4.2 Monografie

AYALA J.M., *Gracián: vida, estilo y reflexión*, prólogo de C. Peralta, Cincel, Madrid 1987.

BALTAR E., *Pensamiento barroco español: filosofía y literatura en Baltasar Gracián*, Dykinson, Madrid 2021.

CEREZO GALÁN P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2015.

EGIDO A., *La rosa del silencio. Estudios sobre Gracián*, Alianza, Madrid 1996.

EAD., *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2001.

EAD., *Las caras de la prudencia y Baltasar Gracián*, Castalia, Madrid 2001.

EAD., *Bodas de Arte e Ingenio. Estudios sobre Baltasar Gracián*, Acantilado, Barcelona 2014.

GARCÍA FERRER B., *Baltasar Gracián: filósofo de la vida humana*, prólogo de J.L. Villacañas, Guillermo Escolar, Madrid 2023.

4.3 Pensiero etico-politico

ARANGUREN J.L., *La moral de Gracián*, in «Revista de la Universidad de Madrid», vol. VII, n. 27, 1958, pp. 331-354.

AUBRUN C.V., *El Político don Fernando el Católico: mise en signes et signifiance*, in S. NEUMEISTER, D. BRIESEMEISTER (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional Berlín 1988*, Colloquium, Berlin 1991, pp. 149-160.

AZANZA ELÍO A., *Política y sociedad en Gracián*, in J.F. GARCÍA CASANOVA (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Biblioteca de Bolsillo, Granada 2003, pp. 155-168.

BLASCO F.J., *Algunas notas para el estudio de la presencia de Gracián en el "Héroe" modernista*, in AA.VV., *Gracián y su época*. *Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1986, pp. 389-402.

BLÜHER K.A., *'Mirar por dentro': el análisis introspectivo del hombre en Gracián*, in S. NEUMEISTER, D. BRIESEMEISTER (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional Berlín 1988*, Colloquium, Berlin 1991, pp. 203-217.

CANTARINO E., *Sobre el oráculo manual de la razón de estado*, in J.F. GARCÍA CASANOVA (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Biblioteca de Bolsillo, Granada 2003, pp. 131-153.

EAD., *Gracián y la política: modelo y teoría de la razón de Estado*, in «Conceptos», n. 3, 2006, pp. 101-115.

EAD., *Gracián y el* Oráculo manual*: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión*, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, pp. 151-167.

CUARTERO M.P., *Oráculo manual y Arte de prudencia*, in A. EGIDO, M.C. MARÍN PINA (eds.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 2001, pp. 89-102.

DURIN K., *Héroe y heroísmo en Baltasar Gracián. Hacia la filosofía del desengaño heroico del* Criticón, in «Conceptos», n. 1, 2004, pp. 35-57.

ELÍAS C.T., *Las características del humanismo graciano*, in «Pensamiento», vol. 80, n. 307, 2024, pp. 213-222.

GAMBIN F., *Comparsa e scomparsa della guida nel pensiero filosofico di Baltasar Gracián (1601-1658)*, in «Azafea», n. 2, 1989, pp. 57-79.

ID., *Tientos para un análisis del concepto de virtud en Gracián*, in «Conceptos», n. 1, 2004, pp. 59-72.

GARCÍA CASANOVA J.F., *La apariencia en Gracián*, in «Conceptos», n. 2, 2005, pp. 25-51.

GARCÍA GIBERT J., *Medios humanos y medios divinos en Baltasar Gracián (La dialéctica ficcional del aforismo 251)*, in «Criticón», n. 73, 1998, pp. 61-82.

GONZÁLEZ GARCÍA J.M., *Del humanismo renacentista de Loyola a la razón barroca de Gracián: conocimiento y dominio de sí mismo*, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, pp. 129-149.

GRANDE YÁÑEZ M., *El juicio graciano: calificación y acierto moral*, in «Conceptos», n. 1, 2004, pp. 91-113.

HATZFELD H., *El Barroquismo del «Oráculo Manual» de Gracián*, in *Estudios sobre el Barroco*, Gredos, Madrid 1973, pp. 388-405.

HAZARD P., *El Héroe según Gracián*, in «Cuaderno Gris», n. 1, 1994-1995, pp. 47-49.

HIDALGO-SERNA E., *La 'agudeza de acción' en el* Héroe, in S. NEUMEISTER, D. BRIESEMEISTER (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional Berlín 1988*, Colloquium, Berlin 1991, pp. 161-170.

JIMÉNEZ VILLAR B., *Gracián y la modernidad: la indisponibilidad del mundo y el papel constituyente de los otros como claves de la virtud*, in «Hipogrifo», vol. 10, n. 2, 2022, pp. 111-126.

LAPLANA J.E., *El Discreto*, in A. EGIDO, M.C. MARÍN PINA (eds.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 2001, pp. 59-70.

LÓPEZ MEDINA E., *El arte de no ser imprudente*, in J.F. GARCÍA CASANOVA (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Biblioteca de Bolsillo, Granada 2003, pp. 169-187.

MARAVALL J.A., *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*, in *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera: el siglo del Barroco*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1984, pp. 333-373.

MONTANER FRUTOS A., *El Político Don Fernando el Católico*, in A. EGIDO, M.C. MARÍN PINA (eds.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 2001, pp. 47-58.

MORA GARCÍA J.L., *El humanismo de Gracián*, in «Conceptos», n. 7, 2010, pp. 51-68.

NEUMEISTER S., *La discreción en Gracián*, in «Conceptos», n. 2, 2005, pp. 69-81.

NOVELLA SUÁREZ J., *Baltasar Gracián y el arte de saber vivir (política y filosofía moral en el barroco español)*, in J.F. GARCÍA CASANOVA (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Biblioteca de Bolsillo, Granada 2003, pp. 189-218.

OLTRA TOMÁS J.M., *Conformación de un texto de Gracián: El político Don Fernando*, in AA.VV., *Gracián y su época*. *Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1986, pp. 157-172.

PALOMAR TORRALBO A., *El modelo ideal del príncipe en Gracián y la constitución de un* éthos *político para la Monarquía Hispánica*, in «Pensamiento», vol. 78, n. 300, 2022, pp. 1413-1437.

ID., *El* éthos *del gobernante y el orden político: claves filosóficas para la comprensión de la virtud como capacidad a partir de* El Político *de Baltasar Gracián*, in «Éndoxa», n. 53, 2024, pp. 135-152.

DE PAULA FERRER F., *El Discreto*, in AA.VV., *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, Imprenta del Hospicio Provincial, Zaragoza 1926, pp. 81-107.

ID., *El Héroe*, in AA.VV., *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, Imprenta del Hospicio Provincial, Zaragoza 1926, pp. 109-129.

ID., *El Político Don Fernando el Católico*, in AA.VV., *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, Imprenta del Hospicio Provincial, Zaragoza 1926, pp. 55-79.

PELEGRÍN B., *Del concepto de héroe al de persona*. *Recorrido graciano del* Héroe *al* Criticón, in J.F. GARCÍA CASANOVA (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Biblioteca de Bolsillo, Granada 2003, pp. 53-94.

ROMERA NAVARRO M., *Sobre la moral de Gracián*, in «Hispanic Review», vol. III, n. 2, April 1935, pp. 119-126.

SOTO RIVERA R., *El concepto de ocasión en Baltasar Gracián*, in «Conceptos», n. 3, 2006, pp. 69-84.

VÁZQUEZ MANZANO F., *El concepto de «ser persona» en Baltasar Gracián como expresión de la perfección humana*, in «Pensamiento», vol. 78, n. 300, 2022, pp. 1479-1495.

VELÁZQUEZ DELGADO J., *Sobre la política conciliatoria en Baltasar Gracián*, in «Conceptos», n. 3, 2006, pp. 85-100.

ZULOAGA DAZA J.D., *El problema del maquiavelismo en la obra de Baltasar Gracián*, in «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», n. 37, 2010, pp. 145-171.

4.4 Pensiero critico-filosofico

AYALA J.M., *«El Criticón» de Gracián y el Filósofo Autodidacto de Abentofail*, in AA.VV., *Gracián y su época*. *Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1986, pp. 255-269.

BLECUA J.M., *El estilo de "El Criticón", de Gracián*, in «Archivo de Filología Aragonesa», vol. 1, 1945, pp. 5-32.

EGIDO A., El Criticón *y la retórica del silencio*, in S. NEUMEISTER, D. BRIESEMEISTER (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional Berlín 1988*, Colloquium, Berlin 1991, pp. 13-30.

ESCRIBANO CABEZA M., *Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de* El Criticón, in «Hipogrifo», vol. 6, n. 2, 2018, pp. 581-620.

FELTEN H., *Proteo. La fuente de los engaños. Una lectura de la primera parte de la* Crisi *I, VII del* Criticón, in S. NEUMEISTER, D. BRIESEMEISTER (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional Berlín 1988*, Colloquium, Berlin 1991, pp. 31-37.

GARCÍA GIBERT J., *En torno al género de* El Criticón *(y unos apuntes sobre la alegoría)*, in «Documentos A», n. 5, febrero 1993, pp. 104-115.

GREEN O.H., *On the Meaning of* Crisi(s) *before* El Criticón, in «Hispanic Review», vol. XXI, n. 3, July 1953, pp. 218-220.

LOMBA FALCÓN P., *De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en* El Criticón *de Gracián*, in «Res Publica», n. 24, 2010, pp. 137-168.

PELEGRÍN B., ID., *Fra Antichi e Moderni. Gracián dall'*Agudeza *al* Criticón, in AA.VV., *Baltasar Gracián. Dal Barocco al Postmoderno*, Aesthetica, Palermo 1987, pp. 55-64.

ID., Crítica de reflección *y reflexión sobre la crítica*, in «Criticón», n. 43, 1988, pp. 37-72.

ID., *Arquitextura y arquitectura del* Criticón*. Estética y ética de la escritura graciana*, in S. NEUMEISTER, D. BRIESEMEISTER (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional Berlín 1988*, Colloquium, Berlin 1991, pp. 51-66.

SÁEZ RUEDA L., *La* physis *del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián*, in «Hipogrifo», vol. 9, n. 2, 2021, pp. 981-997.

VAÍLLO C., *El Criticón*, in A. EGIDO, M.C. MARÍN PINA (eds.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 2001, pp. 103-116.

VEGA M.J., *La excelencia y dignidad del hombre en* El Criticón *de Baltasar Gracián*, in «Conceptos», n. 8, 2011, pp. 13-37.

4.5 Pensiero religioso

BLANCO M., *Oralité et eucharistie (à propos de* El Comulgatorio *de Gracián)*, in «Cahiers de Fontenay», n. 34, 1984, pp. 49-58.

GAMBIN F., *«Le Delizie della Sacra Mensa», ovvero una ritrovata traduzione seicentesca de «El Comulgatorio» di Gracián*, in AA.VV., *Scrittura e riscrittura. Traduzioni, refundiciones, parodie e plagi*, a cura della Associazione Ispanisti Italiani, Bulzoni, Roma 1995, pp. 115-130.

ID., *Anotaciones sobre las traducciones al italiano de* El Comulgatorio *de Gracián*, in I. ARELLANO, M.C. PINILLOS, F. SERRALTA, M. VITSE (eds.), *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*, GRISO-LEMSO, Toulouse-Pamplona 1996, t. III, pp. 195-202.

GIMÉNEZ G., El Comulgatorio *y la Oratoria Sagrada*, in AA.VV., *Gracián y su época*. *Actas de la I reunión de filólogos aragoneses*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1986, pp. 365-374.

NEUMEISTER S., *El otro Gracián: la meditación XIII del* Comulgatorio *(1655)*, in «Ibero-amerikanisches Archiv», vol. 12, n. 2, 1986, pp. 159-179.

DE PAULA FERRER F., *El Comulgatorio*, in AA.VV., *Baltasar Gracián. Escritor aragonés del siglo XVII*, Imprenta del Hospicio Provincial, Zaragoza 1926, pp. 29-54.

PELEGRÍN B., *Entre sacra y profana, la* Agudeza*. La oratoria sagrada de Lorenzo a Baltasar Gracián*, in «Criticón», n. 84-85, 2002, pp. 217-231.

PÉREZ HERRANZ F.M., *La ontología de* El Comulgatorio, in AA.VV., *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo 2002, pp. 43-101.

ID., *El concepto de* ontología*: de la transustanciación al atomismo*, in «Conceptos», n. 3, 2006, pp. 33-50.

ID., *Pan de entendimiento: variaciones sobre el cuerpo en Baltasar Gracián*, in «Eikasia», año V, n. 37, marzo 2011, pp. 181-197.

DEL RÍO NOGUERAS A., El Comulgatorio*, la* Crítica de reflección *y el* Epistolario, in A. EGIDO, M.C. MARÍN PINA (eds.), *Baltasar Gracián: estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 2001, pp. 117-127.

5. Su Martin Lutero e la Riforma protestante

BAINTON R.H., *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Abingdon Press, Nashville 1950; trad. it. di A. Comba, *Martin Lutero*, introduzione di A. Prosperi, prefazione di D. Cantimori, Einaudi, Torino 2013.

ID., *The Reformation of the Sixteenth Century*, The Beacon Press, Boston 1952; trad. it. di F. Lo Bue, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000.

BÜTTGEN P., *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Vrin-EHESS, Paris 2011.

BUZZI F., *La ragione umana: «Dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero*, in «Syzetesis», vol. V, n. 2, 2018, pp. 169-189.

6. Sul Concilio di Trento e la Riforma cattolica

DOUNOT C., *¿Es barroco el derecho canónico tridentino?*, in M. AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 77-94.

JEDIN H., *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Josef Stocker, Luzern 1946; trad. it. di M. Guarducci, *Riforma Cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 2023.

O'MALLEY J.W., *Trent. What Happened at the Council*, Harvard University Press, Cambridge-London 2013; trad. it. di S. Galli, *Trento. Il racconto del Concilio*, Vita e Pensiero, Milano 2021.

PROSPERI A., *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, Torino 2001.

RAO J., *La verdad, la costumbre, Trento. La cultura barroca y España*, in M. AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 51-76.

SPIRITO U., *Barocco e Controriforma*, in E. CASTELLI (a cura di), *Retorica e Barocco*, Fratelli Bocca, Roma 1955, pp. 209-216.

7. Su René Descartes

ARANA J.R., *La idea de infinito en la filosofía de Descartes*, in «Ontology Studies», n. 10, 2010, pp. 131-142.

ARCE CARRASCOSO J.L., *Dios y la gnoseología del error en Descartes*, in «Logos», n. 14, 1979, pp. 25-46.

BACIERO RUIZ F.T., *El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes*, in «Pensamiento», vol. 63, n. 236, 2007, pp. 303-320.

BARROSO FERNÁNDEZ Ó., *La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», vol. 39, n. 1, 2022, pp. 203-213.

BISCUSO M., *Descartes e la trasformazione della* meditatio *in genere letterario*, in «Lo Sguardo», n. 17, 2015 (I), pp. 59-88.

DE BUZON F., KAMBOUCHNER D., *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Paris 2011.

DOIG J.C., *Suárez, Descartes, and the Objective Reality of Ideas*, in «The New Scholasticism», vol. LI, n. 3, Summer 1977, pp. 350-371.

DUTTON B.D., *Suarezian Foundation of Descartes' Ontological Argument*, in «The Modern Schoolman», vol. LXX, n. 4, May 1993, pp. 245-258.

FAYE E., *Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suárez*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», vol. 191, n. 1, janvier-mars 2001, pp. 61-72.

GATTO A., *Descartes and the Jesuits*, in C. CASALINI (ed.), *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 405-425.

GILSON É., *Index scolastico-cartésien* [1913], Vrin, Paris 1979.

GUIDI S., *Il teatro di Descartes. Sulla funzione della "teatralità" nella* Prima Meditazione, in M. GATTO, L. VIGLIALORO (a cura di), *L'esperienza dell'arte. Un percorso estetico tra moderno e postmoderno*, Galaad, Teramo 2011, pp. 21-55.

KAMBOUCHNER D., *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du* Discours de la méthode*, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Le Belles Lettres, Paris 2015; trad. it. di M.V. Romeo, *Cartesio non l'ha mai detto. Un repertorio di idee errate sull'autore del* Discorso sul metodo*, con gli elementi utili e un abbozzo di apologia*, Carocci, Roma 2023.

LOJACONO E., *Descartes e le «culture» barocche. Appunti su alcune recenti interpretazioni*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. XI, 1991, pp. 1-14.

MARRONE F., Réalité ou perfection. *La genesi della nozione di* realitas *nel* corpus *cartesiano e l'evoluzione della dimostrazione* a posteriori *tra il 1637 e il 1641*, in ID. (a cura di), *desCartes et desLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Le Monnier, Firenze 2008, pp. 170-195.

SCRIBANO E., *L'inganno divino nelle «Meditazioni» di Descartes*, in «Rivista di filosofia», vol. XC, n. 2, agosto 1999, pp. 219-251.

WELLS N.J., *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. XXVIII, n. 1, January 1990, pp. 33-61.

8. Su Pedro Calderón de la Barca

ABELLÁN J.L., *El gran dramaturgo del Barroco: Calderón de la Barca*, in *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1981, t. III, pp. 184-208.

ANTONUCCI G., *L'età d'oro del teatro. Shakespeare* / *Marlowe* / *Jonson* / *Lope* / *Cervantes* / *Tirso* / *Calderón* / *Corneille* / *Molière* / *Racine*, Studium, Roma 1999.

HATZFELD H., *Aspectos del Barroco en Calderón*, in *Estudios sobre el Barroco*, Gredos, Madrid 1973, pp. 158-184.

MEREGALLI F., *Introduzione a Calderón de la Barca*, Laterza, Roma-Bari 1993.

9. Altri studi

AGOSTINI I., *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus* (1597-1641), Editori Riuniti, Roma 2008.

ALLINEY G., Scientia transcendens*. Duns Scoto e la nuova metafisica*, in E. BERTI (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 157-176.

VON BALTHASAR H.U., *Herrlichkeit*. *Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1.2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; trad. it. di G. Sommavilla, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 5, Jaca Book, Milano 1978.

BURCKHARDT J., *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Schweighauser, Basel 1855; trad. it. di P. Mingazzini e F. Pfister, *Il Cicerone. Guida al godimento delle opere d'arte in Italia*, BUR, Milano 1994.

DEVAUX M., LAMANNA M., *The Rise and Early History of the Term Ontology*, in «Quaestio», n. 9, 2009, pp. 173-208.

ESCHWEILER K., *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, in H. FINKE (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen 1928, pp. 251-325.

ESPOSITO C., *Il dramma del soggetto moderno*, in *Una ragione inquieta. Interventi e riflessioni nelle pieghe del nostro tempo*, Edizioni di Pagina, Bari 2011, pp. 13-26.

ID., *Ripensare il nichilismo contemporaneo*, in P. BEFFA NEGRINI, I. VIGORELLI (a cura di), *Dalla crisi dell'io nella società post-moderna*, Inschibboleth, Roma 2025, pp. 153-177.

ESPOSITO C., LAMANNA M., *Dalla metafisica all'ontologia: storia di una trasformazione editoriale (secoli XVI-XVII)*, in «Quaestio», n. 11, 2011, pp. 255-288.

ESPOSITO C., POGGI S., *Filosofia moderna*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

FORLIVESI M., *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, CLEUP, Padova 2013.

GALLUZZO G., *Breve storia dell'ontologia*, Carocci, Roma 2011.

GILSON É., *L'être et l'essence* [1948], Vrin, Paris 1994; trad. it. parziale di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988.

HEIDEGGER M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], in *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1975; trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Mimesis, Milano-Udine 2025.

LAMANNA M., *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, in «Quaestio», n. 6, 2006, pp. 557-570.

ID., *La naissance de l'ontologie à Saint-Gall: Jacob Lorhard et la métaphysique monastique. Un état de la question*, in «Les Études philosophiques», n. 3, 2020, pp. 17-36.

MARRONE F., Realitas obiectiva. *Elaborazione e genesi di un concetto*, Edizioni di Pagina, Bari 2018.

MATAVA R.J., *A Sketch of the Controversy* de auxiliis, in «Journal of Jesuit Studies», vol. 7, 2020, pp. 417-446.

ORLANDO P., *Volere di Dio e decisione dell'uomo. Un binomio dinamico*, in «Teresianum», vol. 37, n. 2, 1986, pp. 461-482.

PORRO P., *Tommaso d'Aquino*, in E. BERTI (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 135-156.

PRAZ M., *Studi sul concettismo. Emblema, impresa, epigramma, concetto*, con uno scritto di M. Maggi, Abscondita, Milano 2014.

RAGNI A., *Il secolo dell'ontologia (1606-1708)*, ILIESI Digitale, Roma 2024.

RAMIS BARCELÓ R., *La segunda escolástica. Una propuesta de síntesis histórica*, Dykinson, Madrid 2024.

REBALDE J., *Molina y el molinismo: los orígenes de la ciencia media*, in Á.S. RODRÍGUEZ VERGARA (ed.), *La Escuela de Salamanca y su proyección iberoamericana*, Sindéresis, Madrid-Porto 2021, p. 81.

SCRIBANO E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Carocci, Roma 2021.

SIEWERTH G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.

SPINI G., *Storia moderna*, a cura di M. Verga, UTET, Torino 2016.

TURCO G., *Naturaleza, bien común y prudencia política premisas intelectuales a la vida civil en la Segunda Escolástica*, in M. AYUSO (ed.), *Barroco e Hispanidad. Perfiles jurídico-políticos*, Dykinson, Madrid 2022, pp. 95-139.

WÖLFFLIN H., *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Bruckmann, München 1915; trad. it. di R. Paoli, *Concetti fondamentali della storia dell'arte. La formazione dello stile nell'arte moderna*, Abscondita, Milano 2016.

ZAMBRANO M., *La agonía de Europa* [1945], Trotta, Madrid 2000; trad. it. di C. Razza, *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia 2009.