



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

TESI DOTTORALE

I PRESUPPOSTI TEORETICI E ANTROPOLOGICI
DEL PENSIERO GIURIDICO E POLITICO DI
FRANCISCO SUÁREZ

Paolo Fornari

A.A. 2011-2012

plus est esse unum quam uniri
(*Summa Theologiae* I, q. 60, a. 3)

INDICE

Introduzione	I
I - L'eclissi della ragione: la fine dell'ordine medievale	1
L'unità dell'ordine medievale	4
Natura e soprannatura	6
Ragione e fede	8
Un'antropologia paradossale	12
L'ordine morale	15
L'immagine scartata	19
La concezione dell'ordine in Tommaso d'Aquino	20
La persona e la legge naturale	26
autorità naturale e autorità sacramentale	34
Frantumazione	39
Potentia Dei	41
I due lumi	46
La dissoluzione della metafisica	49
La nuova nozione di libertà	54
Riforma e ordine politico	58
In cerca dell'ordine	61
II - Ragione e natura	63
Gnoseologia	70
Il paradigma biologistico della <i>apprehensio</i>	71
L'univocità del conoscere: La critica suaresiana dell' <i>illuminatio</i>	73
La realtà oggettiva e la cosa in sé	76
La conoscenza dell'universale	81
Onto-teologia	86
Un nuovo paradigma metafisico	87
<i>Incommunicabilitas</i> : la frammentazione dell'essere	89
La logicizzazione del mondo	93
Lo statuto della metafisica	95
Individualismo ontologico e partecipazione: l'unità onto-teologica dell'ordine	98
La natura secolarizzata e la ratio theologica	103

III - Il governo di Dio attraverso la legge	108
La libertà	112
La disputa “De auxiliis”	114
Il nuovo paradigma	117
La libertà come indifferenza attiva	120
La volontà, il bene, la ragione	125
L’ente morale della legge, fra <i>rectitudo</i> naturale e libertà	132
La mozione morale	134
L’ordine morale della legge	139
La fondazione positivistica dell’ordine	146
Considerazioni sul diritto naturale	151
La fine del modello giurisprudenziale e la secolarizzazione del diritto	152
Il razionalismo suaresiano, fra antropocentrismo e fondazione teocentrica della legge naturale	154
Il diritto come sistema deduttivo	158
Passaggio alla politica, l’obbligazione naturale	162
IV - L’ordine politico	164
Infiltrazioni soggettivistiche	170
Il lecito morale, fra natura e storia	176
L’artificialità dello Stato	182
L’istituzione della <i>Potestas</i> politica	189
La Democrazia in suárez	193
Estensione della sovranità	195
Il diritto di resistenza	198
I limiti del potere politico	202
Chiesa e Stato	208
La <i>potestas indirecta</i>	215
Conclusioni	223
Bibliografia	229

SIGLE ED ABBREVIAZIONI

<i>Ad Diogn.</i>	ANONIMO, <i>Epistula ad Diognetum</i>	<i>EN</i>	ARISTOTELES, <i>Ethica Nichomachea</i>
<i>Conf.</i>	AUGUSTINUS, <i>Confessionum libri tredecim</i>	<i>Exer.</i>	IGNATIUS DE LOYOLA, <i>Exercitia spiritualia</i>
<i>De bon. et mal.</i>	F. SUÁREZ, <i>De bonitate et malitia humanorum actuum</i>	<i>In div. nom.</i>	AQUINAS, <i>Super librum Dionysii de divinis nominibus</i>
<i>De casu</i>	ANSELMUS CANTUARIENSIS, <i>De casu Diaboli</i>	<i>In Ioan</i>	AUGUSTINUS, <i>In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor</i>
<i>De concursu</i>	F. SUÁREZ, <i>De concursu et efficaci auxilio Dei</i>	<i>In (I-IV) Sent.</i>	AQUINAS, <i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>De passion.</i>	F. SUÁREZ, <i>De actibus qui vocantur passiones...</i>	<i>Op. ox.</i>	SCOTUS, <i>Commentaria oxoniensia ad quatuor libros Magistri Sententiarum</i>
<i>De regimine</i>	AQUINAS, <i>De regimine principum</i>	<i>Tract. de Gratia Dei</i>	F. SUÁREZ, <i>Tractatus de Gratia Dei</i>
<i>De Trin.</i>	AUGUSTINUS, <i>De Trinitate</i>	<i>Ord.</i>	SCOTUS, <i>Ordinatio</i>
<i>De voluntario</i>	F. SUÁREZ, <i>De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali</i>	<i>Quodl.</i>	OCKHAM, <i>Quodlibeta septem</i>
<i>Defensio fidei</i>	F. SUÁREZ, <i>Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores</i>	<i>SCG</i>	AQUINAS, <i>Summa contra gentiles</i>
<i>DM</i>	F. SUÁREZ, <i>Disputationes Metaphysicae</i>	<i>ST</i>	AQUINAS, <i>Summa Theologiae</i>

Abbreviazioni dalla Vulgata

<i>Act</i>	Actus Apostolorum	<i>Gen</i>	Liber Genesis
<i>Ad Cor.</i>	Epistulae ad Corinthios	<i>Ioan</i>	Evangelium secundum Ioannem
<i>Ad Eph.</i>	Epistula ad Ephesios	<i>Lc</i>	Evangelium secundum Lucam
<i>ad Heb.</i>	Epistula ad Hebraeos	<i>Mat</i>	Evangelium secundum Matthaeum
<i>ad Philip.</i>	Epistula ad Philippenses	<i>Prov.</i>	Proverbiorum libri
<i>ad Rom.</i>	Epistula ad Romanos	<i>Psal</i>	Liber Psalmorum
<i>ad Tim</i>	Epistulae ad Timotheum	<i>Sap</i>	Liber Sapientiae
<i>ad Tt</i>	Epistula ad Titum	<i>I e II Pt</i>	Epistulae Petri
<i>Eccli</i>	Liber Ecclesiastici		

INTRODUZIONE

Di fronte ai grandi rivolgimenti della storia del pensiero politico, due sono gli atteggiamenti possibili: quello dello storico e quello del filosofo che fa storia. Interesse del primo è definire un criterio di rilevanza, in base al quale poi riconoscere gli snodi principali attraverso cui si sviluppa il processo temporale del pensiero umano, ricostruendo nessi di derivazione e dipendenza; proprio del “filosofo che fa storia” è invece il tentativo di ricondurre ogni singola espressione storica alle sue ragioni profonde, riconoscendo, al cuore delle diverse posizioni dottrinali, il variegato declinarsi temporale della comprensione umana dell’essere. Anche quando muova da assunti antimetafisici, ogni dottrina concernente l’origine e la natura del potere politico, presuppone in effetti una certa concezione della realtà e una peculiare nozione della collocazione dell’uomo all’interno di essa. Sia che muova da presupposti idealistici, sia che si ispiri a principi materialistici; sia ancora che riconduca l’ordine politico ad un mero prodotto della volontà umana, o che riconosca nelle istituzioni politiche l’espressione storica di un ordine ontologico oggettivo, ciascuna teoria politica deve così configurare il precipitato di una più originaria concezione della realtà in se stessa, e della peculiare modalità di essere che, all’interno di essa, è prerogativa dell’esistere umano. E in tale prospettiva, più che per la sua collocazione nello sviluppo storico del pensiero, ogni posizione deve contare per se stessa, in quanto cioè portatrice di un’intenzione virtualmente universale – poiché potenzialmente significativa per tutti gli uomini di tutti i tempi–, rispetto alla quale la collocazione nell’uno o l’altro “punto” del processo temporale è puramente accessoria. Certamente, il riferimento alle posizioni precedenti e agli sviluppi successivi sarà tutt’altro che inutile, dal momento che *de facto* nessuna dottrina basta a se stessa, ma tutte poggiano su una tradizione precedente e costituiscono a loro volta il presupposto di sviluppi successivi; ma tale riferimento dovrà risultare puramente strumentale – in quanto subordinato a finalità meramente chiarificatore – rispetto alla comprensione del “presente” di ciascun pensatore, laddove la questione concernente l’ordine dell’essere e la collocazione dell’uomo all’interno di esso può trovare una risposta peculiare.

Nella prospettiva del filosofo che fa storia, e dunque alla luce del problema dell'ordine, il presente lavoro intende considerare la speculazione giuridico-politica di Francisco Suárez, nella convinzione che solo approfondendo la questione dell'ordine in essa implicita sia possibile una comprensione adeguata delle dottrine politiche e giuridiche del teologo gesuita, e che una siffatta comprensione possa risultare decisiva per l'individuazione delle criticità implicite nella formazione del pensiero moderno. Francisco Suárez è infatti un pensatore di transizione – o «tradizionale», nella precisa accezione con cui tale termine è usato da J.-F. Courtine¹ – e la sua impresa speculativa è unanimemente considerata un vero e proprio spartiacque fra la tradizione del cristianesimo medievale e la *Weltanschauung* moderna. Sia che la si consideri nel rapporto con la tradizione precedente, sia che ne si apprezzi la rilevanza alla luce della sua recezione successiva, l'interpretazione della riflessione suaresiana deve tuttavia risultare riduttiva, senza un'adeguata comprensione del problema filosofico alla quale essa intende dare risposta, e posto il quale, gli esiti giuridici e politici devono risultare in maniera spontanea, e per così dire, naturale. Più che esaltarne l'originalità, o, al contrario, indulgere in una nostalgica quanto sterile *laudatio temporis acti*, questo saggio intende pertanto ricondurre la speculazione del *Doctor Eximius* al suo “presente”, nella luce cioè del problema di ordine che, all'alba dell'evo moderno, sfidava la fede e l'intelligenza dei dottori cattolici. Francisco Suárez è in primo luogo, non lo si può dimenticare, un teologo della Chiesa cattolica post-tridentina, fedele membro di uno fra i più illustri ordini religiosi nella storia del cristianesimo²; sarebbe pertanto un errore pretendere di comprenderne le dottrine semplicemente in quanto “nuove” rispetto al passato, o anticipatorie, nei confronti delle concezioni future; al contrario, il suo sforzo speculativo deve essere inserito nel solco della *philosophia perennis*, nel contesto cioè di quella *intelligentia fidei* nell'espressione della quale, sin dalle sue origini, il pensiero cristiano ha profuso le sue migliori risorse intellettuali. Più che la volontà di

¹ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e pensiero, Milano 1999, p. 210.

² La fama del teologo gesuita è sufficientemente estesa da esimere la presente trattazione da una ricostruzione biografica, per la quale sarà sufficiente rimandare ai fondamentali lavori sul tema. E, in particolare, R. DE SCORRAILLE, *François Suárez, de la Compagnie de Jésus: d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols., Lethielleux, Paris 1912-1913; L. MAHIEU, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Desclée de Brouwer-Picard, Paris 1921, pp. 42-75; J.H. FICHTER, *Man of Spain; Francis Suarez*, Macmillan, New York, 1940; C. LARRAINZAR, *Una introducción a Francisco Suárez*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1977, pp. 25-70; infine, il più “romanzato” A. XAVIER, *Francisco Suárez: en la España de su época*. 2ª ed, Editorial Casals, Barcelona 1994.

superare la concezione tradizionale, o la lungimirante prefigurazione di sviluppi futuri, al cuore della speculazione suaresiana si deve infatti riconoscere il tentativo di ripensare in forma nuova una tradizione antica, di fronte alla necessità di rifondare la concezione cattolica dell'essere in un'epoca in cui l'assolutismo teologico tardo-medievale e la tempesta luterana sembrano aver definitivamente dissolto l'auto-comprensione dell'uomo cristiano.

La convinzione alla base di questo lavoro è pertanto che l'impresa speculativa del teologo gesuita – questa è, ad un tempo, la sua grandezza e la sua fragilità –, configuri la risposta ad una crisi, alla perdita cioè di quell'intima unità che della concezione medievale dell'ordine costituiva la cifra fondamentale. L'effetto più profondo della Riforma –, del quale peraltro, la separazione da Roma non è che la traduzione “istituzionale” –, è in effetti la definitiva frantumazione dell'immagine del mondo medievale, la disarticolazione di un ordine fino a questo momento compreso come ricettacolo “sacramentale” della presenza divina, profondamente unificato dall'intima mozione con cui la Provvidenza governa tutte le cose. Alla nozione di un *cosmo* creato dalla Potenza di Dio, ordinato secondo il giudizio della sua Sapienza e intimamente animato dallo Spirito che tutto muove, la Riforma protestante aveva infatti sostituito una molteplicità di frammenti di esperienza irrelati: la natura e Dio, la libertà e la Grazia, la società e l'individuo, configuravano per la cristianità post-luterana, semplici “spezzoni” di realtà, le cui reciproche relazioni, lungi dal configurare il dato di partenza *reale*, dovevano essere storicamente costruite, che fosse per l'azione della stessa libertà umana o per opera della divina onnipotenza.

A tale frammentazione, i *doctores* della Scolastica rinascimentale intesero porre rimedio, attraverso la tematizzazione di un cosmo unitario, sussistente in virtù dell'azione ordinatrice del *Gubernator omnium rerum*³. E in questa stessa linea, è possibile riconoscere, al cuore della speculazione suaresiana, il tentativo di rispondere con le categorie del proprio tempo, alla questione, antica e sempre nuova, del Principio che dà ordine alla realtà, e che è suscettibile di ergersi a misura di ogni realizzazione umana contingente. È in tale prospettiva che il teologo granadino intende muoversi, nella convinzione che ogni dimensione di realtà debba trovare nel *Deus Legislator* il proprio principio unificatore e la propria regola. Ma dietro l'apparente ripetizione

³ AQUINAS, *SCG* III, 64.

di dottrine tradizionali, e nonostante la programmatica volontà di attenersi all'insegnamento di Tommaso, la nozione di ordine che da tale sforzo sarebbe risultata avrebbe rivelato la recezione di un paradigma teologico, antropologico e ontologico completamente rinnovato: nonostante la ferma volontà di aderire alla lezione del Principe degli Scolastici, era inevitabile che, nel rispondere alla sfida posta da Lutero, i *doctores* rinascimentali ne recepissero in qualche maniera l'impostazione metodologica, e che, di conseguenza, la riaffermazione dell'insegnamento tommasiano si producesse sullo sfondo di una concezione dell'ordine radicalmente mutata⁴. Nel riprendere l'insegnamento dell'Aquinate, essi, e Suárez fra tutti, sembrano infatti aver smarrito l'esperienza centrale sulla quale il suo pensiero si articola, e in particolare, quella sensibilità metafisica⁵ attenta a riconoscere le sfumature più sottili della realtà, secondo la molteplicità delle forme con cui essa partecipa dell'*Esse* divino. E in tale prospettiva, pur assumendo il Dottore Angelico come propria guida⁶, la riflessione suaresiana avrebbe finito per tradirne l'ispirazione profonda, sostituendo alla prospettiva della partecipazione, l'idea di un essere puramente "neutrale", che alla presa metafisica sul reale avrebbe sostituito l'astrattezza della non-contraddizione logica. E un siffatto mutamento di paradigma non sarebbe potuto rimanere senza conseguenze sul piano della riflessione giuridica e politica.

Il presente lavoro intende per l'appunto approfondire il quadro teoretico alla base della speculazione giuridico-politica suaresiana, nella convinzione che ogni concezione politica sottenda una determinata antropologia, e che ciascuna visione antropologica presupponga, a sua volta, una previa comprensione dell'ordine dell'essere. In questa luce la riflessione del *Doctor Eximius* sarà suscettibile di rivelare, dietro l'apparenza di una sostanziale conformità agli insegnamenti tradizionali, una concezione completamente rinnovata, i cui tratti salienti devono essere ravvisati nell'incommensurabilità di natura e Grazia, e nella divaricazione, sul piano antropologico, di

⁴ Nel '500 la *Summa Theologiae* sostituisce il *Liber Sententiarum* nei collegi e nei conventi. Ma se ad una prima indagine ciò che sembra caratterizzare la Seconda Scolastica è un intenso lavoro di «esegesi del pensiero dell'Aquinate» (F. TODESCAN, *Etiam si daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova 2003, p. 54), e anche se i trattati degli scolastici rinascimentali sono tutti sostanzialmente *Commentaria* alle opere del Dottore Angelico, di cui seguono fedelmente la struttura, è proprio attraverso quest'opera di esegesi che essi hanno innovato la dottrina tomistica, apportandovi i prodotti di uno spirito che non è più quello del secolo XIII.

⁵ Cfr. A. GEMELLI, *La sovranità del popolo nelle dottrine politiche di Francisco Suárez*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 10 (1918), pp. 97-98.

⁶ «*Duces enim habemus omnis aetatis gravissimos scriptores: et imprimis D. Thomas*» (*De Legibus*, prooemium).

intelletto e volontà, presupposti questi destinati a tradursi, sul piano etico-giuridico, in una radicale contrapposizione fra un diritto naturale razionalisticamente inteso e la parallela rivendicazione di una libertà che si definisce come pura *indifferentia*, e che solo una superiore Volontà coercitiva potrebbe governare. La principale ricaduta sul piano della concezione dell'ordine, sarà a questo punto rappresentata dall'emersione del tema del *potere* come sola *ratio* dell'ordine – in quanto unica reale alternativa all'anarchia–, a tutti i livelli dell'essere. E in ciò che concerne l'ambito più strettamente politico, una rinnovata tematizzazione della necessità di limitare il potere temporale, attraverso l'accentuazione del momento contrattuale all'origine della sua costituzione, e dei vincoli – naturali e sovranaturali – ai quali esso, in quanto espressione derivata della *lex* con cui il *Dominus* del Creato governa tutte le cose, deve sottoporsi.

Dalla concezione suaresiana dell'ordine sarebbe così derivata una peculiare antropologia e da questa una conseguente filosofia politica e giuridica. Tale sviluppo genetico questo saggio intende ricostruire, ripercorrendone, nella sua stessa struttura, gli snodi fondamentali. Il primo capitolo prenderà pertanto a tema i profili peculiari della concezione cattolica dell'ordine, sviluppatasi nell'epoca d'oro della Scolastica medievale. In tale prospettiva, il rilievo dato alla lezione dell'Aquinate, sarà dettato, oltre che dalla sua effettiva rilevanza, dal fatto che è lo stesso Suárez a farvi continuamente riferimento, eleggendo l'Angelico a suo interlocutore privilegiato; nel confronto fra i due *doctores* sarà peraltro suscettibile di emergere la distanza fra due vere e proprie visioni del mondo: il precipitato della cultura medievale nell'autorevole domenicano, i fermenti di un'epoca nascente nell'eclittico gesuita. L'analisi della concezione medievale dell'ordine sarà poi funzionale all'individuazione delle principali linee attraverso le quali tale concezione si sarebbe venuta frantumando, sotto la spinta della Scolastica tardo-medievale e della Riforma. Definito così il contesto problematico da cui la riflessione suaresiana prende le mosse, il secondo capitolo ne analizzerà la costruzione sistematica, dopo averne individuato i presupposti epistemologici e metafisici: verrà così alla luce quel processo di “neutralizzazione” dell'essere che avrebbe determinato la svolta suaresiana in direzione dell'onto-teologia moderna, e che doveva terminare in una radicale logicizzazione della nozione stessa di natura. Il terzo capitolo porrà poi quest'ultima a confronto con il paradigma antropologico dell'*indifferentia*, alla base della speculazione suaresiana sulla libertà: da tale confronto dovrà emergere un sorta di “cortocircuito” fra il carattere puramente

astratto di una *recta ratio* logicamente intesa e la reale anomia di una libertà puramente “fisica”, intesa cioè come effettivo potere di radicale autodeterminazione. Chiarificato così il quadro teoretico e antropologico-morale entro cui si muove la riflessione suaresiana, sarà infine possibile, nell’ultimo capitolo, analizzarne la dimensione politica, cogliendo nel suo nascere il manifestarsi di un’inedita attenzione per la soggettività, che avrebbe trovato compiuta espressione nel successivo sviluppo del pensiero politico moderno. In questa prospettiva, la legittimazione suaresiana del potere politico sarà suscettibile di ruotare in una radicale affermazione del principio di autodeterminazione, di fronte al quale la definizione dei limiti naturali e soprannaturali – rappresentati questi ultimi dall’autorità ecclesiastica – del potere politico, è destinata a rimanere puramente estrinseca.

* * *

L’analisi della riflessione giuridico-politica suaresiana è suscettibile di mettere in luce alcune radici fondamentali della modernità, nel loro scaturire da una precisa risposta ad una problematica tutta interna al pensiero cattolico, che la crisi luterana aveva significativamente contribuito a far esplodere. Prendere a tema l’impresa speculativa del *Doctor Eximius* significa così affrontare nel suo nascere la forma storicamente assunta dal pensiero cristiano moderno⁷, ponendo al tempo stesso le condizioni per un’approfondita analisi delle criticità in essa implicate. Partendo dalla comprensione del “presente” della riflessione suaresiana, la ricerca è pertanto suscettibile di giungere ad un risultato di indubbio valore storico, contribuendo alla chiarificazione di uno snodo fondamentale della storia del pensiero. Prendendo tuttavia le mosse da una comprensione filosofica – e pertanto non semplicemente storica – dei paradigmi teoretici in esso impliciti, si spera, al tempo stesso, di offrire un seppur minimo contributo alla comprensione del nostro stesso presente, nel quale l’ulteriore crisi della razionalità moderna sembra aver lasciato un significativo vuoto

⁷ E che non si sarebbe limitato a formare intere generazioni di filosofi e teologi cattolici, ma che grande fortuna avrebbe avuto anche presso le università protestanti. Cfr. A. DEMPFF, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Verlag Anton Pustet, Salzburg 1937, pp. 63-64; J. PEREIRA, *Suárez: between scholasticism and modernity*, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 2007, p. 11.

nell'auto-comprensione dell'uomo. In tale ottica, se il presente lavoro non si distinguerà forse per l'originalità delle sue tesi, auspica tuttavia di poter contribuire all'identificazione dei principali profili problematici di una concezione che ha pesantemente determinato il successivo corso del pensiero moderno, e i cui effetti teorici si propagano fino ad oggi, in un'epoca che della modernità ha ereditato, ad un tempo, le grandi conquiste e i fattori di crisi.

I - L'ECLISSI DELLA RAGIONE: LA FINE DELL'ORDINE MEDIEVALE

Peculiare all'esperienza cristiana, come è stato autorevolmente rilevato¹, è la nozione della intrinseca dipendenza di ogni essere e ogni dimensione dell'esperienza dall'auto-comunicazione dell'Essere divino. Non vi è autore, la cui riflessione voglia svilupparsi nel solco della *philosophia perennis*, che non assuma questa consapevolezza a guida e principio fondamentale della propria ricerca, intendendo come radice ultima di ogni esperienza e di ogni esistere l'azione del Dio che tutto sostiene e ordina, governando ogni cosa con la sua infinita Provvidenza. In tale prospettiva, la concezione già platonica e aristotelica di un *cosmos* armonico e intelligibile, in strutturale dipendenza da un principio d'ordine unitario, avrebbe potuto essere reinterpretata nei termini dell'*ordinatio* sussistente sullo sfondo dell'imperscrutabile libertà con cui il Creatore si determina a creare l'universo esistente, in quanto suscettibile di manifestare, nelle sue varie parti, il multiforme riverbero della Gloria divina.

È questa una differenziazione assolutamente rilevante per la stessa riflessione politica, nella misura in cui, in tale luce, la questione dell'ordine politico deve rivelare il proprio radicamento nella più alta prospettiva del *Rector iustissimus omnium quae creavit*² e che, nel governare tutte le cose, dispone gli uomini alla costituzione delle società, istituisce principati e potestà per il loro retto governo, e promulga la sua legge nel cuore di ciascuno, perché tutti, principi e sudditi, possano ordinare il proprio agire nel *reditus* a Lui, fonte e compimento ultimo di ogni perfezione³. Il «problema dell'ordine», già manifestato e messo a tema dal pensiero filosofico⁴, avrebbe così

¹ Cfr. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Borla Editore, Torino 1969, spec. pp. 45-119; É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 85-101.

² AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I, 2.5.

³ AQUINAS, *ST I*, q. 1, a. 7; I, q. 108, a. 1.

⁴ Cfr. *infra*, pp. 4-6.

trovato risposta nella superiore prospettiva del *Regno di Dio*⁵, per la cui volontà regnano i sovrani temporali, e la cui somma Sapienza è regola di ogni rettitudine⁶. E in quanto espressione attiva del governo con cui la divina Provvidenza dispone ogni cosa, l'azione stessa della Grazia sulle vicende della umane sarebbe divenuta un tema rilevante per la riflessione politica: nell'amministrazione dei suoi doni, avrebbe infatti trovato legittimazione, accanto all'autorità temporale, la gerarchia ecclesiastica visibile⁷, mentre dalla definizione dei rapporti fra di essa e la natura umana sarebbe dipesa l'affermazione della capacità morale "naturale" dell'uomo; secondo le diverse risposte date a tali questioni, sarebbero poi scaturite, come si vedrà, concezioni politiche completamente differenti.

Tali sono le coordinate entro le quali deve comprendersi, in ogni epoca, lo sforzo della riflessione cristiana circa lo Stato e il diritto; è all'interno di esse che, nella fattispecie, il presente lavoro intende affrontare la speculazione giuridico-politica di Francisco Suárez, in quanto tentativo di riarticolazione dell'esperienza cristiana nell'epoca della crisi della Prima Scolastica. Nella prospettiva del Dio che tutto crea e governa possono infatti essere compresi tanto il costituirsi dell'impresa speculativa medievale, alla quale il *Doctor Eximius* fa costante riferimento, quanto lo svilupparsi della sua crisi, per lo "sbilanciamento" avviatosi con la Tarda Scolastica e portato a compimento dal pensiero riformato; della speculazione suaresiana tale crisi costituisce infatti l'orizzonte problematico. Lo sforzo del gesuita spagnolo, e in generale di tutti i dottori afferenti a quel grande movimento intellettuale che fu la Seconda Scolastica⁸, potrà allora essere compreso nella prospettiva della risposta ad un problema interno al pensiero cristiano, a partire cioè dalla

⁵ Per la cui articolazione nella storia del cristianesimo fino al Rinascimento, si rimanda a A. DEMPF, *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, R. Oldenbourg, München und Berlin 1929 (trad. it. *Sacrum Imperium: la filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Le Lettere, Firenze 1988).

⁶ *Prov.* 8,14-16. Cfr. *ST I-II*, q. 91, a. 2.

⁷ Cfr. P. BELLINI, *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 90-103.

⁸ Ci si avvarrà qui della denominazione utilizzata da C. Giacon (*La Seconda Scolastica*, 3 vols, Bocca Editori, Milano 1944-1950; ristampa Nino Aragno, Torino 2001), a preferenza di quella usata da H. Rommen e H. Welzel, di «Tarda Scolastica» (H. ROMMEN, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Bonifacius, Paderborn 1935, trad. it. *Lo Stato nel pensiero cattolico*, Giuffrè, Milano 1959; H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milano 1965, pp. 133-159). La scelta è dettata dalla necessità di distinguere all'interno della stessa Scolastica medievale, una Scolastica "classica" e una «Tarda Scolastica», nella quale l'affermarsi di concezioni tendenzialmente volontaristiche e nominalistiche, avrebbe condotto alla dissoluzione lo stesso tentativo scolastico. In riferimento al movimento rinascimentale della ripresa del tomismo nei secoli XV e XVI, si parlerà qui piuttosto della «Scolastica Rinascimentale» o «Seconda Scolastica».

necessità di recuperare quell'unità che del pensiero medievale costituiva la «passione dominante» e che sul finire dell'Età Media, si era venuta perdendo⁹.

Il compito che sfida i teologi cattolici del secolo XVI è appunto la riconquista dell'ordine cristiano, in un'epoca in cui, sotto le spinte centrifughe del nominalismo e della Riforma, la concezione dell'ordine cristiano doveva sembrare irrimediabilmente compromessa. Se la cifra del pensiero medievale è la nozione di un mondo nel quale libertà e Grazia, fede e ragione, vita civile e partecipazione sacramentale al *corpus mysticum* della Chiesa, possono compenetrarsi in un'intima unità, il mondo che i teologi post-tridentini si trovano di fronte sembra invece comprendersi all'insegna della frammentazione: la libertà e la Grazia si rapportano ormai nei termini oppositori dell'esclusione reciproca; i percorsi della *ratio naturalis* e della speculazione teologica positiva sono irrimediabilmente divaricati; i rapporti fra Stato e Chiesa possono essere compresi nei soli termini del conflitto d'attribuzione. Sul piano empirico delle istituzioni materiali, poi, la frammentazione dell'Impero d'Occidente nella molteplicità degli Stati nazionali, i rinnovati contatti, non sempre pacifici, con popolazioni non cristiane e la tragedia dei conflitti religiosi fra gli stessi popoli cristiani, vanno ormai minando alle fondamenta la coscienza – ancora connaturata al pensiero medievale – di appartenere a quell'unica *res publica Christiana*, che dell'*ordo* medievale costituiva, per così dire, l'espressione materiale.

La ridefinizione dei rapporti fra natura e soprannatura, fede e ragione, filosofia e teologia, ordine temporale e ordine spirituale costituisce, per l'appunto, lo sfondo teoretico sul quale si staglia l'imponente elaborazione suaresiana. In essa si deve riconoscere il tentativo di riconquistare l'unità dell'esperienza attraverso uno strumentario concettuale adeguato al proprio tempo; e in questa luce, si ritiene, la speculazione giusfilosofica e politica del *Doctor Eximius* sarà suscettibile di rivelare le proprie ragioni profonde e, insieme, i propri profili critici. La sua adeguata comprensione esige però che, prima di analizzarne gli elementi costitutivi, ci si soffermi a considerare, sia pur brevemente, la nozione di quell'ordine che essa intende ripensare; la chiarificazione delle categorie fondamentali

⁹ Cfr. A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español: el pensamiento de Francisco Suárez*, Universidad De Valencia, Secretariado de Publicaciones, Valencia 1977, p. 154. «Las mentes religiosas de Europa desgarrada por el cisma y la herejía – observa lo studioso – luchaban arduosamente por el retorno a la antigua unidad político-religiosa. Unidad político-religiosa que era el reflejo de la unidad metafísica y teológica del universo y del mismo hombre» (*Ibidem*)

dell'autocomprensione dell'uomo medievale sarà, infatti, funzionale all'individuazione delle principali linee di rottura attraverso le quali, nel passaggio alla modernità, l'immagine tradizionale del mondo si è venuta frammentando. Come si vedrà, tale processo dissolutore trova le proprie radici in un radicale mutamento di paradigma, con particolare riguardo alle concezioni metafisiche ed antropo-teologiche; e all'interno di questo quadro teorico, il pensiero suaresiano sarà suscettibile di rivelare la propria originalità, in quanto teso ad adeguare l'eredità medievale allo spirito del proprio tempo, nel tentativo di aprire una via cattolica alla modernità, che fosse in grado di offrire una valida alternativa agli sviluppi della "via" luterana.

L'unità dell'ordine medievale

La concezione medievale dell'ordine era stata la conquista di una tradizione di pensiero secolare che, recependo sin dai tempi dei Padri Apologisti il meglio della speculazione greca, ne aveva profondamente trasformato le categorie, rinnovandole alla luce della sapienza biblica perché rendessero accessibile alle *gentes* la Rivelazione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Il dogma cristiano si venne definendo con la messa a margine delle teorizzazioni gnostiche e chiliastiche che, nella fervente attesa della *parousia*, guardavano con impazienza al giorno nel quale tutte le cose sarebbero state sottomesse a Cristo¹⁰; e pur ribadendo che *i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo*¹¹, i dibattiti interni al primo cristianesimo circa l'atteggiamento da tenere nei confronti del *saeculum* si risolsero in una decisa opzione per il *saeculum*¹². Tale opzione avrebbe tuttavia richiesto l'adozione di un linguaggio e di categorie accessibili ai pagani, costringendo i pensatori cristiani ad una difficile sintesi di Rivelazione biblica e speculazione greca.

¹⁰ *I ad Cor.* 15, 22-28.

¹¹ *Ad Diogn.*, VI, 3.

¹² Sul consolidamento della dogmatica cristiana in opposizione alla gnosi, cfr. É. GILSON, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 38-51; ID., *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., pp. 141-158.

Nell'attuare il passaggio dalla spiegazione mitica dell'universo all'articolazione razionale della domanda sul fondamento, la filosofia greca aveva operato una fondamentale "presa di distanza" della coscienza umana dalla natura "fisica", oggetto di esperienza immediata. Grazie a tale distanziamento – o «differenziazione» – la struttura ordinata del cosmo poteva ora essere oggettivata e guardata, per così dire, "dall'esterno", spezzando l'immediatezza irriflessa delle simbolizzazioni mitiche e rituali¹³. La possibilità di riconoscere un dato naturale oggettivo, sussistente nella sua intelligibilità a prescindere da qualsiasi forma storica, avrebbe così determinato l'emersione del «problema dell'ordine», in quanto radicale consapevolezza della differenza fra l'ordine eterno della natura e l'ordinamento sociale positivo, prodotto contingente dell'agire umano¹⁴. A tale concezione, la Rivelazione cristiana avrebbe aggiunto l'ulteriore consapevolezza circa la radicale contingenza dello stesso ordinamento naturale, riverbero creato della sublime bontà del Creatore¹⁵; il principale portato del creazionismo sarebbe pertanto così stato rappresentato dalla tematizzazione di un principio oltre la natura, sul cui gratuito determinarsi *ad extra*¹⁶ doveva essere sospeso l'intero universo e nel quale lo stesso ordine politico avrebbe trovato una misura trascendente.

Dalla Creazione del mondo, attraverso tutto l'arco della storia – comprensiva della vicenda del Peccato, dell'Incarnazione e Resurrezione di Cristo, e della presenza sacramentale dello Spirito nella Chiesa – fino al Giudizio, l'intera vicenda dell'essere si rivelava ora, al pensatore cristiano, sospesa sullo sfondo del mistero trinitario, effetto ultimo di quella sublime dinamica relazionale per

¹³ Come osserva S. Wolin, prima della filosofia «l'uomo pensava se stesso e la società come parti integranti della natura, soggette alle medesime forze naturali e soprannaturali. La natura, l'uomo e la società costituivano un *continuum* [...] La prima tappa del lungo processo di creazione della filosofia politica coincise con il mutamento radicale dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura [...] (i filosofi) si accostarono alla natura come a qualcosa che era alla portata dell'intelletto umano e che si poteva spiegare senza ricorrere ai capricci degli déi. Una volta compiuto questo passo, fu spianata la strada per una spiegazione razionale di tutti i fenomeni, tanto di quelli politici e sociali, quanto di quelli naturali» (*Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 47ss). Per il concetto di «differenziazione», vd. invece E. VOEGELIN, *Order and History*, 5 vols., Louisiana State University Press, Baton Rouge 1956-1985.

¹⁴ Cfr. ID., *Order and history*, vol. II: *The world of the polis*, ed. cit., 1957, p. 2ss. Sul «problema dell'ordine» cfr. anche ID. *The new science of politics. An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1952 (trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968); S. WOLIN, *Politica e visione*, cit., p. 49ss; L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957, pp. 92-104; H. U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, Jaca Book, Milano 1977, p. 157ss.

¹⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *Conf.* XI, 4.6; AQUINAS, *In div nom.*, IV, lct. 5.

¹⁶ AQUINAS, *ST I*, q. 27, a. 5, ad 1; *In div nom.*, IV, lct. 5, 610.

la quale il Padre, conoscendo se stesso nel Figlio e amando se stesso nello Spirito, sostiene ogni cosa nell'essere¹⁷. In questa prospettiva, l'ordine della natura, quale si manifesta all'indagine naturale, lungi dal costituire un ambito di esperienza neutrale, doveva rivelarsi intimamente pervaso della presenza del Dio trascendente. E questa strutturale tensione fra presenza e trascendenza, che sul piano metafisico avrebbe trovato espressione adeguata nella categoria della partecipazione¹⁸, doveva forgiare l'intera comprensione cristiana dell'ordine, con particolare riguardo alle questioni concernenti i rapporti fra natura e soprannatura, ragione e fede, libertà e Grazia, diritto naturale e ordinamento positivo, Stato e Chiesa.

NATURA E SOPRANATURA

Una volta privata del suo incanto mitologico, non per questo la natura avrebbe cessato di costituire una realtà creata, l'effetto mirabile dell'*opera dei sei giorni* e il teatro del governo provvidenziale di Dio. Facilmente il lettore odierno sarà tentato di leggere l'adagio scolastico *gratia non tollit natura sed perficit*¹⁹ nei termini di un mero rapporto di successione, quasi che la natura possa costituire una realtà sostanzialmente autonoma, che l'azione soprannaturale di Dio si limiterebbe a presupporre, per poi elevarla e trasformarla attraverso il dono della Grazia. Tale prospettiva rischia però di risultare incompleta, nella misura in cui dimentica che l'agire divino precede, accompagna, e sopravvive all'essere della natura creata: il Dio creatore non si limita ad ordinare una materia preesistente, ma fa essere ciò che prima non era, sostenendolo sul baratro del nulla attraverso la *creatio continua*²⁰. Anziché “giustapporsi” semplicemente all'ordine della natura,

¹⁷ «Creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix» (BONAVENTURA, *Breviloquium* 2, 12.1); cfr. anche AUGUSTINUS, *De Trin.* e AQUINAS, *ST I*, q. 45, a. 6; q. 104, aa. 1-3.

¹⁸ Per un approfondimento di tale nozione cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939, spec. pp. 1-119.

¹⁹ AQUINAS, *ST I*, q. 1, a. 8 ad 2; q. 2, a. 2, ad 1.

²⁰ «La creazione è pertanto in fieri, finché non giungerà il definitivo settimo giorno [...] Tra la creazione iniziale e la nuova creazione si situa la “creazione continua”. Dio non finisce di agire nel mondo e nella storia, e la sua azione creatrice non è meno intensa adesso che nel primo istante. Dio continua a creare, non soltanto perchè “conserva” ciò che ha già fatto, ma perchè nella sua Provvidenza lo conduce verso il fine a cui sin dall'inizio lo ha destinato. La conservazione, il concorso divino, la Provvidenza, acquistano un senso forte, e si lasciano così abbracciare nella nozione più biblica e dinamica della fedeltà di Dio alla sua opera e alla sua creazione; la fedeltà di Dio si manifesta nell'amore che porta ad inviare il suo Figlio nel mondo. Il sì di Dio al mondo in Cristo è ciò che lo porta alla consumazione del suo disegno nel suo Figlio Gesù. In questo senso la presenza costante di Dio nel mondo è anche

si deve pertanto dire che tale natura la divina Provvidenza sostiene, permea e ricomprende. E poiché natura e soprannatura, lungi dal costituire dei “compartimenti stagni”, sono profondamente compenetrati, l’azione che la Provvidenza esercita sull’ordine naturale non deve essere considerata alla stregua di un intervento *ab extra*, bensì nei termini di una mozione intrinseca²¹.

Perlomeno fino al declino della Scolastica, il pensiero medievale non giunse mai a tematizzare una nozione di “natura” puramente neutrale, accessibile cioè ad una considerazione interamente ed esclusivamente razionale; si deve anzi dire che, in ogni istante e condizione storica, e in accordo con gli insegnamenti della Scrittura²² il creato deve costituire agli occhi del pensatore medievale un ordine di dipendenza ontologica, i cui molteplici livelli configurano altrettanti ambiti di perfezione partecipata, il multiforme e caleidoscopico riverbero dello splendore dell’*Ipsum esse* nell’opera delle sue mani:

«[...] res autem quaelibet *secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei qui est ipsum suum esse simplex*: necesse est quod forma nihil aliud sit quam *divina similitudo participata in rebus* [...] Similitudo autem ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi *secundum quod magis vel minus est propinqua vel remota*. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit perfectius est [...] ex hoc detur intelligi quod *formarum diversitas diversum*

mediata da Cristo e tende alla realizzazione della sua opera salvifica» (L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pp. 43-44).

²¹ Nel definire il rapporto di derivazione delle creature dal Creatore la filosofia cristiana dovette mantenersi a debita distanza tanto dalle concezioni antiche della causa prima – che avrebbero inevitabilmente privato il mondo della presenza di Dio, riducendo quest’ultimo al mero agente esterno che si limita a dare il movimento primo –, quanto dalle cosmologie emanatiste e panteistiche – che privando l’essere creato della sua consistenza ontologica, avrebbero inglobato ogni singolo esistente nell’unico movimento dell’essere divino, di cui l’ente finito non sarebbe che una modalità –; infine, da una certa interpretazione del platonismo che, identificando l’ente finito con la mera parvenza, avrebbe posto l’unico vero essere nelle forme separate (cfr. SCG I, c. 26). L’equilibrio fra queste posizioni, ugualmente inaccettabili, fu trovato nel concetto di *creatio ex nihilo* che, mentre attribuisce alla creatura un essere diverso da quello del Creatore, al tempo stesso afferma in essa l’intima e continua presenza d’azione creatrice divina. Le cose create non sono *de Deo*, poiché altrimenti avrebbero lo stesso essere di Dio, né tantomeno tratte *de nihilo*, poiché principio del loro essere non è il nulla, ma una comunicazione dell’essere divino; si deve allora dire che esse sono *ex nihilo*, poiché dal nulla provengono, non come da causa efficiente, né come da causa materiale, bensì secondo un ordine di successione cronologica; quella successione per cui ciò che prima non era, inizia ad essere nel momento in cui l’*Ipsum esse* gli comunica la propria attualità (cfr. AUGUSTINUS, *De natura boni*, XIX; AQUINAS, SCG I, c. 26; ST I, q. 45). E in virtù di tale auto-comunicazione, l’essere trascendente di Dio è presente, partecipativamente, nell’intimo di ogni creatura (cfr. AQUINAS, *De potentia*, q. 3, aa. 1, 4 e 7; ST I, q. 8, a. 1; q. 75, a. 5, ad 1 e 4; I-II, q. 109, a. 1). Per la nozione cristiana di Provvidenza, cfr. anche É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., pp. 194-219.

²² *Prov.* 8, 22; *Psal* 18,2 e 103; *Eccli* 1, 7-10; *Ad Rom* I, 20.

*gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter patet naturas rerum speculanti. [...] Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus»*²³.

In quanto riflesso partecipato della perfezione divina, l'ordine naturale avrebbe dovuto pertanto costituire un ordine «teofanico», luogo di espressione naturale e, per così dire, «sacramentale» dell'azione «soprannaturale» divina²⁴. In nessun modo esso avrebbe potuto rappresentare una realtà autosufficiente, oggetto di un'intenzione puramente autonoma; nella sua totalità ordinata avrebbe anzi configurato la proiezione visibile, e razionalmente intelligibile, dello stesso *ordo intratrinitario*²⁵: scaturito dalla processione creatrice del Verbo²⁶, con la sua strutturale tensione al *reditus* a Dio, esso doveva costituire l'espressione creata dell'*Amor che move il sole e l'altre stelle*²⁷, lo Spirito che tutto orienta nell'amore al Padre²⁸. Sarebbe stata invece un portato della Tarda Scolastica, e soprattutto della Riforma, la necessità metodologica della distinzione fra ciò che compete alla natura come tale, e ciò che compete all'ordine della soprannatura, in quanto ambiti di esperienza incommensurabili e soggetti a regole diverse.

RAGIONE E FEDE

In questa prospettiva può essere compresa l'intenzione soggiacente all'impresa scolastica medievale, in quanto tentativo di articolazione razionale dell'*intelligentia fidei*²⁹. Nella misura in

²³ AQUINAS, *SCG III*, c. 97. Cfr. anche ATHANASIUS, *Orationes contra Arianos II*, 78-79; AUGUSTINUS, *De Trin.*, XV, 8.14; AQUINAS, *ST III*, 57, a. 4.

²⁴ Circa la concezione medievale che considerava il cosmo alla stregua di una «teofania» divina, e il ricettacolo quasi «sacramentale» dell'opera della Grazia, nel senso già inteso dalle Scritture (*Ad Rom I*, 18-21; *Acta 17*, 22-29), cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, cit., p. 289ss; É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., pp. 111-193, spec. p. 124.

²⁵ «[...] in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodam modo gradatim, donec ad mentem hominis pervenirem, quaesisse indicia summae illius Trinitatis, quam quaerimus cum Deum quaerimus» (AUGUSTINUS, *De Trinitate XV*, 2.3). Cfr. AQUINAS, *ST I*, q. 27, a. 3 ad 3 e a. 4; q. 36, a. 2. Sul punto si veda anche L. F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, cit., pp. 49-52.

²⁶ *Prov.* 8, 27-31; *Ioan* 1,1-3; *ad Heb.* 1,3; AQUINAS, *ST I*, q. 27, a. 2.

²⁷ *Paradiso*, XXXIII, 145.

²⁸ AQUINAS, *ST I*, q. 27, a. 3; I, q. 37, aa. 1-2. Cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., pp. 332-352.

²⁹ Per la cui storia cfr. A. DEMPFF, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, R. Oldenbourg, München und Berlin 1925 (trad. esp. *La concepción del mundo en la edad media* Gredos, Madrid 1958) e il già citato É. GILSON, *La filosofia nel medioevo*.

cui costituisce una facoltà creata, espressione essa stessa della *natura* razionale, l'intelligenza umana si sarebbe infatti auto-compresa nella prospettiva di una strutturale partecipazione al *lumen* dell'*Intelligere* divino; entro tale paradigma, che può essere definito della “illuminazione naturale”³⁰, i dottori cattolici avrebbero così potuto affermare che ogni verità è conosciuta in Dio, e che l’emanazione del *conceptum mentis* – o *verbum interius* – deve realizzarsi in strutturale relazione di dipendenza dalla processione del *Verbum* nel quale tutte le cose sono create³¹. Giammai la ragione si sarebbe potuta comprendere come un procedimento fondativo autonomo, dovendo piuttosto configurare un *ratiocinari in umbra intelligentiae*³², e di un *intelligere* che è *lumen* partecipato, proiezione finita della stessa Sapienza divina³³.

Ogni intellesione umana avrebbe così configurato l’eco remota dell’atto di conoscenza originario e perfettissimo con cui Dio conosce tutte le cose, la “intellesione prima” nella quale ogni conoscenza creata deve trovare ad un tempo la propria regola e la propria fonte. Il conoscere umano sarebbe stato dunque un conoscere nella verità³⁴, un processo di penetrazione o illuminazione progressiva (*intus-legere*) di una realtà intrinsecamente dotata di una norma veritativa, il faticoso percorso attraverso il quale, non senza errori e secondo diversi gradi di perfezione, e tuttavia sullo sfondo della comune partecipazione del *Lumen* della stessa Sapienza, la conoscenza umana aspira infinitamente ad adeguare la perfezione dell'*Intelligere* divino.

³⁰ Tommaso avrebbe infatti spiegato che il *lumen gratiae* è un’infusione di luce speciale, in ordine alla conoscenza di oggetti trascendenti le risorse naturali, e che si aggiunge all’ordinaria “illuminazione naturale”: «Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur *lumen gratiae*, in quantum est naturae superadditum [...] Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita *naturali illustrationi*; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem» (*ST* I-II, q.109, a. 1, corsivo nostro). Cfr. anche *De veritate*, q. 8, a. 7. e É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., p. 179.

³¹ *ST* I-II, q. 109, a. 1, ad 1. Il motore primo di tutte le cose è infatti all’origine di ogni agire creato, compresa la stessa attività intellettuale, di maniera che ogni singolo atto di intelligenza deve essere ricondotto in ultima analisi alla mozione divina, «in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et in quantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse» (*ST* I, q. 105, a. 3). Cfr. anche I, q. 16, a. 5; I-II, q. 93, a. 2.

³² Secondo l’eloquente espressione di Isaac Israeli riportata da Tommaso in *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6 (Cfr. O. DE BERTOLIS, *Il diritto in san Tommaso d’Aquino. Un’indagine filosofica*, Giappichelli, Torino 2000, p. 21).

³³ ATHANASIUS, *Orationes contra Arianos* II, 78; PSEUDO-DYONISIUS, *De divinis nominibus*, 7.2; AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, X, 2; AQUINAS, *ST* I, q. 79, a. 4; I-II, q. 109, a. 1 ad 1-3.

³⁴ Cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, II, 2.4; 12.33; AQUINAS, *ST* I, q. 16, a. 6.

Un siffatto movimento, espressione intellettuale del *reditus* al Creatore, non avrebbe tuttavia potuto trovare compimento che mediante l'infusione di un dono soprannaturale, suscettibile di elevarne la virtualità verso la Verità che trascende ogni facoltà naturale. Ordinata alla conoscenza di Dio³⁵, e tuttavia segnata dalla finitudine – alla quale si sarebbe aggiunto, dopo il Peccato, l'obnubilamento della concupiscenza³⁶ –, l'intelligenza umana avrebbe in effetti richiesto, come condizione della propria perfezione, l'infusione di un aiuto trascendente, suscettibile di condurne gli atti al solo oggetto in grado di soddisfarne il desiderio, l'Essere divino che tutte le verità ricomprende e fonda. Senza un siffatto *auxilium*, il raziocinare umano si sarebbe ridotto a vano lavoro, un insensato *moliri* fra errori e conoscenze illusorie³⁷. Sulla strada del proprio perfezionamento, l'intelligenza finita, naturalmente aperta alla verità, avrebbe pertanto richiesto l'infusione di un *lumen* "soprannaturale" che, lungi dall'annullarne le facoltà naturali, la elevasse ad una luce superiore³⁸.

È questa una prospettiva fondamentale per comprendere la visione medievale, soprattutto per quanto concerne l'attitudine dei pensatori cristiani nei confronti della precedente tradizione di pensiero. Le categorie elaborate dalla riflessione classica – segnatamente le speculazioni metafisiche sulla causa prima e sul principio unitario del cosmo, o quelle politico-giuridiche circa la legge di natura – poterono essere accolte nella più alta luce della Rivelazione, in nome del diritto che l'illuminazione della Grazia conferisce ai cristiani su ogni verità precedente³⁹. Le verità

³⁵ AQUINAS, *ST I*, q. 12, a. 1; q. 86, a. 2 ad 1.

³⁶ *ST I-II*, q. 6, a. 7 ad 3; q. 9, a. 2 ad 2-3.

³⁷ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIX, 1.1; *De Trin.*, I, 1.1-2.

³⁸ Limitandoci a ricordare alcuni luoghi significativi, rimandiamo qui a PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 7, lct. 4, 323; AUGUSTINUS, *De Trin.*, I, 1.3 e XV, 2.2; ID., *De libero arbitrio*, I, 2.4-5; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46 "De ideis", 2; AQUINAS, *Super Boetium de Trinitate*, III, 1, resp; *De Veritate*, q. 14, a. 10; *ST I*, qq. 1-2; q. 12, a. 4 ad 3; *SCG I*, c. 4. Sul tema della *illuminatio* nel pensiero cristiano in generale cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, pp. 29-48; su Agostino in particolare, V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello Stato in s. Agostino*, CEDAM, Padova 1951, pp. 21-38; sulla recezione della nozione agostiniana di *illuminatio* in san Tommaso, cfr. B.J.F. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di san Tommaso*, Città Nuova, Roma 2004; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...*, cit., p. 78ss.

³⁹ Nella Scrittura e nell'insegnamento degli Apostoli, i Padri della Chiesa trovarono i fondamenti della dottrina circa la rivelazione naturale del Verbo anche prima dell'Incarnazione, attraverso la testimonianza delle creature (*Sap* 13, 1-9; *Ad Rom* 1, 19-21), la teologia naturale (*Acta* 17, 22-28), la legge impressa nel cuore degli uomini (*Ad Rom* 2, 14-15) e l'illuminazione personale concessa ad ogni uomo (*Ioan.* I, 9). Cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, p. 29ss. Così, assumendosi la responsabilità della storia anteriore dell'umanità, il cristianesimo «ne pretende anche il vantaggio», dal momento che «ogni verità è cristiana per definizione» (*Ibidem*, p. 35); e in questa prospettiva Agostino rivendicava il diritto della dottrina cristiana su tutte le verità insegnate dai filosofi (*De doctrina christiana*, 2, 40.60).

conosciute dagli antichi altro non sono, per il pensatore cristiano, che intuizione opache di quella Verità che l'Incarnazione rivela ora in una luce più alta; coloro che non partecipano di questa luce, devono pertanto essere aiutati ad uscire dalle tenebre, mediante l'utilizzo di categorie condivise, sul modello di quel paziente magistero che Agostino esercitava nei confronti del suo discepolo Evodio:

«Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanum fabularum ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quæstione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi. Aderit enim Deus, et nos intelligere quod credidimus, faciet»⁴⁰.

Entro tale paradigma deve essere compresa anche la funzione “ancillare” tradizionalmente attribuita alla filosofia pagana: lungi dal configurare un mero ragionamento preparatorio, propedeutico all'assenso di fede, destinato tuttavia a venir meno in presenza della Rivelazione, l'*ancilla theologiae* è tale nella misura in cui conserva ed amministra i beni della sua padrona, orientando i propri sforzi e le proprie risorse secondo le intenzioni che essa le manifesta. Fuor di metafora, le categorie “naturali” della filosofia sarebbero servite ad additare la Verità trascendente la stessa natura, una verità che esse avrebbero significato solo impropriamente, richiedendo una continua raffinatura nel crogiuolo delle vie *negationis* ed *eminentiae*⁴¹. Il pensiero scolastico si definisce appunto nei termini di un fine esercizio intellettuale, volto a rendere dicibile e razionalmente partecipabile il lascito della fede. Non diversamente dall'evangelico scriba, i dottori ecclesiastici ricercavano un difficile equilibrio fra la consapevolezza dell'ineffabile mistero divino e la necessità dell'*intelligentia fidei*, traendo dal *thesaurus* della tradizione greca cose antiche e cose nuove⁴². Al contrario, la crisi dell'ordine medievale sarebbe nata dalla perdita di tale equilibrio, nel momento in cui i percorsi della *ratio naturalis* e della *sacra doctrina* avrebbero iniziato a divaricarsi.

⁴⁰ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* I, 2.4 (corsivo nostro).

⁴¹ PSEUDO-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 7, lct. 4, cit. in C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...*, cit., p. 85. Cfr. anche *In I Sent*, d. 8, q. 1, a. 1; *ST I*, q. 2, aa. 3-4; q. 13, spec. a. 9 e a. 11 ad 1; *De potentia*, q. 1, a. 1. Le stesse “cinque vie” di Tommaso sono ben lungi dalla pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio, e ancor meno si illudono di conoscerne l'essenza; esse configurano piuttosto dei percorsi attraverso i quali la ragione mostra a se stessa che l'ente deve la propria attualità, il proprio potere causale, il proprio essere, la propria perfezione, la propria intelligibilità all'ente che è l'*Ipsum esse*. «Et hoc dicimus Deum» (*SCG I*, c. 26; *ST I*, q. 12, aa. 11-12). Si tratta cioè di argomentazioni volte a rendere razionalmente dicibile l'esperienza – precedente l'argomentazione stessa – del Dio Creatore, che si è rivelato agli uomini come l'Essere stesso, il solo ente capace di rendere ragione dell'esistente. Sul punto cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., p. 92-101.

⁴² *Mat* 13, 52.

UN'ANTROPOLOGIA PARADOSSALE

Da tali premesse sarebbe derivata un'antropologia peculiare, espressione di una natura il cui essere si sostanzia in una strutturale tensione fra *ratio* e *intellectus*, natura e spirito, libertà e Grazia. Ciò che nell'ordine epistemologico si è detto circa la perfezione delle facoltà intellettive, deve ora valere, in quello pratico e antropologico, per la dimensione pratica e appetitiva. Nell'essere creato ad immagine della Ss. Trinità, il *reditus* al Creatore avrebbe così assunto la forma della libera risposta d'amore; il governo della Provvidenza quella dell'intima mozione al cuore di un volere essenzialmente libero e cosciente⁴³.

La presenza misteriosa dell'azione divina all'origine di ogni volere ed operare⁴⁴ è infatti la prospettiva indiscussa entro cui deve muoversi ogni riflessione antropologica aperta alla luce della Rivelazione: come ogni creatura dipende da Dio quanto al suo essere, sussistere ed operare, così anche l'agire della volontà libera deve radicarsi nella *creatio continua*, sia quanto alla conservazione del suo potere operativo, sia quanto alla sostanza degli atti che da essa promanano. Nella sua struttura ontologica, lo stesso libero arbitrio doveva così costituire, per il pensiero medievale, una libertà "partecipata", un potere di agire che, lungi dal configurare un'istanza di assoluta auto-mozione, avrebbe rivelato la propria sostanziale dipendenza dall'azione provvidente di Dio. Come osserva F. Ladaria:

«In generale non ci è difficile ammettere che Dio continua a creare e a portare nel mondo i suoi disegni attraverso le cause seconde della natura, ci risulta più difficile però comprendere come nella libertà umana – tante volte opposta a Dio –, è anche l'onnipotenza divina quella che si manifesta [...] è precisamente nella capacità di suscitare la libera cooperazione della creatura dove il potere creatore di Dio appare nella sua manifestazione più piena [...] la creazione non è soltanto fare, ma anche lasciar essere»⁴⁵.

Libertà umana e libertà divina si muovono, per così dire, "l'una nell'altra" e in questa prospettiva, che avrebbe trovato una raffinata espressione ontologica nella nozione tommasiana di

⁴³ Cfr. AUGUSTINUS, *De Trin.*, XIV, 10.13; *ST I*, q. 93, aa. 4-5.

⁴⁴ *Ad Philip.* 2,13.

⁴⁵ *Introduzione alla antropologia teologica*, cit., pp. 47-48.

premozione⁴⁶, i pensatori medievali avrebbero potuto definire i rapporti fra arbitrio umano e l'azione predestinante della Grazia nei termini di un intimo e misterioso concorso⁴⁷. Il libero arbitrio avrebbe pertanto configurato la modalità peculiare che il governo divino assume nell'essere di rango personale⁴⁸: non diversamente dalle altre inclinazioni naturali, l'agire libero avrebbe rivelato una strutturale *ordinatio* a Dio, riflesso partecipato della mozione originaria con cui lo Spirito ordina tutte le cose nell'amore. In nessun modo lo si sarebbe potuto comprendere nei termini della pura auto-determinazione; anche dopo il peccato, esso avrebbe anzi continuato a costituire una dimensione *dell'ordinatio* divina, che nei giustificati si manifesta come misericordia, nei riprovati come giustizia di Dio⁴⁹.

L'esercizio concreto della libertà avrebbe così configurato la risultante del concorso fra la volontà creata e l'intimo governo della Provvidenza divina; e in tale governo l'arbitrio umano doveva trovare ad un tempo la propria condizione di possibilità e il principio del proprio perfezionamento. Nella sua natura spirituale, la volontà avrebbe trovato soddisfazione solamente nel Bene che è tale in se stesso, e dal quale ogni altro ente deriva la propria bontà⁵⁰; solo nel godimento di Dio l'inquieto desiderare umano avrebbe infatti potuto trovare riposo: *fecisti nos ad Te*⁵¹. Poiché tuttavia Dio abita una luce inaccessibile⁵², il desiderio profondo dell'uomo sarebbe stato appagato solamente a condizione che la sua virtù naturale fosse elevata, oltre se stessa e ad opera di una potenza superiore a se stessa⁵³, fino al cospetto di Dio. Tale azione elevante – che costituisce, in senso stretto, il *donum Gratiae* –, avrebbe così configurato un livello di «gratuità» ulteriore che la Provvidenza divina aggiunge alla Provvidenza “ordinaria”, mediante la quale ogni

⁴⁶ Per un approfondimento del tema, vd. *infra*, cap. III, n. 31.

⁴⁷ La predestinazione, infatti, altro non è che la stessa azione provvidenziale con cui Dio ordina ogni cosa al proprio fine, considerata però nella prospettiva del governo delle libertà create in ordine alla giustificazione. E poiché tale governo nell'agente libero non è meno efficace che in quello degli agenti non liberi, si deve dire che la stessa volontà libera «accipit iustitiam, propter quam beatitudinem accipere mereatur» (AUGUSTINUS, *De Trin.*, XIV, 15.21). Cfr. anche *ST I*, q. 23, aa. 1-3 e 5; *I*, q. 24, aa. 1-3; *De veritate*, q. 6.

⁴⁸ AQUINAS, *ST I*, q. 22, a. 2 ad 5.

⁴⁹ *ST I*, q. 19, a. 6; 21, aa. 3-4; q. 23.

⁵⁰ AUGUSTINUS, *De Trin.*, XV, 4.6 e 5.7; AQUINAS, *ST I*, q. 6, aa. 2-4.

⁵¹ AUGUSTINUS, *Conf. I*, 1.1.

⁵² *I ad Tim* 6, 16; AUGUSTINUS, *Enchiridion* 4,12.

⁵³ AQUINAS, *ST I*, q. 23, a.1.

ente creato, compreso il libero arbitrio, è mantenuto nell'essere⁵⁴. Né la necessità della Grazia deve essere considerata una pura e semplice conseguenza della Caduta, dal momento che la sproporzione fra le potenze naturali e il fine soprannaturale cui esse sono ordinate, configura un dato strutturale dell'esistere dell'uomo, in qualsiasi condizione egli si trovi. Da se stesse, le opere dell'uomo non avrebbero mai potuto adeguare la misura del Bene, incapaci di elevarsi oltre l'ordine di una bontà naturalmente imperfetta (*bona secundum quid*), riflesso parziale dell'Essere che è *Bonum* per se stesso⁵⁵. Anche senza chiamare in causa il peccato originale, qualora l'uomo non fosse mai uscito dallo stato di innocenza, le risorse morali dell'uomo avrebbero comunque richiesto l'aiuto della Grazia, per conseguire il vero bene⁵⁶.

L'antropologia cristiana avrebbe così rivelato una struttura «paradossale», in quanto espressione di una natura intimamente ordinata ad un fine che ne trascende le capacità naturali, e che solo in dialogo con l'azione soprannaturale divina avrebbe potuto esser conseguito:

⁵⁴ Cfr. L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, cit., pp. 86-87.

⁵⁵ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, 3.4; AQUINAS, *ST I*, q. 7, aa. 1-2.

⁵⁶ In nessun "momento" della storia della salvezza la natura umana avrebbe potuto sussistere o perfezionarsi a prescindere da un intervento soprannaturale, poiché «indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum» (*ST I-II*, q. 109, a. 9). La beatitudine, che è fine dell'essere personale sorpassa infatti infinitamente le capacità della creatura finita; anche prima del peccato, pertanto, sarebbe stato necessario, accanto alla mozione originaria con cui Dio governa tutte le cose, un perfezionamento soprannaturale della facoltà conoscitive e appetitive, sia umane che angeliche, attraverso il dono di una *virtus gratuita superaddita* (*Ivi*, I, q. 60, a. 5; q. 62, aa. 1-2; q. 95, a. 1 e a 4 ad 1; *I-II*, q. 5, aa. 5-6; *II-II*, q. 45, aa. 1-5) che le elevasse in *quoddam divinum esse*, così da renderle partecipi della stessa perfezione dell'azione divina (*I*, q. 103, a. 5 ad 3; *I-II*, q. 4, a. 4; q. 109, aa. 2-6; *In II Sent.* d. 26, q. 1, a. 3). Certamente, il peccato ha sovvertito l'ordine naturale dell'anima, rendendo necessario, onde risanare la capacità di bene dell'uomo (*De Veritate*, q. 28, a. 3 ad 1), il conferimento della Grazia *gratum faciens*, la Grazia abituale che dispone l'anima ad agire bene. Tale abito non viene tuttavia infuso *contro* la natura né in sostituzione di essa, bensì in vista della rigenerazione dell'ordine naturale. Questo non è stato annullato dal peccato originale, ma continua a sussistere nella sua intelligibilità; ciò che la colpa ha prodotto (*In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1), è infatti un indebolimento della volontà e l'insubordinazione delle passioni alla ragione, che rende necessaria, oltre all'infusione della Grazia santificante, un dono di Grazia abituale che restituisca all'anima umana l'originaria *habilitas ad bonum*. E tuttavia anche in seguito al conferimento della Grazia abituale, l'uomo così ristabilito nella rettitudine naturale continuerà ad aver bisogno di uno speciale ausilio per raggiungere il bene, perseverare in esso e aspirare così alla propria perfezione nello stato di Gloria. In questo senso l'azione della Grazia non può essere ridotta alla mera *Gratia sanans*, configurando più in generale quella gratuità che la Provvidenza divina avrebbe comunque dovuto aggiungere al proprio governo "ordinario" perché le libertà create, anche nello stato di innocenza, potessero giungere a conseguire le proprie finalità trascendenti. Cfr. *ST*, I, q. 86, a. 2 ad 1; q. 95; *I-II*, q. 109, aa. 1-10; q. 110, aa. 1-5; q. 112, a. 2; *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 3.

Sul rapporto fra la natura umana e il dono della Grazia, nel pensiero cristiano in generale, cfr. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978; con particolare riguardo al pensiero di Tommaso, si vedano poi B. MONDIN, «Grazia», in ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991 e B.J.F. LONERGAN, *Grazia e libertà. La Grazia operante nel pensiero di S. Tommaso*, Editrice Università Gregoriana, Roma 1970.

«L'uomo è sin dall'inizio un essere chiamato dallo spirito di Dio, e per questa stessa chiamata costituito in anima spirituale. E per questo non sarà perfetto se non nell'accoglienza dello Spirito. È chiaro che questo elemento, in quanto divino è trascendente. Ciò però non vuol dire che non sia essenziale per la costituzione stessa dell'uomo che esiste, l'unico che Dio ha creato, che non si trova e che mai si è trovato nello stato di "natura pura". È il *paradosso* dell'essere umano che raggiunge la sua perfezione soltanto al di là di se stesso. Non si tratta di conseguenza [...] di opporre l'aspetto ontologico a quello dialogale. Le due dimensioni si implicano reciprocamente»⁵⁷.

La perfezione dell'uomo sarebbe risultata dal dialogo fra le virtualità della natura e l'opera trasfigurante della Grazia, dono di quell'azione provvidente e salvifica attraverso la quale i redenti sono ammessi all'*amicitia* con Dio, resi partecipi di quella comunione (*communicatio*) sublime – ad un tempo conoscenza e amore perfetto –, che caratterizza la vita della stessa Trinità⁵⁸. Tale è la prospettiva in cui deve essere compresa la speculazione cristiana sulla libertà umana e il suo governo, tale è anche la prospettiva nella quale deve essere considerata la concezione cristiana dell'ordine giuridico-politico, in quanto strumento che Dio ha predisposto perché, attraverso la disciplina della legge, gli uomini potessero condurre la propria vita terrena, ordinando il proprio agire ad una giustizia limitata e fallibile, nella misura che è loro dato realizzare.

L'ORDINE MORALE

Una siffatta antropologia non avrebbe mancato di dispiegare rilevanti effetti sull'impostazione cristiana del «problema dell'ordine», vale a dire sulla questione concernente l'individuazione di una misura oggettiva cui adeguare l'ordinamento sociale positivo. La struttura paradossale dell'esistere umano, manifestatasi alla luce della Rivelazione, avrebbe infatti introdotto una significativa differenziazione fra l'ordine della giustizia terrena, espressione della virtualità "naturale", e l'*ordo charitatis* nel quale ogni giustizia deve trovare la propria norma e il proprio compimento trascendente. Disposti ad accogliere l'*illuminatio* che proviene dalla fede e orientando il proprio agire secondo la legge dell'*amor Dei*, il cristiano si sarebbe scoperto membro di una *civitas* celeste,

⁵⁷ L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, cit., pp. 78-79. Sul carattere «paradossale» dell'antropologia cristiana medievale, cfr. anche F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del secolo XVI*, CEDAM, Padova 1973, p. 75.

⁵⁸ AUGUSTINUS, *De Trin.*, XIV, 14.20; AQUINAS, *ST II-II*, q. 23, aa. 1-2; q. 25, a. 12.

che in questa vita egli avrebbe agognato come un esule⁵⁹, e che solo nella visione beatifica sarebbe divenuta una realtà compiuta; e in virtù della sua cittadinanza celeste egli si sarebbe reso portatore di una più alta regola di giustizia, rispetto alla quale ogni diritto umano doveva rivelare il proprio carattere provvisorio⁶⁰. La politica avrebbe così rivelato i suoi «limiti», in quanto finalizzata alla conservazione di una *tranquillitas ordinis* che, pur nella sua naturalità, avrebbe potuto trovare compimento solamente nella perfezione dell'*ordo amoris*⁶¹. È in questa prospettiva che deve essere compresa la simbolizzazione agostiniana delle due *civitates*, non identificabili con mere istituzioni storiche – quali sarebbero, ad esempio lo Stato e la gerarchia ecclesiastica “visibile” –, bensì configuranti vere e proprie realtà mistiche, sussistenti nelle diverse disposizioni del cuore⁶².

Al tempo stesso, i dottori scolastici avrebbero sottolineato che la Grazia di Cristo non annulla l'ordine della giustizia umana, ma semplicemente lo porta a compimento⁶³; lungi dall'essere esautorata dall'affermazione della nuova legge evangelica, la nozione classica del diritto naturale

⁵⁹ *II ad Cor.* 5,6; *De civitate Dei*, XIX, 17.

⁶⁰ Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, LXI, 8 (cit. in S. COTTA, *I limiti della politica*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 306). Provvisorietà di cui la caducità dei regimi è manifestazione sensibile, come sembra attestare la stessa struttura argomentativa dei primi libri del *De civitate Dei*. Sul punto, si veda anche V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello Stato in s. Agostino*, cit., pp. 114-115.

⁶¹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, II, 21.4; XV, 22; AQUINAS, *ST II-II*, q. 26. Si dovrebbe pertanto parlare, come osserva S. Cotta a proposito della concezione agostiniana, di una giustizia «radicata nella struttura ontologica e portata a trasfigurarsi, al suo vertice, nell'amore di Dio» (*I limiti della politica*, cit., p. 303).

⁶² Non occorre qui soffermarsi a contraddire la tesi dell'agostinismo politico, secondo la quale la distinzione proposta dall'Ipponate contrapporrebbe un ordine di giustizia spirituale governato da Cristo e una dimensione politica temporale, interamente soggetta al dominio di Satana. Le due *civitates* agostiniane dicono piuttosto la diversa attitudine del cuore, secondo che esso si volga semplicemente all'*amor sui* o si disponga all'*amor Dei*. Aprendosi all'azione rigenerante della Grazia, non per questo il cristiano cessa di appartenere ad un determinato ordinamento temporale, perlomeno fino a quando non abbia abbandonato la scena di questo mondo; in questo senso la *Civitas Dei* non si definisce necessariamente per opposizione alla città terrena; le due *civitates* si rapportano piuttosto come ciò che si limita a partecipare di una perfezione e ciò che, invece, la possiede per se stesso. La stessa corruzione della natura, introdotta dal peccato, non determina mai in Agostino la condanna senza appello di ogni istituzione politica: non si spiegherebbero altrimenti le esortazioni pastorali al rispetto delle autorità costituite e all'obbedienza ai principi non-cristiani, purché non ordinino cose empie (*De civitate Dei*, V, 17). Anche se nella città degli uomini la giustizia si dà sempre commista all'ingiustizia, nella misura in cui persegue qualche forma di “pace” l'ordine politico rappresenta comunque un certo bene, non necessariamente l'incarnazione del male (*De civitate Dei*, XIX, 13.1; 13.26): in questo senso esso deve presupporre una regola di giustizia naturale, secondo quanto insegna anche l'Epistola ai Romani (2, 14-15). Dell'ampia letteratura sul tema, ai fini di un'impostazione fondamentale della questione, ci limitiamo qui a rimandare a L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez. Con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1927, pp. 15-22; V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello Stato in s. Agostino*, cit., spec. pp. 112-123; S. WOLIN, *Politica e visione*, cit., pp. 174-187; S. COTTA, *I limiti della politica*, cit., pp. 303-353; M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 5-9.

⁶³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIX, 17; AQUINAS, *ST II-II*, q. 104, a. 6.

avrebbe così acquisito nuova rilevanza, in quanto proiezione finita, nei limiti della coscienza umana, dell'infalibile Giudizio divino all'origine di ogni rettitudine; lo *ius naturae* avrebbe ora configurato l'insieme delle regole di giustizia attraverso le quali, esercitando il proprio *lumen* partecipato, l'uomo prudente discerne, nel variare delle situazioni storiche, l'immutabile giustizia dell'ordine divino⁶⁴. Per quanto necessariamente in difetto, al confronto con l'*ordo charitatis*, la *lex naturae* accessibile alla ragione avrebbe così costituito la manifestazione "naturale" della volontà divina, il riflesso partecipato della divina Sapienza nella finitezza dell'intelletto creato. E in questo senso, lungi dal configurare il puro e semplice dominio del principe di questo mondo, l'ordine della giustizia umana sarebbe divenuto il frutto della partecipazione umana all'azione ordinatrice di Dio.

È in questa prospettiva che il cristianesimo poté legittimare l'autorità dei governi temporali. La dimensione politica avrebbe ora conseguito la propria legittimità all'interno del disegno provvidenziale che ciascuna cosa ordina al debito fine, in quanto azione di governo finalizzata alla conservazione della vita associata e alla repressione del male; ma proprio in virtù di tale inquadramento superiore, il governo civile avrebbe configurato una dimensione limitata dell'*ordo* cosmico totale, alle cui superiori finalità la stessa autorità politica si sarebbe dovuta sottomettere⁶⁵. In nessuna maniera ciò cui l'uomo è ordinato in virtù di una dimensione particolare della propria esistenza potrebbe prevalere sull'*ordinatio* di cui egli è parte mediante la totalità del suo essere personale: in quanto creazione della natura umana in funzione del governo della vita associata, il regime politico non avrebbe potuto dunque violare in nessun modo l'*ordo ad Deum* nel quale si realizza la perfezione totale del suo essere persona.

⁶⁴ AUGUSTINUS *Conf.* II, 4.9; *De libero arbitrio*, I, 6.15 su Agostino, cfr. V. GIORGIANNI, *Il concetto del diritto e dello Stato in s. Agostino*, cit., pp. 63-86. Per la nozione giurisprudenziale del diritto in Tommaso, si rimanda invece ai prossimi paragrafi.

⁶⁵ E in questa prospettiva, come ha osservato L. Strauss, «il miglior regime è puramente e semplicemente la città di Dio [...] la domanda sul miglior regime perde così il suo significato capitale: il miglior regime, come i classici lo intendevano, cessa di essere identico al perfetto ordine morale. Il fine della società civile non è più la vita virtuosa in sé, ma solo una determinata sezione della vita virtuosa. La nozione di Dio quale legislatore riceve una certezza ed una nettezza quali mai essa ha avute nella filosofia classica. Pertanto, il diritto naturale, o meglio, la legge naturale si fa autonoma dal miglior regime ed assume la precedenza su di esso»; e in questa maniera la Rivelazione avrebbe portato a pieno compimento la tendenza, già presente *in nuce* nella filosofia antica, ad identificare il fine ultimo dell'uomo oltre la contingenza dell'ordine politico. Cfr. *Diritto naturale e storia*, cit., pp. 148-149.

L'ordinamento politico doveva così divenire la peculiare articolazione di un ordine più ampio, rivelando a sua volta una strutturale sub-ordinazione al fine soprannaturale della persona umana. Lungi dal configurare un'istanza assoluta, esso avrebbe ora configurato un livello di ordine parziale, finalizzato alla disciplina dell'esistere sociale, garanzia di giustizia certamente necessaria e tuttavia non ancora sufficiente per l'attuazione integrale della vita personale⁶⁶. Accanto ad esso, la nuova economia della Redenzione aveva disposto l'autorità ecclesiastica, deputata al ministero della Grazia: il sacrificio di Cristo e la dottrina dei Sacramenti, introducevano infatti, come ulteriore livello d'ordine, la dimensione sacramentale della Chiesa *extra quam nulla salus*, corpo mistico che unisce i rigenerati nel Battesimo, e all'interno del quale sono dispensati i beni spirituali necessari alla salvezza.

L'istituzione di diritto divino del sacerdozio ministeriale, significata da Cristo stesso nel mandato petrino⁶⁷, avrebbe così legittimato la *potestas spiritualis* della gerarchia ecclesiastica in quanto istanza autoritativa parallela al potere temporale, deputata all'amministrazione dei sacramenti. Sin dall'inizio, i due poteri si manifestano nella loro rispettiva complementarità; la differenziazione delle due *auctoritates* non avrebbe impedito all'uomo medievale di ricondurle all'unità di un medesimo ordine, in quanto differenti articolazioni dell'unico *regnum* divino all'origine di ogni valore e di ogni autorità. I pensatori dell'epoca potevano così certamente porle a confronto, istituire fra di esse relazioni di subordinazione e sovra-ordinazione, dibattere circa il primato di una dimensione sull'altra; giammai, tuttavia, ne avrebbero messo in questione l'intrinseca relazione, in quanto diverse espressioni del medesimo ordine della *Christianitas*:

«Quelles qu'aient pu être en effet l'ampleur et l'âpreté des conflits médiévaux relatifs à la suprématie de l'Empire ou du Sacerdoce, ils présupposaient tous et toujours, comme un sol commun indiscutable et préalable au conflit, l'unité de la *societas christiana*, de l'*universalitas fidelium*. L'opposition, pour être absolument tranchée dans certains cas, n'était cependant jamais une opposition entre des puissances de même ordre, et moins encore une opposition d'État à État, de *societas perfecta* à *societas perfecta*. Le conflit pouvait porter sur la détermination des compétences, voire même sur la distinction des domaines respectives, il ne remettait jamais

⁶⁶ A questo proposito si veda, con particolare riferimento alla lezione tommasiana, J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer et C^{ie}, Paris 1947 (trad. it. *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 2009). Cfr. anche J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi. Etudes Suaresiennes*, Vrin-Ehess, Paris 1999, p. 149.

⁶⁷ Mandato che si compone del *potere delle chiavi* – attraverso il quale i successori di Pietro ricevono la facoltà di sciogliere e legare le coscienze (*Mat* 16, 18-19; *ST Suppl.*, qq. 17-19) – e dell'autorità dottrinale, sancita nel mandato di *confirmare* la fede della Chiesa (*Lc* 22, 32).

fondamentalement en question l'ordre unitaire de l'*Ecclesia* (Église et État) tout entière orientée par une seule et même finalité»⁶⁸.

L'IMMAGINE SCARTATA

Nella prospettiva del regno di Dio, l'esperienza dell'uomo medievale avrebbe così rivelato un carattere intrinsecamente unitario, dal momento che le dimensioni costitutive dell'esperienza politica – la comprensione intellettuale dell'essere, l'esercizio della libertà individuale in strutturale relazione con un ordine di diritto razionalmente accessibile, la costituzione storica di un potere di governo temporale, la contestuale appartenenza alla dimensione sacramentale della Chiesa – avrebbero costituito altrettanti livelli di articolazione dell'unico *regimen* provvidenziale, attraverso il quale il divino *Rector* muove tutte le cose ordinandole a Se stesso.

La conoscenza dell'ordine naturale, lo spazio politico come sua espressione mediata –poiché scaturito dalla volontà e dalla ragione umana –, il conformarsi dell'agire morale alla norma naturale, l'appartenenza alla Chiesa come sacramento di Salvezza, avrebbero infatti trovato nella divina Provvidenza il principio della propria intelligibilità e legittimazione, convergendo nell'intima unità che tutte le cose tiene insieme, pur senza annullarne le differenze. In particolare, la riflessione scolastica aveva elaborato una costruzione «wo alles, Gnade - Natur, Individuum - Gemeinschaft. Gott und Welt umschlossen von dem gewaltigen Zielgedanken der Ehre Gottes ein harmonisches Ganzes in der Vielheit und Selbstständigkeit der Teile bilden»⁶⁹. E in questa prospettiva, i conflitti fra libertà e Grazia, ragione e fede, diritto naturale e diritto divino, potere temporale e *spiritualis potestas*, si sarebbero potuti sfumare nell'affermazione di un ordine unitario, nel quale i due lati di ciascuna opposizione, pur definiti nei rispettivi ambiti e nelle reciproche limitazioni, si sarebbero tenuti insieme.

⁶⁸ J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., p. 17. Analogamente, osserva H. Rommen, «ciò che distingue quest'epoca (medievale) dalla successiva è la coscienza, presente in questo tempo, che non si tratta essenzialmente di due regioni diverse l'una dall'altra, ma dell'unico spazio del *Mundus Christianus*, in cui l'uomo ha la duplice cittadinanza, terrena e celeste. È perciò che i contemporanei non parlarono di Chiesa e Stato, ma di potere spirituale e temporale; il simbolo era la dottrina della doppia spada e tutta la lotta era per la *superiorità*, per la guida di questo mondo cristiano» (*Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., p. 217).

⁶⁹ H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez, S. J.*, Volkvereins-Verlag, Gladbach 1926, p. 23.

Tale è la cifra della concezione medievale: la percezione del mondo alla stregua di un'unità vivente, suscettibile di conciliare le diverse opposizioni ricomprendendole nel "tessuto connettivo" che tutte le tiene insieme, il governo provvidente ed onnipervasivo della potenza di Dio. Nella prospettiva del divino reggitore il pensatore medievale avrebbe scoperto la ragione e la matrice di tutte le cose, ivi compreso il regime politico; ogni dimensione di valore, ogni obbligo morale avrebbe allora rivelato la propria radice profonda nell'atto gratuito attraverso il quale il Signore del cosmo dona l'essere e la forma a tutti gli enti. E all'interno di siffatto paradigma, la riflessione circa l'origine, la natura e i limiti della politica avrebbe necessariamente richiesto una peculiare fondazione metafisica, nella quale si rendesse intelligibile la gratuità dell'*actio ad extra* con cui il *Summum Ens* partecipa l'essere a tutte le cose, imprimendo in ciascuna un particolare riflesso della propria perfezione. Questo quadro metafisico avrebbe trovato forse la sua più raffinata espressione nell'opera di Tommaso d'Aquino: prima di prendere a tema i processi attraverso i quali la modernità avrebbe «scartato» l'immagine del mondo medievale⁷⁰, è pertanto alla concezione tommasiana dell'ordine che bisogna fare riferimento, sia perché di tale immagine la speculazione dell'Angelico rappresenta l'ultima espressione metafisica, sia perché è alla sua lezione che Francisco Suárez avrebbe continuamente fatto riferimento. Solo in relazione a Tommaso sarà pertanto possibile comprendere l'originalità della sintesi suaresiana.

La concezione dell'ordine in Tommaso d'Aquino

A segnalare l'impresa speculativa tommasiana, non è, secondo un criterio al quale certo pensiero storicista ci ha abituato, la sua particolare originalità: ciò che ha meritato all'Aquinate il titolo di *Doctor communis* è piuttosto l'aver raccolto l'eredità patristica – con la sua matrice platonica e neoplatonica –, e in particolare agostiniana, e la tradizione della filosofia aristotelica in un insieme coerente, ispirato da una radicale fedeltà alla Rivelazione⁷¹. Tale sintesi doveva risultare in uno

⁷⁰ Per la nozione di una immagine del mondo medievale "scartata" dalla modernità, cfr. C.S. LEWIS, *L'immagine scartata. Il modello della cultura medievale*, Marietti, Genova 1990.

⁷¹ «Poiché egli concepiva la teologia come una specie di scienza, aveva bisogno di Aristotele che, più di qualsiasi altro, aveva elaborato e applicato l'ideale greco di scienza. Poiché la sua teologia era essenzialmente l'espressione di una fede

sforzo teoretico che, conciliando *datum* rivelato e ragione naturale, ricercava l'*intelligentia fidei* con una precisione tecnica e un rigore definitorio quale non si era mai avuto prima; inserendosi nel grande movimento della Scolastica, il principe dei Dottori scolastici ne avrebbe in tal maniera pienamente esplicitato le potenzialità.

È in questa prospettiva che deve essere apprezzato il ruolo svolto, nella metafisica tommasiana, dall'idea della partecipazione. Come ebbe ad osservare Cornelio Fabro, la sintesi dell'Aquinate scaturisce per l'appunto dalla mirabile fusione di un impianto categoriale di rigore aristotelico con un «midollo speculativo» ravvisabile invece nella nozione, neoplatonica ed agostiniana, di partecipazione⁷²; e attraverso di essa il *Doctor Angelicus* avrebbe potuto piegare le rigide categorie aristoteliche a connotare il mistero all'origine dell'essere, l'intima presenza al cuore dell'ente creato della sua fonte trascendente⁷³. Le nozioni di atto e potenza, essenza ed esistenza poterono così essere rinnovate dall'interno, estendendone il significato, oltre i limiti logici della mera dipendenza causale, a denotare la gratuità dell'esistente, il suo misterioso sussistere nella partecipazione dell'essere divino⁷⁴. Nella sintesi tommasiana l'esperienza della creaturalità avrebbe trovato una

tradizionale, aveva bisogno di S. Agostino, il padre dell'occidente, il cui pensiero trinitario segnava il punto più alto nei tentativi cristiani di raggiungere una comprensione della fede» (B.J.F. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, cit., p. 35). La teologia creazionistica cristiana, avrebbe così acquisito in Tommaso la forma «concettualmente chiarificata e riflessamente strutturata» della scienza aristotelica (J.B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, cit., p. 47ss), segnando l'espressione più matura dell'impresa speculativa della Scolastica.

⁷² Cfr. «Introduzione» in C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...*, cit., p. 6.

⁷³ L'essere è «illud quod est *magis intimum* cuilibet, et quod *profundius* omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (*ST I*, q. 8, a. 1, corsivo nostro); attraverso di esso, l'essere trascendente di Dio (*SCG I*, c. 26) è operativamente presente nella creature creata (*De potentia*, q. 3, a. 7). Per le nozioni di «intimità» e di «mistero» dell'essere, si vedano anche C. FABRO, *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*, in «Divus Thomas», XVI, serie III (1939), p. 552 e H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, p. 85-109. Cfr. anche *supra*, n. 24.

⁷⁴ La nozione di partecipazione dice in effetti ad un tempo l'autonomia di ogni singolo ente – poiché ogni cosa riceve da Dio un essere reale che la individua rispetto all'essere degli altri enti come a quello di Dio stesso (*De potentia*, q. 3, a. 14) – e il compenetrarsi di tutte le cose nella comune partecipazione ad una medesima donazione di essere. In tale prospettiva, l'ente creato deve rivelare una collocazione ontologica peculiare, in quanto situato in un sottile equilibrio fra «auto-consistenza» e dipendenza da Dio. Dal momento che *agere sequitur esse*, la potenza divina, mediante la sua *actio ad extra*, deve necessariamente dare origine ad esseri autentici, dotati cioè della sufficiente attualità per essere e agire realmente. Per questo il Dottore Angelico aveva rigettato il proto-occasionalismo dei *mutakallimun*: il mondo creato non è fatto di simboli, mere maschere che celano l'unica realtà di un'azione divina, ma possiede un suo valore autentico di realtà (cfr. *SCG I*, c. 26; III, cc. 65 e 69; *ST I*, q. 28, a. 1 ad 3; cfr. anche W.J. COURTENAY, *The critique on natural causality in the Mutakallimūn and Nominalism*, in «Harvard Theological Review», 66 (1973), pp. 77-94.). Né l'affermazione della consistenza della creatura deve implicare la diminuzione di Dio: come osserva J. De Finance, nella prospettiva di una metafisica partecipativa, il mondo creato parla di Dio sul piano stesso del suo *esse*, mentre sarà l'atteggiamento inverso, quello cioè di «diminuire la creatura per esaltare Dio», a porre le premesse dell'umanesimo

raffinata articolazione metafisica, all'interno della quale ogni forma creata doveva costituire una particolare espressione della suprema bontà di Dio⁷⁵, il parziale riverbero nella creatura finita della sua eterna Gloria. La totalità dell'esistente avrebbe così configurato una gerarchia di perfezioni partecipate, la molteplicità delle forme che, nel suo articolarsi, la divina *actio ad extra* crea e

ateo odierno (*Filosofia della liberazione*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1977, pp. 6-7). Lungi dal costituire una proprietà suscettibile di essere trasferita dall'uno all'altro soggetto – quasi che le creature potessero sussistere come sostanze a prescindere dalla creazione (*De potentia*, q. 3, aa. 1, 3 e 4; *ST I*, q. 45, a. 1) –, e anziché identificarsi con la realtà medesima della potenza di Dio – quasi che i molteplici enti creati costituissero altrettante espressioni modali dell'unica sostanza divina (*De potentia*, q. 3, a. 7; *SCG III*, c. 65) –, nella prospettiva della partecipazione l'essere di ogni creatura è attualità partecipata, l'intima presenza dell'atto divino al cuore dell'essere e dell'agire *reale* delle cose (*Ivi*, III, c. 69).

Nella finitudine del suo esistere, ogni singolo ente avrebbe rivelato la non-identità della sua essenza e del suo essere, la strutturale differenza fra il suo “essere qualcosa” e il suo *essere*, o se si vuole, la sovraeccedenza inintelligibile del suo atto di essere rispetto all'intelligibilità della sua essenza (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; *SCG II*, c. 53; *ST I*, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1, ad 2-3; q. 75, a. 5, ad 4). Se “essere qualcosa” fosse identico a “essere”, la molteplicità dell'ente sarebbe incomprensibile: ogni ente sarebbe ciò che è per il solo fatto di essere in atto, con la conseguenza che tutti gli enti, nella misura in cui sono in atto, sarebbero la stessa cosa (*ST I*, q. 44, a. 1; *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 8). Essenza ed essere potrebbero essere identici solo in un ente identico all'essere, la cui essenza esaurisca tutte le infinite possibilità esistenziali; ma tale ente sarebbe perfettamente uno, semplice e sublime (*ST I*, q. 11, aa. 3-4). Per converso, un ente finito il cui essere sia identico al suo “essere qualcosa” sarebbe un «mostro» metafisico (É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, Editrice Massimo, Milano 1988, p. 109). Né, d'altra parte, si deve pensare che *quod quid est* ed *esse* si distinguano alla stregua di *res*, così che l'apparire dell'una in un determinato “punto” metafisico escluda simultaneamente l'essere dell'altra nella medesima situazione ontologica. Se così fosse, la *compositio* che dà origine alla sostanza reale potrebbe essere intesa nei soli termini della giustapposizione; si dovrebbe allora dire che l'essere si aggiunge all'essenza donandole l'essere di cui essa manca. Ma poiché nulla si può aggiungere a qualcosa che già non sia, si cadrebbe nella pretesa antinomica di postulare l'essere di un'essenza a prescindere dall'unione con l'atto che la fa essere («Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia» *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). Come si vedrà nel secondo capitolo, saranno proprio tali argomenti ad indurre il Suárez a rinnegare la distinzione reale di essenza ed esistenza; per il momento ci si limiterà a constatare che tali argomenti potrebbero sussistere solamente quando si intendano l'essenza e l'esistenza come «cose», *entia* completi capaci di essere l'uno a prescindere dall'altra; non hanno invece motivo di esistere quando si abbia a che fare con principi ontologici (*entia quibus*), che solo nella loro composizione potrebbero rendere ragione del reale: l'essenza, in quanto condizione di possibilità che *qualcosa* sia; l'atto di essere, come ciò in virtù del quale essa è. In questo senso, pur non distinguendosi al modo degli enti completi – *sicut res a re* –, devono almeno distinguersi *realiter* (C. FABRO, *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza...*, cit., pp. 529-552; É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 71-111).

Ogni forma finita deve pertanto configurare una determinata specificazione dell'essere semplicemente considerato, la particolare articolazione di un'attualità che tutte le forme ricomprende in se stessa (*SCG I*, c. 26; cfr. anche *In VIII Phys.*, lect. 21, cit. in C. FABRO, *Circa la divisione dell'essere...*, cit., p. 535). Nel giudicare dell'esistere reale delle cose oltre l'intelligibilità formale del *quod quid est*, la conoscenza umana avrebbe così additato l'origine di quella stessa intelligibilità formale in una misteriosa donazione di attualità che solo nell'Ente la cui essenza è l'*Ipsum Esse* può trovare spiegazione. Le forme, “lette” dall'intelletto nelle cose oggetto d'esperienza (*De Veritate*, q. 1, a. 12; *ST I*, q. 85, a. 1), avrebbero così consentito alla conoscenza umana di elevarsi, oltre la semplice effettività della sostanza, fino al principio nascostamente presente in ciascuna di esse, guardando «nell'essenza concettualizzabile, l'atto di *esse* che non è concettualizzabile, e che l'atto del giudizio significa» (É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 111; cfr. AQUINAS, *ST I*, q. 5, a. 2; *De veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 4, ad 4), dal quale ogni ente deriva tanto la propria forma quanto il proprio esistere reale (*ST I*, q. 4, a. 2; qq. 14-15; q. 61, a. 1), e che non potrebbe intendersi altrimenti che nei termini della partecipazione all'essere divino.

⁷⁵ Cfr. *ST I*, q. 47, aa. 1-2; *SCG I*, c. 26, n. 10; *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 2.

sostiene nell'essere⁷⁶. Con il suo venire all'esistenza ogni singolo ente doveva rappresentare una particolare "concrezione" nel *continuum* della potenza di Dio⁷⁷, rivelando alle proprie spalle, come sua matrice originaria, l'auto-comunicazione dell'*Ipsum esse* nel quale tutte le cose sussistono⁷⁸; è l'agostiniano *ideo sumus quia facta sumus*⁷⁹.

L'essere finito avrebbe così rivelato all'intenzione metafisica l'opera mirabile del Dio che conoscendo se stesso e amando se stesso, si determina a creare quella totalità ordinata nella quale la sua ineffabile perfezione è suscettibile di riflettersi con maggior splendore⁸⁰. Le cose sono infatti create «per imitare la bellezza divina, sia secondo le forme particolari per cui le cose si contraddistinguono, sia secondo la comunione dell'essere in cui tra di esse comunicano»⁸¹. Né ha senso domandarsi se l'idea dell'ordine da creare preceda l'atto con cui la volontà divina si

⁷⁶ Ci si consenta qui di richiamare, per intero, il già citato SCG III, c. 97: «Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil aliud sit quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I Physic., de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam et appetibile. Similitudo autem ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis vel minus est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est. Unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior existit quam alia: propter quod Aristoteles, in VIII Metaphys., definitiones, per quas naturae rerum et formae significantur, assimilantur numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter patet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus».

⁷⁷ *De potentia*, q. 1, a. 2. Cfr. anche *ST I*, q. 25, aa. 1-2.

⁷⁸ «Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam» (*ST I*, q. 47, a. 1) cfr. anche *I*, q. 19, a. 2; q. 34, a. 3; q. 44; *De Veritate*, q. 21, a. 4.

⁷⁹ *Conf.* X, 6.8-9; XI, 4.6.

⁸⁰ «Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed *secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis*. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, *secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem*. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis» (*ST I*, q. 15, a. 2) Conoscendo se stesso nel Verbo, Egli conosce la propria potenza e tutti i singoli oggetti cui la sua azione transeunte è suscettibile di estendersi (*ST I*, q. 12, a. 8; q. 14, aa. 5-6; q. 15, aa. 1-3; q. 34, a. 3); e alla processione del Verbo come auto-trasparenza del Padre nel Figlio e conoscenza delle sue possibili *vestigia* deve seguire, nell'*ordo* delle processioni trinitarie, la *spiratio* della terza Persona, l'Amore con cui Dio ama se stesso e in se stesso tutte le cose, nella misura in cui in esse si riflette la sua sublime Bontà (*ST I*, q. 19, a. 3; q. 20, a. 2, ad 2; q. 27, aa. 3-4; q. 36, aa. 1-2; q. 47, a. 1; *In div. nom.* IV, lct. 11, n. 450).

⁸¹ H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, cit., p. 369.

determina a crearlo o viceversa, poiché in Dio *Esse*, *Intelligere* e *Velle* si identificano⁸²: Padre, Figlio e Spirito Santo sono infatti lo stesso Dio. Facilmente la *fides quaerens intellectum* avrebbe potuto cedere alla tentazione antropomorfa, attribuendo al Creatore una vita psichica fatta di giudizi pratici e atti di adesione volontaria, da distinguere puntualmente onde individuare fra essi quello immediatamente precedente l'*actio ad extra*; e, secondo che tale ultimo atto fosse individuato nel giudizio dell'intelletto divino o nell'atto elicitato della somma Volontà, l'origine del mondo sarebbe stata ricondotta come alla sua causa esclusiva al libero determinarsi della assoluta libertà di Dio, o alla non meno assoluta necessità del suo giudizio pratico. Ma se l'opzione volontaristica ed intellettualistica, nella loro esclusività, sono riconducibili ad una semplificazione antropomorfa delle relazioni trinitarie, la dottrina tradizionale è stata invece sempre attenta a ribadire l'intima consustanzialità fra le tre Persone e, conseguentemente, la profonda comunione nell'agire⁸³. Fedele a tale tradizione, il Dottore Angelico ribadisce che all'origine del mondo deve esservi un unico, semplicissimo⁸⁴, atto di auto-comunicazione creatrice, ad un tempo *iussum* e *ordinatio* intelligibile, volontà e giudizio intellettuale, *fiat* e *vidit quod esset bonum*⁸⁵.

In quanto riflesso delle dinamiche di autoconoscenza e amore di Sé che caratterizzano la vita trinitaria, ciascun ente, attraverso il suo stesso essere avrebbe necessariamente realizzato un certo grado di bontà⁸⁶ e, insieme, una strutturale *ordinatio ad Deum*: ogni specie creata, sembra dire

⁸² Sarebbe assurdo pensare che l'intelletto divino possa essere mosso senza l'intervento della sua volontà, da un oggetto diverso da se stesso; non meno assurdo sarebbe tuttavia ipotizzare che la volontà di Dio possa determinarsi a prescindere dal giudizio del suo intelletto: ciò presupporrebbe infatti l'esistenza di un bene capace di muoverne il potere attivo più dello stesso intelletto divino. Si dovrà piuttosto dire che in Dio Essere, Intendere e Volere sono la stessa cosa (*ST I*, q. 14, aa. 4 e 8; q. 19, a. 1; q. 27, a. 3, ad 3) e mediante un unico atto semplicissimo Egli intende e vuole Se stesso e, intendendo e volendo Se stesso, conosce e vuole tutto ciò nel quale il suo essere è suscettibile di comunicarsi. Contro ogni possibile interpretazione volontaristica, così come contro ogni necessitarismo "intellettualistico", il Dottore Angelico può affermare ad un tempo che l'ordine contingente del cosmo non esaurisce tutte le possibilità cui la potenza divina è suscettibile di dare origine, dovendo piuttosto essere ricondotto ad un preciso atto di volontà (*ST I*, q. 19, a. 4; *SCG III*, c. 97, n. 13) e che tuttavia tale volontà non ha nulla di arbitrario, in quanto volontà del Dio il cui essere è lo stesso *Intelligere* e il sommo Bene (*ST I*, q. 6, aa. 2-4; q. 47, a. 3; *SCG I*, c. 45).

⁸³ La distinzione fra le Persone della Trinità non fa riferimento a tre enti diversi, bensì ai tre termini di relazioni realmente inerenti l'unico essere sostanziale divino (AUGUSTINUS, *De Trin.*, I, 4.7-6.10; AQUINAS, *ST I*, q. 28, aa.1-4 e q. 40, a. 2). La spiegazione delle processioni trinitarie secondo lo schematismo dei processi intrapsichici rimane pertanto legittima solamente a condizione che se ne specifichi il carattere analogico, e dunque la differenza radicale che le distingue dal procedimento deliberativo umano (*ST I*, q. 27, a. 1).

⁸⁴ *SCG III*, c. 97, n. 15; *ST I*, q. 14, a. 7; q. 19, a. 5; q. 20, a. 3; I-II, q. 93, a. 4, ad 1.

⁸⁵ *Gen* 1, 1-31. Cfr. *ST I*, q. 47, a. 2

⁸⁶ *SCG I*, c. 54; *ST I*, q. 5, aa. 1-6; q. 14, a. 6; q. 44, a. 4 ad 3; q. 47, a. 2; q. 48, aa. 2-3; *De potentia*, q. 3, a. 6.

Tommaso, è un riflesso parziale di quella suprema perfezione con cui il Padre si dà a conoscere nel Verbo creatore, mentre nel dinamismo appetitivo che anima ciascuna creatura si deve riconoscere una traccia del sommo Amore che tutto unifica:

« [...] in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii [...] Quaelibet enim creatura *subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic demonstrat personam Patris [...]. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat verbum [...]. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat spiritum sanctum, inquantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, in VI Lib. de Trin., quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. XI, nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem*»⁸⁷.

L'intera Trinità – Potere, Sapienza, Amore⁸⁸ – nella sua intrinseca relazionalità risplende così in ogni ente creato quanto al suo essere, alla sua intelligibilità e al suo ordinamento finalistico. L'essere specifico che caratterizza ciascun ente, differenziandolo dagli altri⁸⁹, è infatti, al tempo stesso, il principio per il quale esso è posto in relazione con gli altri enti e con la totalità del cosmo.

⁸⁷ *ST I*, q. 45, a. 7 (corsivo nostro). Nella sua struttura ordinata il creato rivela una traccia di quell'originario dinamismo vitale (*vitalis motio et impulsio, spiratio*) che è attribuito dello Spirito Santo, il quale vivifica tutte le cose ordinandole le une alle altre e tutte all'Amato (*ST I*, q. 27, a. 4). Principio unitivo di tutte le cose è l'amore di Dio, «*infundens et creans bonitatem in rebus*» (*ST I*, q. 20, a. 2; cfr. anche I-II, q. 110, a. 1) e l'ordine creato sussiste in quanto tutte le cose partecipano dell'Amore con cui Egli ama se stesso. Per questo l'amore è prerogativa naturale di ogni ente nella misura in cui esso partecipa dell'essere (*ST I-II*, q. 109, a. 3; II-II, q. 23, a. 2) e il bene dell'universo consiste nell'ordine vicendevole fra le cose (I, q. 61, a. 3), mentre il male è conseguenza del disordine introdotto con il peccato (*ST I*, q. 49, aa. 1-3; I-II, q. 73, a. 1). Si può dunque parlare di una struttura circolare dell'Amore, dal momento che nell'Amore gli enti sono generati, e che lo Spirito-Amore che soffia in ciascuno è la stessa la *ratio ordinis* dell'universo, che ogni cosa dispone in ordine all'altra e tutte all'Amato; cfr. *In div. nom.*, IV, lct. 11. Cfr. anche *ST I*, q. 19, a. 3; q. 20, a. 3; q. 44, a. 4; q. 45, a. 6, ad 2; II-II, q. 25, a. 1 ad 2.

⁸⁸ *ST I*, q. 27, a. 4 resp. e ad 3; q. 39, a. 8; q. 44, a. 7; q. 45, a. 6; q. 93, a. 6.

⁸⁹ Mentre infatti l'essere è ciò nel quale tutte le cose sono accomunate, il principio formale (*quod quid est*) è ciò che ne giustifica la molteplicità (*ST I*, q. 65, a. 1; *SCG I*, c. 26, n. 2), di maniera che, come si è visto (*supra*, n. 74), se l'essenza fosse identica all'esistenza non vi sarebbe che un solo essere. La forma sostanziale, in quanto grado di essere che determina una attualità altrimenti indeterminata è dunque il vero principio di individuazione dell'ente (*ST I*, q. 47, a. 1). E ciò non vale solamente per le sostanze immateriali (*De veritate*, q. 2, a. 6; *ST I*, q. 3, a. 3; q. 75, a. 5): si deve infatti osservare che, anche nell'ente corporeo, il principio materiale non potrebbe raggiungere lo statuto ontologico della *materia signata* se non in quanto già "coartato" dalla forma attraverso la quale riceve l'essere. Cfr. *ST I*, q. 7, a. 1; q. 44, a. 2; q. 47, a. 1; q. 75, a. 6; q. 77, a. 6; q. 86, a. 1.

All'intelletto che sappia cercare, il mondo apparirà allora come una totalità ordinata, nella quale ogni cosa è pensata e voluta nella sua singolarità⁹⁰, ciascuna in ordine alle altre⁹¹, e tutte in ordine a Dio, origine e termine ultimo di ogni appetizione⁹². Tale è la prospettiva che fa da sfondo alla riflessione dell'Angelico sull'agire umano e sulla dimensione di ordine morale in cui il suo esercizio storico deve inserirsi. È, infatti, alla luce dell'*ordinatio* divina che deve essere compreso il rapportarsi di libertà umana e legge naturale; e nella prospettiva del governo di Dio può essere chiarificata la legittimazione tommasiana dell'istituzione politica, definendone al tempo stesso i rapporti con l'istituzione ecclesiastica, a sua volta espressione di quella medesima azione reggitrice con cui la Provvidenza conduce le cose al debito fine⁹³.

LA PERSONA E LA LEGGE NATURALE

L'essenza "relazionale" della creatura rifugge poi in maniera eminente nell'essere personale: questi non è infatti un semplice effetto sul quale le divine Persone abbiano imposto il proprio sigillo, ma si distingue fra gli enti per il fatto di essere *imago*, partecipazione attiva della vita trinitaria, nel cui processo intrapsichico *invenitur verbum conceptum et amor procedens*⁹⁴. Nella sostanza intellettuale, l'essere, l'intelligibilità e l'essere ordinato si danno pertanto rispettivamente nelle modalità peculiari della sussistenza⁹⁵, della coscienza riflessa⁹⁶ e della libera scelta del fine⁹⁷.

⁹⁰ *ST I*, q. 14; q. 19, a. 2; *I*, q. 20, a. 2; *I*, q. 45. Ogni cosa è da Dio voluta in quanto realizza nel proprio livello ontologico, un determinato riflesso della sua bontà: le sostanze immateriali, realizzando ciascun individuo direttamente la perfezione della propria specie; quelle materiali raggiungendo la propria perfezione specifica attraverso la molteplicità numerica degli individui (*ST I*, q. 47, a. 2). Poiché, infatti, *bonum diffusivum sui*, nell'unico atto creatore Dio vuole che la perfezione del proprio essere si comunichi alle creature secondo tutti i gradi di perfezione specifica possibili: «Bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim» (*I*, q. 47, a. 1); risuona così, nella concezione tommasiana, l'insegnamento agostiniano («Singula igitur propriis sunt creata rationibus», *De diversis quaestionibus...*, q. 46, 2) e scritturistico (*Sap XI*, 25).

⁹¹ *ST I*, q. 47, a. 3; Cfr. anche *I*, q. 5, a. 5; q. 103, a. 4; *De veritate*, q. 2, a. 3; q. 22, a. 1.

⁹² *In div. nom.*, IV, lct. 5. Desiderando, in virtù della spontaneità della propria natura, o attraverso la mediazione di un potere conoscitivo, la propria perfezione, le cose tendono così ciascuna al proprio bene e tutte ultimamente alla Bontà di Dio, principio di ogni amore, bontà e perfezione. Cfr. *ST I*, q. 6, aa. 2-4; q. 11, a. 3; q. 19, aa. 4-5; q. 20; q. 21, a. 1 ad 3; q. 44, a. 4; q. 45, a. 6 ad 2; q. 47, aa. 1-3; *De veritate*, q. 21, a. 3.

⁹³ *In div. nom.*, V, lct. 1, 611-613; *De veritate*, q. 22, a. 8; *ST I*, qq. 22-23; q. 103, a. 5 ad 2: I-II, q. 90, a. 3.

⁹⁴ *ST I*, q. 45, a. 7; q. 93, aa. 1-2 e 6-7; *De veritate*, q. 10, a. 1; cfr. anche AUGUSTINUS, *De Trin.* XIV, 10.13; 12.15.

⁹⁵ *ST I*, q. 3, a. 3; q. 75, aa. 5-6; q. 104, a. 4.

⁹⁶ Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 9; q. 2, a. 6; q. 10, aa. 8-9; *ST I*, q. 85, a. 2.

La persona introduce così nell'ordine dell'esistente una differenza radicale, in quanto assoluto creato⁹⁸, il cui *reditus ad Deum* è mediato dalla conoscenza intellettuale dell'*ordinatio* che il Creatore ha posto nelle cose, e dal libero assenso al suo disegno salvifico⁹⁹.

In virtù del suo potere intellettuale, la sostanza intellettuale è infatti strutturalmente partecipe dello stesso *Intelligere* divino, il cui giudizio Sapiente si riflette in ogni intelligenza creata al modo di un *lumen* partecipato¹⁰⁰. La dottrina agostiniana dell'*illuminatio*, recepita nella prospettiva aristotelica dell'intelletto agente¹⁰¹, consente così a Tommaso di definire l'attività intellettuale nei

⁹⁷ L'aristotelismo tomista individua l'essenza della libertà nella facoltà, peculiare all'ente razionale, di mediare la tendenza appetitiva attraverso la determinazione razionale del fine (*ST I*, q. 59, a. 1; q. 83, a. 1; I-II, q. 1 a. 2; q. 6, aa. 1-2), fondando la possibilità della scelta sul carattere limitato dei beni con cui, *pro statu viae*, la volontà creata ha a che fare. L'appetizione peculiare alla volontà umana presuppone infatti la conoscenza del fine, non solo in quanto oggetto di appetizione, ma anche nella sua *ratio finis*, comprendendo cioè la relazione d'ordine oggettiva in virtù della quale le cose sono finalisticamente ordinate le une alle altre: «Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri» (*ST I-II*, q. 6, a. 2). È infatti sulla base di una siffatta conoscenza che la volontà umana può deliberare, non solo quanto alle diverse modalità di raggiungere al fine, ma quanto al fine stesso, mettendo in questione lo stesso ordine di finalità da assumere a norma della propria azione (*ST I-II*, q. 6, a. 1). E su questa possibilità di messa in questione del fine, deve fondarsi, secondo Tommaso, la sostanza del libero arbitrio: solo in presenza del Bene assoluto la volontà umana sarebbe necessariamente attratta, rinvenendo in esso la fonte della propria perfezione (*ST I*, q. 82, aa. 1-2; I-II, q. 1, aa. 5-7); ogni altro bene deve invece rivelare un maggiore o minore potere di attrazione secondo il grado di perfezione in esso riscontrata (*ST I*, q. 60, a. 3; q. 82, a. 2; I-II, q. 10, a. 2).

⁹⁸ *ST I*, q. 44, a. 1 ad 2; q. 50, a. 5 ad 3; q. 61, aa. 1-3; q. 75, a. 5 ad 4.

⁹⁹ Nè si deve pensare che l'affermazione della libertà contraddica l'efficacia del governo provvidenziale di Dio. Il rapporto fra Provvidenza divina e autodeterminazione della libertà creata si definisce infatti nei termini del concorso attraverso il quale la causa prima, agendo attraverso la causa seconda, la muove in maniera conforme alla sua natura libera: libertà umana e libertà divina si compenetrano in maniera tale che l'atto libero deve scaturire inestricabilmente da entrambe. E la loro fusione è così profonda che non è possibile discernere cosa venga dall'una e cosa venga dall'altra: «Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione [...] et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione» (*ST I*, q. 23, a. 5). Cfr. I, q. 19, a. 8; q. 22, a. 2 ad 4; q. 23, a. 5; q. 105, a. 4; I-II, q. 109, aa. 1 e 6; q. 111, a. 2 ad 3; q. 112, a. 2; q. 113, a. 3; II-II, q. 23, a. 2; *De potentia*, q. 1, a. 2; q. 3, a. 7; *De veritate*, q. 24, a. 1 ad 19; q. 28, a. 3 ad 20 e a. 8; Vd. anche ANSELMUS, *De casu*, VII; AUGUSTINUS, «*Contra duas epistulas pelagianorum*, l. II, 9.21; *In Ioan*, XXVI, 4-6. Rimandando a più avanti (*infra*, cap. III) la discussione di questo rapporto ci si accontenterà qui di osservare che la trattazione tommasiana del concorso fra libertà umana e Grazia divina sembra conservare in definitiva l'apertura alla dimensione di mistero che da sempre caratterizza la riflessione cattolica sul tema. Saranno invece i successivi sviluppi bañeziani e molinisti, dettati dalla necessità di ristabilire il dogma di fronte al pensiero riformato, a definirne razionalmente i limiti, determinando inevitabilmente il frammentarsi dell'esperienza cristiana nella contrapposizione fra riduttivismi opposti.

¹⁰⁰ Cfr. *De veritate*, q. 12, a. 1; *ST I*, q. 13, a. 11 ad 3; q. 84, aa. 5-6.

¹⁰¹ Circa l'influsso della dottrina agostiniana sulla gnoseologia tommasiana, cfr. B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, cit. Si veda anche C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione...*, cit., p. 78ss, che sottolinea, pur nella sostanziale continuità della prospettiva partecipativa, un fondamentale elemento di differenziazione fra i due grandi Dottori, nella misura in cui, mentre in Agostino l'*illuminatio* è partecipazione delle idee eterne, in Tommaso essa configura la partecipazione dello stesso potere illuminativo da cui tali idee emanano, e che trova una adeguata espressione metafisica nella dottrina aristotelica dell'intelletto agente.

termini di una progressiva penetrazione della realtà, secondo il rispettivo grado di partecipazione di ciascun conoscente alla perfezione dell'*Intelligere* divino¹⁰². In virtù del proprio lume naturale, insegna il santo Dottore, ogni sostanza intellettuale è suscettibile di rinvenire in tutte le cose una struttura intelligibile, “leggendo” (*intus-legendum*)¹⁰³ in esse l'*ordinatio* secondo cui Dio ha pensato ciascuna¹⁰⁴. E per quanto tale *naturalis illustratio* non fornisca all'intelletto una conoscenza esaustiva e perfetta dell'intera realtà, richiedendo per il suo compimento ultimo una speciale illuminazione della Grazia¹⁰⁵, essa è tuttavia condizione sufficiente perché l'intelletto umano possa riconoscere la regola di ordine oggettivamente presente nelle *res*, cogliendone in qualche modo la *ratio ordinis* anche a prescindere dalla conoscenza dell'Ordinatore¹⁰⁶.

È in questa prospettiva che San Tommaso può interpretare l'insegnamento paolino circa la *lex* che Dio ha impresso nel cuore degli uomini. Ogni legge, è infatti la peculiare *ordinatio rationis* mediante la quale colui che ha cura di una determinata comunità governa la molteplicità dei suoi membri, misurandone e dirigendone l'azione in vista del bene comune¹⁰⁷. Legge è così, in primo luogo, la regola di ordine con cui la divina Provvidenza governa la *communitas universi* ordinando ogni creatura a se stesso, bene comune dell'intero creato, e, in particolare, l'essere personale alla

¹⁰² Poiché «cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis» (*ST I*, q. 12, a. 4), è necessario che le forme conosciute siano presenti nella potenza conoscitiva in maniera conforme alla natura del conoscente. E quanto più il conoscente partecipa della natura dell'Intelletto che tutto ha posto in essere, e che ciascuna cosa pensa secondo la sua *ratio* essenziale, tanto più il potere conoscitivo dovrà poter penetrare l'oggetto conosciuto nella sua natura puramente intelligibile, prescindendo cioè dalle condizioni del suo esistere contingente, per intenderne la nozione profonda, così come essa si dà nell'intelletto divino. Quanto più il potere conoscitivo sarà perfetto, tanto più esso configurerà un vero e proprio *lumen* che, proiettato sulle cose, rivela la *ratio* secondo la quale Dio le pensa, attuando l'intelligibilità in esse latente. L'intero spettro del conoscere può così essere compreso nei termini di un ordine di perfezione crescente, suscettibile di articolarsi secondo gradi di progressiva approssimazione all'*Intelligere* divino: dalla conoscenza sensibile, che riceve le forme delle cose singolari senza la materia, ma non senza le condizioni individuanti del loro esistere *hic et nunc* (*ST I*, q. 78, a. 4; q. 84, a. 2; *In II De An*, lect. 13, n. 398); attraverso il conoscere umano, capace di attuare nel tempo l'intelligibilità latente nelle cose, prescindendo dalle stesse condizioni della materialità (*ST I*, q. 12, a. 4; q. 55, a. 2; q. 75, a. 5; q. 76, aa. 1 e 5; q. 79, aa. 3-4; q. 84; q. 85, aa. 1-2; q. 86, aa. 1-4; *De veritate*, q. 2, aa. 5-6; q. 8, a. 7; *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2); fino alle intelligenze angeliche sussistenti, perfettamente attuate dalle forme a loro proporzionate, ma incapaci di comprensione totale (*ST I*, q. 58, a. 3; q. 85, a. 1; *SCG IV*, c. 11; *De veritate*, q. 8); e a Dio, che in quanto perfetta auto-conoscenza, intende in atto tutte le cose conoscibili ed è pertanto *in summo cognitionis* (*ST I*, q. 14; q. 15, a. 1; q. 55, a. 3; q. 79, a. 2; q. 84, a. 2; *SCG I*, c. 55).

¹⁰³ *De veritate*, q. 15, a. 1.

¹⁰⁴ *ST I*, qq. 22 e 103

¹⁰⁵ *ST I-II*, q. 91, a. 3 ad 1; q. 93, a. 2; *De veritate*, q. 12, a. 1.

¹⁰⁶ *ST I*, q. 21, a. 1 ad 3.

¹⁰⁷ *ST I-II*, q. 90, aa. 1-4.

visione beatifica¹⁰⁸; *analogamente*, ogni particolare ordinamento normativo in cui tale Provvidenza è suscettibile di articolarsi, in vista del governo di una determinata comunità umana¹⁰⁹.

La *lex naturalis* è, appunto, il riverbero finito della *lex aeterna*, con cui Dio governa tutte le cose, nella ragione creata. La sostanza intellettuale è infatti soggetta alla legislazione divina in maniera più eccellente delle altre creature, al modo cioè di una “Provvidenza creata”, chiamata ad attuare l’*ordinatio* della *lex aeterna* con il provvedere a se stessa e agli altri¹¹⁰. E per questo, lungi dal costituire un dato naturalmente spontaneo, la realizzazione del disegno di Dio nell’essere personale assume necessariamente il carattere di un compito, una istanza normativa alla quale l’uomo deve aderire con la propria intelligenza e volontà:

«Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus, et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas»¹¹¹.

In virtù della partecipazione al lume dell’intelletto divino, ogni intelletto creato reca in se stesso la misura per giudicare della verità delle cose, una disposizione ontologica alla retta conoscenza della *ratio ordinis* che Dio ha stabilito nell’universo¹¹²; e in virtù di questo ordinamento alla verità¹¹³, che neanche il peccato può annullare¹¹⁴, il governo divino sulle intelligenze create può

¹⁰⁸ *ST* I-II, q. 90, a. 2; q. 91, aa. 1-2; q. 93, a. 1; q. 109, a. 3. Cfr. anche I, q. 21, a. 1; q. 103, aa. 1-8; q. 104, aa. 1-4; q. 108, a. 1; I-II, q. 1, aa. 5-6.

¹⁰⁹ Si tratti della legge che governa la comunità politica (*ST* I-II, q. 91, a. 3) o il diritto sussistente nel *corpus mysticum* della Chiesa; della legge che governa la totalità degli uomini in vista della salvezza (q. 91, aa. 4-5), della legge manifesta ad ogni agente razionale, in quanto dotato del lume intellettuale naturale (q. 90, a. 4, ad 1; q. 91, a. 2), o, ancora della perversione del fomite introdotta dal peccato, che è come la legge negativa che governa l’uomo della carne (q. 90, a. 1 ad 1; q. 91, a. 6). Queste diverse specie di leggi sono tutte in ultima analisi riconducibili a Dio, o in quanto promulgate da Dio stesso, oppure in quanto espressioni di un legislatore creato, a sua volta subordinato e vincolato al rispetto della legislazione divina (I-II, q. 91, a. 1 ad 3).

¹¹⁰ «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens» (*ST* I-II, q. 91, a. 2).

¹¹¹ *ST* I, q. 103, a. 5 ad 2.

¹¹² *ST* I, q. 15, a. 2; q. 21, a. 1; q. 103, a. 5. Cfr. anche E. A. PACE, *The concept of order in the philosophy of st. Thomas*, in «The new Scholasticism», II (1928), pp. 51-72.

¹¹³ *De veritate*, q. 1, a. 1; *ST* I, q. 16, a. 1. La *relatio adaequationis* che costituisce la *ratio veritatis*, presuppone infatti il mutuo ordinamento di conosciuto e conoscente, il primo in quanto si dà a conoscere, il secondo in quanto ne attua l’intelligibilità con atti conformi alla propria natura intellettuale. Il significato “epistemologico” della verità come *conformitas ad rem* (I, q. 16, a. 2), presuppone così la *concordantia* “logica” che si esprime nella formula *adaequatio*

assumere la forma “mediata” del libero assenso alla legge divina, quale essa si manifesta alla coscienza dell’agente intellettuale. Ma ciò che nell’angelo è la conquista di un istante¹¹⁵, per la ragione umana, infima fra le potenze intellettuali¹¹⁶, è invece il guadagno della fatica, frutto di

intellectus et rei (*De veritate*, q. 1, a. 1), che a sua volta comporta, sul piano ontologico, da un lato, l’intrinseca trasparenza (intelligibilità) dell’essere al potere conoscitivo dell’intelletto, dall’altro «la costitutiva apertura o intenzionalità dell’intelligenza umana all’essere stesso» (B. MONDIN, «Verità», in ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d’Aquino*, cit., p. 547). La cosa sarà detta vera in quanto ordinata ad essere conosciuta; la conoscenza intellettuale, in quanto rettamente disposta a conoscere le cose (*De veritate*, q. 1, aa. 1-2; q. 10, a. 1; q. 15, a. 1; *ST I*, q. 16, a. 5). La verità non configura dunque la mera adeguazione di una rappresentazione mentale ad un *in sé* non meglio conoscibile, bensì «il frutto dell’incontro della mente con le cose» (MONDIN, «Verità», cit., p. 547).

La possibilità stessa di quest’incontro, rimanda, come al suo principio, al sommo Intelletto creatore, ad un tempo metro della verità delle cose, e di qualsiasi giudizio posto a loro riguardo. Il *verum* dice infatti ordine alla conoscenza intellettuale, di maniera che se nessun intelletto conoscesse le cose, la stessa *ratio veritatis* verrebbe meno (*De veritate*, q. 1, a. 2; q. 18, a. 8 ad 3; *ST I* q. 16, a. 1). La verità delle cose, perderebbe pertanto in oggettività se dovesse dipendere dalla conoscenza attuale dell’intelletto finito (*ST I*, q. 79, aa. 2 e 4; q. 84, a. 3). L’intelligibilità stessa dell’essere, quale si manifesta alla nostra esperienza, esige pertanto come sua condizione di possibilità l’affermazione di un Intelletto che pensi eternamente tutte le cose, conservandone in atto l’intelligibilità e, conseguentemente, la conoscibilità per l’intelletto finito (*ST I*, q. 16, aa. 1 e 7-8; q. 84, a. 2; *De veritate*, q. 10, aa. 1 e 8; q. 15, a. 1; *SCG I*, c. 13). In quanto pensate in Dio, le cose possono così esistere nella propria intelligibilità oggettiva, a prescindere dall’attuale conoscenza dell’intelletto umano (*De veritate*, q. 1, a. 2); e poiché tale intelligibilità è il contenuto intenzionale di quell’Intelletto che è una sola cosa con la Volontà creatrice, la realtà delle cose, che di tale volontà è l’espressione, si erge di fronte al conoscente umano come l’oggetto della sua conoscenza possibile e, insieme, la *misura* stessa della verità di tale conoscenza (*De veritate*, q. 18 a. 8 ad 3). Fonte e misura di ogni conoscenza è dunque l’atto mediante il quale Dio pensa eternamente le cose (*ST I*, q. 16, aa. 7-8; q. 34, a. 1 ad 2; q. 79, a. 2; q. 84, a. 2); in esso si fonda l’intelligibilità dell’essere (*De veritate*, q. 21, a. 4 ad 5) e, partecipando della sua luce, l’intelletto umano può dispiegare il proprio potere conoscitivo, “misurando” a sua volta la verità delle cose così come esse sono (*ST I*, q. 12, a. 2; q. 79, a. 4; q. 84, a. 5; *De veritate* q. 15, a. 1; *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 2).

¹¹⁴ AUGUSTINUS, *De Trin.*, XIV, 14.19; *Conf.* II, 4.9; AQUINAS, *ST I*, q. 64, a. 1; *In II. Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1.

¹¹⁵ Come immediata attuazione, nel bene come nel male, di tutta la sua potenza operativa. Cfr. *De veritate*, q. 8, a. 9; q. 15, a. 1; q. 24, a. 10; *ST I*, qq. 55-56; II-II, q. 49, a. 5 ad 2.

¹¹⁶ *ST I*, q. 108, a. 5; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6; cfr. O. DE BERTOLIS, *Il diritto in san Tommaso d’Aquino...*, cit., p. 19.

un'attività riflessiva che riconducendo ogni conoscenza ai principi ultimi di ogni intelligenza¹¹⁷, ricostruisce la verità delle cose.

Posto a metà strada fra materia e spirito¹¹⁸, corruttibilità e incorruttibilità¹¹⁹, necessità naturale e libero arbitrio, lo spirito umano è necessitato a conoscere *in phantasmaticibus*¹²⁰, portando progressivamente alla luce l'intelligibilità latente nell'essere, così da guadagnare una comprensione dell'essere sempre più profonda¹²¹, e conformare alla norma così conosciuta la libera determinazione della propria volontà¹²².

¹¹⁷ ST I, q. 79, a. 8 Peculiare alla natura spirituale è infatti la capacità della *reditio completa*, la possibilità cioè, nell'atto stesso di conoscere le cose, di tornare sulla propria attività conoscitiva, per giudicare della sua *adaequatio* all'oggetto conosciuto (cfr. *De veritate*, q. 1, a. 9; q. 2, a. 6; q. 8, a. 7; q. 10, a. 9; q. 19, aa. 8-9); e nel giudicare di questa adeguazione il conoscente è guidato dai principi primi della conoscenza intellettuale che esso possiede al modo di un *habitus*. Tali principi, è bene specificarlo, non costituiscono propriamente delle nozioni date, da cui dedurre semplicemente la verità delle proposizioni particolari, bensì delle regole operative, suscettibili di manifestarsi *in via resolutionis*, ovvero nell'esercizio stesso dell'atto di giudizio (*In IV Metaph.*, lect. 6, 605; *De veritate*, q. 1, a. 1; q. 10, a. 1; q. 12, a. 1; q. 15, a. 1; ST I, q. 79, aa. 9-10; cfr. anche B.J.F. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, cit., p. 94ss; e O. DE BERTOLIS, *Il diritto in san Tommaso d'Aquino*, cit. pp. 13-22). La comprensione umana dell'ordine dovrà allora rivelare un andamento dialettico, la continua oscillazione fra l'emanazione di una *species intelligibilis* e la *reditio* del conoscente in se stesso, laddove è riposta quella luce partecipata che fa da regola per il giudizio circa la verità della propria conoscenza: «l'un movimento rimanda all'altro, e entrambi, rinviandosi si illuminano reciprocamente», (n. 9 in O. DE BERTOLIS, *Il diritto in san Tommaso d'Aquino*, cit., p. 16; cfr. *De veritate*, q. 10, a. 8 ad 10).

È questo un aspetto da tener presente quanto si consideri la specificità della gnoseologia tommasiana. Mentre infatti l'epistemologia moderna, nell'impostare tutto il problema critico nei termini della possibile relazione fra soggetto e oggetto, è destinata inevitabilmente a disperdersi nell'aporetico rimando fra la certezza soggettiva del conoscente e l'esistere reale dell'(oggetto) conosciuto – l'opzione per l'uno o l'altro polo è all'origine delle varianti razionalista ed empirista –, il principio fondamentale che guida l'epistemologia tommasiana è invece che «[veritas] habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est» (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1). Le cose stesse non potrebbero fornire il criterio della verità se non in quanto già conosciute: solo se attuata dall'intelletto la *ratio veritatis* giunge infatti alla coscienza (*De veritate*, q. 1, aa. 2 e 9; ST I, q. 16, aa. 1-2 e 6; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1); viceversa, non potrebbe darsi alcuna verità, se non nella forma della *proportio ad rem*, nella *relatio adaequationis* rispetto a ciò che esiste: «veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum» (*De veritate*, q. 1, a. 2 ad 3). L'infinito rimando fra l'attività conoscitiva del soggetto e l'esistere oggettivo della *res* extra-mentale è tuttavia scongiurato per il fatto che tanto l'una quanto l'altro trovano la propria misura nella perfezione dell'Intelletto divino. All'origine dell'essere vi è un atto di conoscenza originaria, partecipando del quale ogni altro conoscere finito può attingere la misura delle cose, non già nella forma di un contenuto a priori della coscienza, bensì al modo di un principio operativo analogo a quello dell'Intelletto divino, un *impressio* del *lumen* increato nella coscienza, suscettibile di attivarsi nello stesso atto conoscitivo, e nel quale l'intelletto finito può rinvenire la norma di rettitudine delle proprie operazioni (*De veritate*, q. 10, aa. 1 e 8; ST I, q. 84, a. 5).

¹¹⁸ ST I, q. 75, aa. 4-6; q. 76; q. 90, aa. 1-4.

¹¹⁹ ST I, q. 75, aa. 2 e 5-6; q. 98, a. 1; q. 104, a. 4.

¹²⁰ Cfr. ST I, q. 12, a. 4; q. 84, aa. 1-2; q. 85, aa. 1-2; *De veritate*, q. 2, aa. 5-6; q. 8, a. 7.

¹²¹ Nella gnoseologia tommasiana la conoscenza intellettuale possiede una struttura dialettica, che si articola secondo le due attività fondamentali dell'*intellectus*, come capacità di penetrazione (*intus-legere*) della realtà secondo diversi gradi di ampiezza e profondità, e della *ratio*, come sintesi discorsiva fra le molteplici *species* in vista di un'intelligenza

In tale prospettiva, l'insegnamento classico circa il diritto naturale doveva arricchirsi di un significato inedito, nel quale la nozione aristotelica del *φυσικὸν δίκαιον* immutabilmente sussistente a prescindere dagli ordinamenti storici¹²³, si sarebbe fusa con quella agostiniana della *lex aeterna* «ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans»¹²⁴, attraverso l'idea, già ciceroniana, della *societas* fra uomo e Dio¹²⁵, mediante la partecipazione della creatura alla *mens* divina. Ne sarebbe

maggiormente comprensiva: «discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectus et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum» (ST II-II, q. 8, a. 1 ad 2; cfr. anche q. 49, a. 5 ad 3 e q. 79, a. 8 *De veritate*, q. 1, a. 12; q. 15, a. 1). Peculiare all'intelletto non è dunque la sola capacità di illuminare l'intelligibilità latente nel dato sensoriale, bensì anche l'ulteriore sintesi fra le molteplici intellezioni, suscettibile di originare *species intelligibiles* superiori, capaci di comprendere più cose in un'unica visione.

La nuova sintesi non deve essere compresa tuttavia nei termini di un'elaborazione puramente intrapsichica del dato sensibile, volta a sommare o sovrapporre le diverse intuizioni singolari per costituire oggetti universali puramente astratti, bensì come un *ratiocinari in umbra intelligentiae*, il movimento di ricerca razionale che a partire da una determinata intellezione "prepara" l'intelletto ad una più ampia comprensione della realtà; la nuova sintesi espressa nel giudizio, deve infatti configurare una penetrazione dell'essere ad un livello di maggior profondità, nel quale i diversi oggetti sono suscettibili di rivelare una *compositio realis*, una struttura di relazioni ontologiche che, pur senza annullare le differenze, consente di conoscere *multa ut unum* (*De veritate*, q. 8, aa 10 e 14; q. 15, a. 1; SCG, I, c. 55; ST I, q. 85, a. 4). «Ogni conoscenza discorsiva termina nell'apprensione intuitiva di un campo di implicazioni, di inter-relazioni, di dipendenze; avendo conosciuto una cosa per mezzo di un'altra noi giungiamo alla conoscenza dell'una nell'altra» (B. J.F. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, cit., p. 93). La conoscenza umana rivela così un carattere dinamico, nella misura in cui è suscettibile di procedere da un'intellezione all'altra, secondo un grado di perfezione tanto più elevato quante più cose essa giunge a comprendere con un solo atto (ST I, q. 55, a. 3; B.J.F. LONERGAN, *op. cit.*, pp. 97-114 e O. DE BERTOLIS, *Il diritto in san Tommaso d'Aquino...*, cit., pp. 13-22), e che tende infinitamente alla perfezione dell'*intelligere* divino, al quale tutte le cose sono presenti in un solo sguardo (ST I, q. 75, a. 5; q. 78, a. 1; q. 86, a. 2; SCG I, c. 43, n. 7).

¹²² Il libero assenso all'ordine normativo conosciuto non deve essere affatto inteso alla stregua di una determinazione ontologicamente indipendente dall'intellezione dell'ordine, un effetto del solo potere di autodeterminazione della volontà a prescindere dal giudizio dell'intelletto. Volontà e intelletto sono infatti atti reciprocamente riflessivi, dal momento che «actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari»; «Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis» (ST I-II, q. 17, a. 1; cfr. anche q. 9, a. 1 e I, q. 82, a. 4). Nella sua integrità "ontologica" la scelta deriva infatti ad un tempo dall'intelletto e dalla volontà, che si rapportano alla totalità della determinazione come la forma e la materia all'integrità della sostanza corporea (ST I, q. 83, a.3; I-II, q. 13, a. 1).

La scelta è un'azione di tutto l'uomo, insieme intelletto e volontà. Ferma restando la naturale disposizione della volontà a desiderare il bene (ST I-II, q.10, aa. 1-2), l'attrattiva del *bonum* sull'appetito razionale deve dunque risultare più o meno efficace secondo la perfezione dell'atto conoscitivo. In linea con la tradizione classica, e pur facendo salva l'affermazione del libero arbitrio, il Dottore Angelico subordina così la capacità di realizzare il bene alla sua conoscenza. Per converso, egli afferma, l'azione della concupiscenza, pur non annullando la naturale capacità di conoscere il vero, può giungere ad indebolire la facoltà di giudizio, fino ad oscurarne la chiarezza; e in tale condizione la forza attrattiva della passione è suscettibile di imprimere alla volontà una mozione più efficace rispetto a quella esercitata dall'intelletto (ST I-II, q. 6, a. 7 ad 3; q. 9, a. 2 ad 2-3; q. 85, a. 3; q. 94, a. 4; cfr. anche I, q. 27, a. 2 e II-II, q. 47, a. 16).

¹²³ EN V, 7 1134 b 18-21.

¹²⁴ AUGUSTINUS, *Contra Faustum* XXII, 27.

derivata la nozione di una *lex naturae* suscettibile di manifestarsi alla ragione umana in quanto strutturalmente partecipa della *mensura* con cui Dio giudica di tutte le cose¹²⁶, informata pertanto da una norma di rettitudine di cui essa non è autrice, e che tuttavia ritrova in se stessa al modo di una regola strutturale:

«[...] sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita *etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia* [...] Ad secundum dicendum quod *ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda*, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura»¹²⁷.

L'eccellenza dell'*imago Dei* sulle altre creature avrebbe così trovato un'ulteriore espressione, nell'ambito pratico dell'agire morale, nella capacità, peculiare alla sostanza intellettuale, di essere legge a se stesso, riconoscendo le ragioni della giustizia e del diritto nelle diverse circostanze dell'azione. In quanto espressione di una norma "ricevuta" e non creata, lo *ius naturae* avrebbe così configurato una misura di giustizia certamente oggettiva¹²⁸, che tuttavia sarebbe stato compito della *prudentia* riconoscere e definire nel variare delle situazioni storiche:

«La morale non è un insieme immutabile e perenne di precetti fondati sulla volontà di Dio, secondo la più tipica concezione alto-medievale e agostiniana, ma si precipita nella ricerca prudenziale, volta per volta, in un *mare magnum* di fatti umani sempre variabili, della ragione, dell'equilibrio di esigenze in essi inscritto, loro propria; nell'ambito più squisitamente giuridico, del giusto *ex natura sua* e non *ex voluntate Dei*»¹²⁹.

¹²⁵ CICERO, *De legibus* I, 7.

¹²⁶ *De veritate*, q. 10, a. 1; *ST I-II*, q. 90, a. 1 ad 1; q. 91, a. 2; q. 93, a. 1 ad 3.

¹²⁷ *ST I-II*, q. 91, a. 3 ad 1-2 (*corsivo nostro*).

¹²⁸ *ST II-II*, q. 57, a. 1; q. 58, aa 2-3 e 8-10. Sul carattere oggettivo della nozione classica e medievale di diritto cfr. O. DE BERTOLIS, *Il diritto in san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 33-43 e P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 72-74.

¹²⁹ «Introduzione bibliografica» in F. TODESCAN e O. DE BERTOLIS, *Tommaso d'Aquino*, CEDAM, Padova 2003, pp. 19-20. La *prudentia* è infatti la virtù della retta scelta circa i mezzi adeguati in ordine al bene da conseguire nelle diverse circostanze storiche, tanto nella dimensione individuale della ricerca del bene privato che in quella collettiva del governo politico in ordine al bene comune. Cfr. *ST II-II*, q. 48, a. 1; q. 50, a. 1; q. 57, a. 2 ad 1. Sulla *prudentia* in generale cfr. *ST II-II*, qq. 47-51.

Più che un insieme di contenuti normativi immutabili ed astratti¹³⁰, *la lex* che di tale diritto è espressione avrebbe così assunto il carattere di una “legislazione partecipata”, l’*ordinatio* di giustizia cui la retta ragione avrebbe dato voce nel corso del tempo, attraverso la posizione di giudizi prudenti nel mutare delle circostanze temporali¹³¹, e nella quale si sarebbe dovuto riconoscere un riflesso (*impressio*) parziale dell’*Intelligere* divino nella coscienza della creatura razionale¹³².

AUTORITÀ NATURALE E AUTORITÀ SACRAMENTALE

È in questa prospettiva che possono essere comprese, all’interno della speculazione tommasiana, la legittimazione del potere politico e la definizione dei rapporti dell’autorità temporale con quella ecclesiastica. Come si è detto, il mondo configura agli occhi dell’Aquinata un’unità vivente, una totalità ordinata (*uni-versum*), sussistente, per così dire, “sullo sfondo” dell’intima mozione con cui la divina Provvidenza governa tutte le cose. Poiché tuttavia presso gli uomini il governo divino deve realizzarsi nella forma storica della scoperta intellettuale dell’*ordinatio* e della libera adesione

¹³⁰ «[...] niente di più lontano dal pensiero del Santo dell’idea di una morale e di un diritto prefissati, fondati su di un insieme di precetti rigidamente *more geometrico* cristallizzati, astorici; niente di più lontano da questo giusnaturalismo di quel giusnaturalismo - di Hobbes e Locke, di Pufendorf e Thomaisus, di Wolff e Leibniz (e dei loro epigoni fino al Settecento inoltrato [...]) - affaticato ad elaborare tomi su tomi di pretesi “diritti naturali”, pure proiezioni delle idee del nostro spirito all’interno del reale. In questo senso, la ricerca giuridica medievale, come già quella romana e, nel mondo attuale, quella anglosassone e canonica, ricerca il *suum* proprio di ognuno non in base ad una regola generale ed astratta, a un puro schema logico; al contrario, il *suum* emerge nel concreto e reale fluire dell’esperienza» (O. DE BERTOLIS, *Il diritto in san Tommaso d’Aquino*, cit., p. 41). Sul punto cfr. anche M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 150-155.

¹³¹ *ST* II-II, q. 49, aa. 2-3 e 7-8; Suppl., q. 41, a. 1 ad 3.

¹³² *ST* I-II, q. 91, a. 2; q. 93, a. 2. Come osserva O. De Bertolis «la legge naturale è il volto umano della legge eterna, cioè di Dio: infatti Egli, in quanto creatore, “pensa” la natura dell’uomo, e pertanto è regola e misura degli atti umani. Ebbene questa *regola e misura* esiste al tempo stesso in Dio e nell’uomo: in Dio in quanto è Colui che regola e misura il comportamento dell’uomo, nell’uomo in quanto il suo agire è regolato da Dio. Tommaso parla nei due casi di legge eterna e legge naturale [...] nel chiamare gli esseri all’esistenza, ha concreto insieme ad essi la legge naturale: come, per il fatto della loro esistenza, essi partecipano analogicamente all’essere divino, all’*actus essendi*, l’atto di essere, che è Dio stesso, così, in quanto la regola della loro attività è iscritta nella loro stessa essenza, essi partecipano analogicamente alla legge eterna di Dio, che è Dio stesso e non possono ricevere l’una senza l’altra. La legge naturale sta alla legge eterna come l’esistente, l’ente, sta all’*actus essendi*, Dio, *cuius actus est esse*, il cui atto è essere, e questo vale per ogni ordine di creature. Perciò si può dire che la legge eterna è in qualche modo iscritta nel nostro cuore, ed è la ragione divina splendente in noi per via di partecipazione» (*Il diritto in san Tommaso d’Aquino*, cit., pp. 51-52).

ad essa da parte della volontà, la divina sapienza ha disposto fra gli uomini delle *auctoritates* perché siano loro da guida, tutelando la giustizia e reprimendo l'errore¹³³.

Nell'esercizio di tali funzioni il Dottore Angelico poteva così trovare la legittimazione naturale dell'autorità politica, in quanto potere di governo deputato alla conservazione del retto ordine e alla definizione delle ragioni del diritto nelle diverse situazioni storiche¹³⁴. Nella sua concezione dell'ordine la legge umana avrebbe infatti rappresentato l'ordinamento, certamente limitato¹³⁵ e non esente da imperfezioni¹³⁶, posto in essere dalle diverse società storiche nel tentativo di conformare la propria esistenza alla *misura* della rettitudine rinvenuta nelle cose:

« [...] sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones *adinventae* secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae»¹³⁷.

L'ordinamento politico doveva così configurare l'effetto di una peculiare *iurisdictio*, volta a definire la misura della giustizia in ciò che concerne la vita associata¹³⁸. Non diversamente da chi,

¹³³ «homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam [...] Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut *per vim et metum* cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, *est disciplina legum*» (ST I-II, q. 95, a. 1, corsivo nostro).

¹³⁴ ST II-II, q. 47, a. 10. Si dovrebbe a questo proposito parlare di una specifica *prudential politica*, in quanto virtù che ordina l'azione di governo al bene comune della società (II-II, q. 47, a. 11; q. 50, a. 1) e che subordina la libertà dei sudditi, nella misura in cui la giustizia lo richiede, ai comandi del retto governo (II-II, q. 47, a. 12; q. 50, a. 2).

¹³⁵ ST I-II, q. 91, a. 4.

¹³⁶ *Ibidem*; cfr. anche I-II, q. 94, aa. 2-4 e 6.

¹³⁷ ST I-II, q. 91, a. 3 (corsivo nostro).

¹³⁸ E, come osserva P. Grossi, «“dire” il diritto significa presupporlo già creato e formato, significa esplicitarlo, renderlo manifesto, applicarlo, non crearlo. Non traggano in inganno le affermazioni maiestatiche di un imperatore che lotta per mantenere il suo dominio sul mondo (il pensiero corre a Federico Barbarossa), né le riverenze di qualche *doctor iuris* [...] L'identificazione del principe in un *conditor iuris* e la connessione necessaria fra attività legislativa e potere politico sono fatti emergenti soltanto nella crisi della civiltà giuridica medievale, e sono testimonianza palese di quella, segni palesi del nuovo che si fa strada nel corpo morente» (*L'ordine giuridico medievale*, cit., pp. 131-132).

entrando in casa altrui, si preoccupi di comprendere e rispettare la regola in essa stabilita dal suo padrone¹³⁹, con il suo venire al mondo, l'uomo si trova investito dalla divina Provvidenza del compito di realizzare da sé il retto ordine dell'esistenza, governando la propria condotta in maniera conforme alla *ratio ordinis* rinvenuta, «sicut in regulato et mensurato», nella propria natura intellettuale¹⁴⁰. L'autorità civile costituiva infatti, secondo l'Angelico, la peculiare forma che la partecipazione umana all'azione ordinatrice di Dio assume nei riguardi della vita sociale, nel tentativo di conformare l'esistenza collettiva alla legge iscritta nella ragione.

In quanto espressione dell'autogoverno della libertà umana, certamente, la legge positiva non avrebbe in nessun modo potuto violare la *misura* rappresentata dalla legge divina, quale si riflette nella *lex naturae*¹⁴¹, a pena della sua delegittimazione:

«In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae [...] Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio»¹⁴².

E poiché, in linea con l'antropologia cristiana medievale, il fine adeguato al quale la natura ordina lo spirito umano era da Tommaso individuato in quella perfetta unione con Dio nel vincolo della carità che è prerogativa della vita beata¹⁴³, la *mensura* che una riflessione "illuminata" circa la natura dell'uomo avrebbe rivelato al pensiero politico, doveva necessariamente assumere i

¹³⁹ «Sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perperderet» (*ST I*, q. 103, a. 1).

¹⁴⁰ *ST I-II*, q. 90, a. 1 ad 1. E l'applicazione della norma rinvenuta nella propria natura razionale avrebbe potuto assumere ora la forma della individuazione di precetti necessariamente deducibili dalla *lex naturae*, ora quella della determinazione di ciò che essa lascia indeterminato: «sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium [...] Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum. Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita» (*ST I-II*, q. 95, a. 2). La prima forma di applicazione è all'origine del diritto delle genti, la seconda del diritto civile (*Ivi*, q. 95, a. 4).

¹⁴¹ *ST I-II*, q. 95, a. 3.

¹⁴² *ST I-II*, q. 95, a. 2.

¹⁴³ *ST II-II*, qq. 23-25. Cfr. anche I, q. 60, a. 2; q. 82, a. 3 ad 3; I-II, qq. 1-2; q. 3, aa. 1-4 e 8; q. 4, aa. 3-4; q. 5, a. 8; q. 109, a. 3 ad 1 e 3.

connotati di un valore trascendente¹⁴⁴. Seppur naturalmente ordinato a vivere in società, l'uomo non vi si sarebbe rapportato come una semplice parte rispetto al tutto, un principio di azione individuale da ordinare alle finalità collettive, bensì al modo di un ente personale, un vero e proprio fine "sussistente"¹⁴⁵, voluto in se stesso, in quanto recante in se stesso l'*ordinatio* ad un fine di gran lunga sovraeccedente gli scopi della vita associata¹⁴⁶.

In una società realmente a misura d'uomo, le esigenze soprannaturali della vita personale avrebbero così dovuto necessariamente trovare una tutela, poiché non si sarebbe potuto dare un ordine di vera giustizia fin quando l'azione umana non si fosse lasciata trasfigurare dall'opera della Grazia, nella quale tutte le virtù sono ricomprese e perfezionate¹⁴⁷. Poiché tuttavia *gratia non tollit naturam sed perficit*, in nessuna maniera l'apertura ai valori trascendenti dell'essere personale avrebbe annullato o reso vana la realizzazione di un ordine di giustizia naturale; solamente, la misura trascendente introdotta nell'ordine sociale dalla rivelazione della dignità spirituale dei suoi

¹⁴⁴ ST I-II, q. 5, a. 5; q. 91, a. 4.

¹⁴⁵ Mentre nell'ordine materiale, l'intenzione della natura - dunque del Creatore -, è realizzata attraverso la molteplicità degli individui, così che solo collettivamente è possibile raggiungere la perfezione specifica, peculiare all'essere spirituale è invece la capacità di realizzare interamente in se stesso la perfezione della propria specie (ST I-II, q. 23, a. 7). Ogni sostanza intellettuale è dunque voluta da Dio per se stessa, poiché capace di realizzare individualmente la perfezione intesa nell'atto creatore (ST I, q. 3, a. 3; q. 12, a. 4; q. 47, aa. 1-2; q. 50, aa. 1-5; q. 93, a. 2 ad 3; q. 98, a. 1; *De veritate*, q. 2, a. 6).

È questa la differenza introdotta sul piano dell'essere dalla persona umana: posto a metà strada fra la sostanza materiale e quella spirituale, ciascun uomo configura ad un tempo una determinazione particolare all'interno di una specie universale e una sostanza spirituale, ordinata a conoscere e amare Dio, e pertanto capace di relazionarsi al fine ultimo in maniera unica ed esclusiva. Nonostante la sua incarnazione materiale, lo spirito umano è infatti capace di attuare in se stesso la massima perfezione accessibile alla sua specie: la contemplazione di Dio. E questo è il valore più grande che si possa realizzare in un mondo creato ad imitazione della perfezione divina. In virtù del suo rapporto peculiare con Dio, ogni individuo umano costituisce pertanto un valore in se stesso, direttamente voluto dall'Autore della natura (ST I, q. 75, a. 7 ad 3; q. 76, a. 2 ad 1; q. 93, a. 2 ad 3 e a. 4; q. 98, a. 1).

¹⁴⁶ L'uomo, infatti, «non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» (ST I-II, q. 21, a. 4 ad 3). Egli è sottomesso alla finalità collettiva in quanto individuo, ma trascende infinitamente ogni fine temporale in quanto persona (cfr. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, cit.). Per questo nessun fine temporale potrebbe giustificare la subordinazione come mezzo in vista di un interesse collettivo, e il bene comune, in quanto insieme delle condizioni che rendono buona la vita umana associata, non potrebbe mai realizzarsi attraverso il sacrificio delle finalità spirituali. Come osserva S. Wolin, la concezione cristiana dell'ordine manifesta da subito una vocazione antitotalitaria: «Uno degli effetti più importanti del cristianesimo era stato quello di scoraggiare la classica ricerca di uno stato ideale. Il tentativo di costruire un governo eterno, immune dall'opera corrosiva del tempo, era apparso come un atto di *lèse-majesté*, un tentativo di emulare l'onnipotenza divina. Uno scrittore come Tommaso [...] poteva dedicare grande attenzione alla miglior forma di governo, e tuttavia c'era una grande differenza rispetto alla visione platonica della totale rigenerazione dell'uomo attraverso mezzi politici [...]. La società ideale esisteva al di là e non all'interno della storia, era trascendentale e non empirica» (*Politica e visione*, cit., p. 275).

¹⁴⁷ ST II-II, q. 47, a. 14; *De regimine principum*, I, 14.

membri, ne avrebbe elevato l'intenzione, richiedendo che, nelle questioni trascendenti il proprio *munus* "naturale", il potere politico si lasciasse guidare da quell'autorità che Dio ha posto a guida e direzione del suo popolo.

Nell'ordinamento dell'uomo al sommo Bene avrebbe così trovato la propria legittimazione, accanto all'autorità politica, la gerarchia ecclesiastica, in quanto istituzione materiale di diritto divino, deputata all'amministrazione dei sacramenti in ordine alla salvezza¹⁴⁸. Ordine politico ed ecclesiastico avrebbero pertanto potuto coesistere senza tuttavia divaricarsi, in quanto articolazioni visibili e parallele dell'ordine, insieme differenziato e unitario, con il quale il sommo *Princeps* dell'universo governa ogni cosa, e pertanto ordinate entrambe, secondo diversi livelli di perfezione, all'attuazione dei suoi disegni. Nella prospettiva del *regimen* divino, il Regno e il Sacerdozio dovevano costituire due funzioni di governo parallele e complementari, pensate per rapportarsi armonicamente, a condizione che si mantenessero fedeli ciascuna al proprio *munus*: da un lato, infatti, il potere politico si sarebbe reso illegittimo se avesse tentato di subordinare ai propri interessi le finalità soprannaturali dell'essere personale, o se avesse esteso le proprie pretese fino alla disposizione dei beni spirituali della Chiesa; quest'ultima avrebbe invece tradito se stessa, se avesse subordinato i propri fini spirituali ad interessi meramente temporali¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *ST* Suppl., q. 34, aa. 1-5. Al sacramento dell'ordine segue infatti una *potestas spiritualis* - consistente in un autentico potere di governo sulla Chiesa (*Suppl.*, q. 17, a. 2 ad 1-2; q. 19, aa. 4 e 6; q. 21, a. 2; q. 34, a. 4; *In II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 3) - che il sacerdote esercita, a prescindere dal merito personale, in virtù del ministero di cui è investito (*ST* III, q. 64, a. 1), in vista del governo della Chiesa (*ST* III q. 64, a. 2 ad 3; q. 65, a. 1). Questa *potestas* si differenzia così strutturalmente da ogni altro potere di istituzione umana, in quanto ordinata all'amministrazione di un'azione sacramentale su cui il ministro non esercita alcuna reale causalità, al di là di un mero apporto strumentale (*ST* III, q. 64, aa. 3-4; *Suppl.*, q. 18, a. 4; q. 19, a. 5). Il sacerdozio ministeriale introduce così al tempo stesso una nuova forma di rappresentanza che, a differenza di quella politica, non si fonda sulle qualità del rappresentante, bensì sul fatto stesso di agire *in persona totius Ecclesiae* (*ST* III, q. 64, aa. 5 e 8-10;), in quanto partecipe del sacerdozio di Cristo (*ST* III, q. 63, a. 3; q. 78, a. 1; q. 82, aa. 5-6; cfr. anche I-II, q. 91, aa. 4-5). Cfr. S. WOLIN, *politica e visione*, cit., pp. 196-197.

¹⁴⁹ Sul punto cfr. C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, vol. III: *I problemi giuridico-politici*. Suárez, Bellarmino, Mariana, ed. cit., pp. 72-75; e per un approfondimento della questione in una prospettiva storico-giuridica, cfr. P. BELLINI, *La coscienza del principe*, cit., pp. 105-143.

Frantumazione

Il mondo che si presenta all'indagine del *Doctor Angelicus* costituisce dunque una totalità ordinata, intimamente unificata dall'azione del Dio che fa essere tutte le cose e che ciascuna muove "dall'interno" con la sua infinita Provvidenza¹⁵⁰. E sullo sfondo di questa matrice comune le diverse dimensioni dell'ordine possono trovare il fondamento, ad un tempo, della propria legittimità e della loro reciproca ordinazione. Lungi dal costituire regioni ontologiche separate, la dimensione "individuale" dell'agire libero, quella politica della vita in comune sotto un potere costituito, l'appartenenza sacramentale al *corpus mysticum* della Chiesa, devono infatti configurare altrettanti livelli di articolazione dell'unica azione provvidente che ogni cosa conduce al debito fine. La fiducia nell'intelligibilità dell'ordine creato, che spinge il pensiero medievale alla continua ricerca dell'equilibrio fra le diverse istanze, nasce appunto dalla convinzione circa il carattere intrinsecamente unitario dell'esperienza, in ragione della reale subordinazione di ogni sua dimensione al governo di Dio¹⁵¹. Né tale richiamo alla divina Provvidenza deve essere compreso nei termini puramente "estrinseci" di un *Deus ex machina*, invocato in ultima analisi per porre termine ad una ricerca eziologica altrimenti infinita. Si tratta piuttosto del punto di partenza, della prospettiva fondamentale sotto la quale ogni pensatore medievale – e fra tutti, san Tommaso –, avrebbe considerato la totalità del reale. Il Dio di Tommaso, naturalmente, è anche prima causa efficiente e fine ultimo del moto, ma ciò che meglio lo caratterizza rispetto a qualsiasi primo principio metafisicamente inteso, è il suo essere realmente presente nell'intimo di ogni creatura, mediante la sua azione provvidente, nella quale tutte le cose possono essere dette una¹⁵².

In questa prospettiva le diverse dimensioni dell'esperienza avrebbero configurato altrettante articolazioni di un medesimo ordine partecipativo: sul piano ontologico, l'essere, nei suoi molteplici

¹⁵⁰ *ST* I-II, q. 109, a. 1; cfr. anche I, q. 21, a. 1; q. 22; q. 103, aa. 1-8; q. 104, aa. 1-4; I-II, q. 1, aa. 5-6.

¹⁵¹ *ST* I, q. 28, a. 1, ad 3.

¹⁵² «Plus est esse unum quam uniri» (*ST* I, q. 60, a. 3 ad 2; q. 103, a. 3): lungi dal realizzarsi per giustapposizione di elementi altrimenti isolati, l'unità del mondo tommasiano dice piuttosto l'intima e misteriosa presenza al cuore di ogni ente, del Principio nel quale «omnia sunt unum» (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; *ST* I, q. 47, a. 3; *De potentia*, q. 3, a. 5), e che tutte le cose connette ordinandole fra loro e ciascuna a se stesso. Si tratta, in definitiva, come si è visto, della comune sussistenza del creato nella processione del Verbo e nel *reditus* d'Amore che tutto unifica nello Spirito Santo (*ST* I, q. 20, a. 2; q. 27, a. 4; q. 61, a. 3; I-II, q. 73, a. 1; q. 109, a. 3; q. 110, a.1). Cfr. *supra*, n. 28.

livelli, avrebbe configurato la totalità variegata della multiforme partecipazione del creato alla perfezione del Creatore; nella dimensione antropologica, l'agire umano, si sarebbe rivelato essere il frutto di una coscienza e di un volere, a loro volta "mossi" dall'*Esse-Verum-Bonum* che, perfezionandone gli sforzi, li ordina a Sé; sul piano politico, l'ordine della società avrebbe configurato l'opera di una libertà strutturalmente partecipe, seppur limitata e segnata dal peccato, dell'azione ordinatrice della giustizia divina; infine, ad un livello che potremmo definire "soteriologico", nell'appartenenza alla Chiesa come realtà sacramentale istituita dalla Grazia, tutte le dimensioni precedenti avrebbero trovato il proprio compimento in ordine alla salvezza:

«Das ganze Weltall erschien als ein einiges gegliedertes Ganzes. Der Ordnung des Seins entspricht eine Ordnung der Werte, ein Stufenbau, der sich in der Ordnung der Gemeinschaften wiederholt und für ihre Zielsetzung bestimmend ist. Das Weltall war ein „Organismus“, von einer höchsten Intelligenz erdacht, von einem allmächtigen vollkommenen Willen geregelt und zur Erreichung ihres Zieles bestimmt»¹⁵³.

Proprio perché fondata su un'esperienza metafisica sottile come quella della partecipazione, l'unità così costituita era tuttavia un'unità difficile, le cui dimensioni si sarebbero necessariamente sottratte ad una definizione troppo "sistematica": quando, al contrario, il pensiero avesse cercato di delinearne rigorosamente i limiti, i lati delle distinzioni si sarebbero divaricati, presi in un movimento centrifugo che avrebbe finito per compromettere la stabilità dell'intero ordine. Facilmente la concettualizzazione dell'esperienza cristiana si sarebbe sbilanciata sull'uno o l'altro lato dell'equilibrio, con il risultato che le distinzioni sarebbero ruotate in opposizioni polari: affermare la contingenza del mondo avrebbe allora significato negarne la consistenza; l'appello alla ragione naturale avrebbe messo a tacere la Rivelazione; l'affermazione della libertà avrebbe richiesto la limitazione della Grazia; l'autonomia del temporale avrebbe finito per secolarizzare la Chiesa o per "spiritualizzare" lo Stato. L'elenco potrebbe essere ripetuto invertendo i termini. Se l'equilibrio fra i diversi lati delle opposizioni era la conquista di un pensare *in aenigmate*, l'invocazione di un procedimento razionale autonomo, da un lato, e dell'imperscrutabilità dei misteri divini dall'altro avrebbero, per converso, determinato la totale frantumazione dell'ordine cattolico.

¹⁵³ H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, cit., p. 22.

Di tale frantumazione bisogna ora individuare le linee fondamentali, onde evidenziare le problematiche a partire dalle quali il tentativo suaresiano di riarticolazione dell'ordine cattolico ha preso le mosse. La società cristiana che, a partire dal tardo medioevo, attraverso l'Umanesimo e la Riforma, muove i primi passi in direzione della modernità, sembra in effetti auto-comprendersi attraverso la categoria fondamentale della frammentazione: natura e azione sovranaturale di Dio vengono a configurare due ambiti non più comunicanti, conoscenza naturale e Rivelazione sembrano divaricarsi lungo percorsi paralleli, la conciliazione di libertà umana e libertà divina si fa via via più problematica, mentre la questione dei rapporti fra Chiesa e Stato è sempre più impostata nei termini del conflitto di attribuzione. La ricostruzione del processo attraverso cui si è venuta dissolvendo l'unità medievale richiederebbe pagine e pagine; non potendole qui dedicare che uno spazio ristretto, ci si limiterà ad individuare gli snodi fondamentali lungo i quali l'esperienza metafisica della partecipazione si è venuta dissolvendo, sul finire del secolo XIII¹⁵⁴, lungo le linee problematiche del rapporto fra Dio e mondo, uomo e natura, libertà umana e Grazia divina, individuo e società.

POTENTIA DEI

Sul piano del rapporto fra Dio e mondo, l'unità dell'ordine cristiano sembra essersi sbilanciata, nell'epoca compresa fra il tardo medioevo e la prima modernità, nella direzione di una radicale accentuazione dell'alterità di natura creata e trascendenza divina, attraverso la rivendicazione dell'assoluta libertà con cui Dio crea e governa il mondo. Come si è detto, il creazionismo cristiano aveva elaborato un difficile equilibrio fra l'*ordinatio* istituita dalla Sapienza di Dio e lo *iussum* della sua assoluta volontà, equilibrio che riposava sull'affermazione dell'assoluta semplicità dell'atto

¹⁵⁴ Il riconoscimento della centralità di quest'epoca per il passaggio dall'esperienza dell'ordine medievale alla *via moderna* è pressoché unanime. Nell'ambito della vasta letteratura sul tema ci limitiamo qui a segnalare, in ordine cronologico: H. HEIMSOETH, *I grandi temi della metafisica occidentale*, Mursia, Milano 1973; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'era moderna*, Marietti, Genova 1992; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II: *L'età della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 39-45; H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, pp. 25-29; con una particolare attenzione alle tematiche giuridiche, si rimanda a M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., pp. 195-232; per un approfondimento della questione antropologica, si veda invece G. COTTA, *Individuo ed esperienza, libertà e male nella crisi della metafisica classica. Da Duns Scoto a Lutero*, in «Filosofia politica», XXIV (2010), fasc. 1, pp. 87-110.

creatore, nel quale i pensatori medievali potevano rinvenire l'opera congiunta della Potenza, della Sapienza e dell'Amore di Dio, il riflesso dello stesso *ordo* intratrinitario. Per converso, l'assunzione della libertà divina come istanza assoluta e prioritaria alla quale ordinare ogni tentativo di comprensione della fede rivelata, avrebbe necessariamente compromesso l'equilibrio raggiunto, attraverso l'accentuazione dell'elemento di non-intelligibilità rappresentato dallo *iussum* all'origine al mondo¹⁵⁵; sarebbe così emerso più volte, nella storia del pensiero cattolico, soprattutto presso gli spiriti più inclini alla contemplazione¹⁵⁶, il sospetto che nel dare ordine al creato, il Creatore avesse riservato alla propria potenza un diritto di intervento straordinario, suscettibile di sospendere, e persino sovvertire, l'ordine intelligibile costituito.

Di fronte a tale sospetto, la distinzione tradizionale fra *potentia ordinata* e *potentia absoluta*, elaborata in sede teorica per distinguere l'infinito estendersi della potenza di Dio, considerata in se stessa, alla totalità dei possibili non contraddittori, e il suo effettivo determinarsi a creare l'ordine attualmente esistente, sarebbe ruotata nella differenziazione fra due effettive possibilità di esercizio della potenza divina: rispettivamente, in maniera conforme alle leggi che governano il cosmo, o mediante uno speciale intervento in deroga ad esse. L'immagine unitaria del Dio che dà origine al mondo nell'unico, semplicissimo, atto della sua autocomunicazione, si sarebbe così venuta scindendo nelle due figure del Dio-Orologiaio, intento a disegnare una *ordinatio* ingegneristica capace di funzionare autonomamente attraverso la virtualità delle cause seconde, e del Dio-Sovrano

¹⁵⁵ Come osserva H. Welzel, «in ogni vera decisione si nasconde sempre un *plus* rispetto a ciò che può analizzarsi razionalmente, un rischio, un atto che la volontà compie, senza essere, nella sua decisione, interamente coperta dalla ragione. Il carattere dell'intellettualismo sta o nell'ignorare del tutto questo rischio della ragione, o nel presentarlo semplicemente come risultato della riflessione razionale, ovvero anche nell'addossare la decisione non coperta dalla ragione all'impulso cieco, inserendola così nello strato animale dell'uomo» (*Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 71-72). E quel *plus* inintelligibile che l'*imago Dei* sperimentava al cuore di ogni sua decisione, avrebbe dovuto essere a *fortiori* attribuito all'assoluta libertà del Creatore, di maniera che la tematizzazione della radicale non-necessità dell'atto creatore si sarebbe facilmente potuta tradurre nella rinuncia alla stessa intelligibilità dell'agire divino.

¹⁵⁶ Ne sono un esempio, accanto alla corrente francescana, di cui si parlerà fra breve, il monaco Pier Damiani, la corrente della mistica nordeuropea dei secoli XIV e XV, fino all'agostiniano Lutero. Su Pier Damiani, cfr. É. GILSON, *La filosofia nel medioevo*, cit., pp. 285-287; E. RANDI, *Il Sovrano e l'Orologiaio. Due immagini di Dio a confronto nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1986, p. 25; sulla mistica nordeuropea, con particolare riferimento ai rapporti fra natura e Grazia, cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 37-39 e, per un inquadramento generale, M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica: dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, Vita e Pensiero, Milano 1937, pp. 175-182. Su Lutero, cfr. M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Potentia absoluta-potentia ordinata: une longue historie au Moyen Âge», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA, e Y.C. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000, pp.13-23 e E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 159ss.

assoluto, capace di violare in qualsiasi momento le leggi che Egli stesso ha emanato, spezzando il corso ordinario degli eventi mediante uno specifico intervento soprannaturale¹⁵⁷.

La contrapposizione fra queste immagini assunse il tono di una presa di posizione dogmatica, fra XIII e XIV secolo, presso i dottori francescani dell'università di Oxford. La Scolastica tardo-medievale nasce dalla convergenza fra una precisa circostanza storica e una peculiare sensibilità teologica: da un lato, la necessità di riaffermare, sul piano speculativo, l'assoluta libertà di Dio nei confronti del cosmo, a seguito della condanna del 1277¹⁵⁸; dall'altro, la tendenza, tutta francescana, a porre al centro dell'esistenza cristiana l'esperienza di salvezza, laddove rifulge in tutto il suo splendore la gratuità dell'amore con cui Dio governa la storia personale di ciascuno¹⁵⁹. Quando la storia di salvezza individuale è posta in primo piano, il monito dell'angelo, *non erit impossibile apud Deum*¹⁶⁰, risuona infatti con tale vigore, da insinuare nella coscienza del pensatore cristiano la convinzione che la *potentia Dei absoluta*, più che una mera ipotesi teorica, configuri un effettivo potere di deroga alle leggi che governano il mondo.

Così mentre Tommaso, in accordo con la tradizione¹⁶¹, avrebbe specificato che nell'atto della volontà divina non può darsi deliberazione alcuna, poiché non esiste alcun oggetto fuori di Dio,

¹⁵⁷ Circa le due diverse rappresentazioni di Dio, cfr. E. RANDI, *Il Sovrano e l'Orologiaio*, cit. Per una storia delle categorie di *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* cfr. anche, in ordine di pubblicazione: W.J. COURTENAY, *The critique on natural causality...*, cit.; F. OAKLEY, *Omnipotence, Covenant, Order. An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1984; infine, i saggi raccolti nel collettaneo G. CANZIANI, M.A. GRANATA e Y.C. ZARKA, *Potentia Dei*, ed. cit.

¹⁵⁸ Il 7 marzo 1277, una commissione teologica istituita presso l'Università di Parigi e presieduta dal vescovo Etienne Tempier, condannava 219 tesi tratte da maestri delle arti che eccedevano i limiti della propria disciplina. Tra gli errori condannati, la conoscibilità di Dio e la sua potenza, l'eternità del mondo, l'influsso degli astri sul mondo terrestre. La condanna fu il risultato di un movimento che aveva attraversato il XIII secolo e che, portando a compimento la riscoperta dei testi aristotelici, ne aveva sottolineato, al tempo stesso, i limiti. A partire dagli anni 70', a questo fenomeno si aggiunse la diffusione delle traduzioni latine dei neoplatonici Proclo e Simplicio; la nuova circolazione delle idee neoplatoniche, da sempre congeniali alla speculazione patristica, diede infatti nuovo impulso alla critica antiaristotelica, portando, da ultimo, alla sentenza di condanna. Cfr. E. RANDI, *Il Sovrano e l'Orologiaio*, cit., p. 42-50.

¹⁵⁹ Sulla sottolineatura francescana del tema dell'amore di Dio cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, cit., pp. 342ss; H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 99ss e, in particolare su Scoto, O. BOULNOIS, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999.

¹⁶⁰ Lc 1, 37.

¹⁶¹ «The West [...] was familiar, when considering divine action, with the distinction between ability and will [...] between what God is *theoretically* capable of doing [...] on the basis of his omnipotence and what God has done and will do on the basis of his nature and will. This does not mean that God can sometimes act according to his omnipotence and sometimes according to his revealed will. It rather means that God retains the ability or power to do

suscettibile con la propria bontà di motivarne la scelta – e che pertanto, pur non essendo *absolute* necessitato a creare alcunché¹⁶², una volta che Egli decida di creare il mondo, non potrebbe determinarsi ad altro che alla creazione *de facto* esistente –¹⁶³, John Duns Scoto interpretava invece la distinzione di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* come contrapposizione di due poteri reali, due diverse modalità di azione, alle quali Dio può indifferentemente determinarsi¹⁶⁴. E con un'interpretazione analoga, Guglielmo di Ockham proclamava l'assoluta impossibilità per l'uomo di sapere quando e come la libertà di Dio deciderà di intervenire direttamente nel creato, in sostituzione delle cause seconde¹⁶⁵. Questo processo sarebbe infine terminato nella radicale

many things which he does not desire to do and consequently will never do» (W. J. COURTENAY, *The critique on natural causality...*, cit., pp. 80-81). Cfr. AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, XXVI. 3; *De diversis quaestionibus...*, q. 46, 2; UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, p. 2, c. 22.

¹⁶² AQUINAS, *ST I*, q. 19, aa. 3 e 5; q. 25, a. 2 ad 2 e a. 5.

¹⁶³ *ST I*, q. 19, a. 5. Mentre infatti la nostra volontà si determina a scegliere fra i beni esistenti, nessun oggetto buono, diverso dalla stessa bontà divina, può precedere la volontà di Dio determinandola all'una o all'altra cosa (*ST I*, q. 19, a. 4 ad 1; q. 19, aa. 5 e 7; *De potentia*, q. 1, a. 5). Solo un antropomorfismo ingenuo si sarebbe potuto figurare un Dio intento a scegliere fra le diverse ipotesi di mondo quella più adatta alle proprie esigenze; come infatti nell'intelletto di Dio non si dà ragionamento, bensì la visione eterna di tutte le cose in un unico atto, così la sua volontà non si determina assentendo ora all'uno ora all'altro bene, bensì attraverso quell'unico atto con cui Egli ama se stesso e tutto ciò che dalla sua autocomunicazione gratuitamente scaturisce. (*ST I*, q. 19, a. 4 ad 1 e a. 7; q. 25, a. 1 ad 4 e aa. 3-5). Così «When Thomas states that God “could” act in ways other than those he has chosen, it is assumed that he is referring to God’s power viewed absolutely, and that God in no sense would do these things» (W. J. COURTENAY, *The critique on natural causality...*, cit., p. 82). Tutti gli eventi, anche i più miracolosi, destinati a prodursi nell'arco del tempo, devono così essere ricompresi nel piano eterno con cui Dio dispone di ogni cosa: tutto ciò che accadde, accade e accadrà, è da sempre stato *futurum*, poiché eternamente preordinato dalla Provvidenza di Dio, e pertanto soggetto alla sua *potentia ordinata*. Se pertanto gli eventi miracolosi e i cambiamenti inattesi nell'ordine della natura ci appaiono straordinari è solo in ragione dell'imperfezione della nostra conoscenza, poiché se noi potessimo vedere le cose dalla prospettiva di Dio, niente risulterebbe inatteso, ma tutto rientrerebbe nell'ordine che Egli ha predisposto.

¹⁶⁴ *Op. ox.* I, d. 44, q. unica, n. 1180. Secondo il *Doctor Subtilis*, la distinzione configura le due diverse possibilità alle quali ogni agente razionale, in quanto libero, può conformare il proprio agire: in conformità alle leggi stabilite (*de iure*), o *de facto* in violazione (*praeter*) di esse. Ogni agente dotato di libero arbitrio libero può, infatti, decidere ad ogni momento se conformare o meno il proprio agire alle leggi dell'ordine vigente: la sola differenza, è che mentre il suddito sovverte l'ordine ingiustamente, il sovrano, al quale la stessa legge è subordinata, può violarne il precetto con tutta giustizia, dal momento che la sua volontà è la fonte stessa della giustizia («quando in potestate agentis est lex et rectitudo eius [...] tunc potest recte agere agendo aliter quam lex ista dictet, quia tunc potest statuere aliam legem rectam secundum quam agat ordinate» *Op. ox.* I, d. 44, q. unica, n. 1180 b). E ciò che vale per il legislatore umano deve valere, a maggior ragione, per il sommo Legislatore dell'universo, la cui volontà è norma di ogni giustizia e che pertanto può legittimamente violare qualsiasi legge, eccetto il principio di non-contraddizione. Sul punto cfr. E. RANDI, *Il Sovrano e l'Orologiaio*, cit., pp. 56-65; e H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 106ss.

¹⁶⁵ La posizione ockhamiana sul punto è, in verità, piuttosto controversa. Se da un lato, come osserva E. Randi (*Il Sovrano e l'Orologiaio*, cit., p. 66), *Quodl.* VI, q. 1, a. 1 sembra adombrare una differenziazione fra due *modi loquendi*, altri passi sembrano invece seguire da vicino la formulazione scotiana: «omnis potentia libere agens [...] potest *de potentia sua absoluta* cessare ab actu suo» (*Scripta in libros sententiarum* I, d. 1, q. 2 conclusio secunda, corsivo nostro). Anche ammettendo, poi, la maggiore fedeltà di Ockham alla dottrina tradizionale per cui ciò che *absolute* Dio potrebbe fare, viene *de facto* limitato ad una precisa *ordinatio* alla quale Egli si mantiene fedele, non si possono dimenticare le implicazioni necessariamente occasionalistiche cui la concezione ockhamiana deve dare origine, nel momento in cui l'affermazione del potere divino di agire in ogni momento in sostituzione delle cause seconde, si

formulazione del *Servo arbitrio*, laddove Lutero sarebbe giunto a negare il valore stesso della distinzione, riconoscendo come unica realtà l'insondabile decreto dell'assoluta potenza di Dio¹⁶⁶.

La storia del pensiero cristiano fra XIII e XVI secolo testimonia dunque del progressivo divaricarsi delle due rappresentazioni del Sovrano e dell'Orologiaio: l'*ordinatio* intelligibile con cui la Sapienza divina unisce tutte le cose si sarebbe rivelata infatti sempre più sospesa sull'imperscrutabile *iussum* del *Pantocrator*. Né poteva rassicurare la consapevolezza che ogni mutamento rientra in un piano eternamente stabilito da Dio, dal momento che delle ragioni seguite da Dio nel definire tale piano l'uomo non poteva sapere alcunché¹⁶⁷. Il principio che dà consistenza all'ordine dell'essere doveva allora divenire il *quia volutum* e a fondarne la stabilità avrebbe potuto essere ormai soltanto un atto di auto-vincolamento della volontà divina, attraverso una sorta di patto stipulato con la creatura¹⁶⁸. È questo un passaggio fondamentale nella misura in cui si configura

combina con l'opzione radicalmente empiristica soggiacente alla sua gnoseologia (sul punto, cfr. *infra*, pp. 49ss). E per quanto si ribadisca che Dio non potrebbe agire altrimenti che nella maniera dettata dalla sua bontà (*Scripta in libros sententiarum* I, d. 10, q. 2 ad rationes Scoti), tuttavia, nella prospettiva umana rimane impossibile comprendere quali e quanti interventi *praeter-naturali* debbano scaturire dalla sua eterna volontà. Se dunque in Scoto l'*ordinatio* attualmente esistente si dissolve di fronte alla costante minaccia di un intervento *de potentia absoluta*, in Ockham, è la stessa *ordinatio* attuale a divenire inintelligibile, dal momento che non esiste più alcun criterio per discernere quando il divenire segua il corso della causalità naturale, e quando invece la potenza divina intervenga direttamente in sostituzione delle cause naturali (Cfr. H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 121ss; D. W. CLARK, *Ockham on human and divine freedom*, in «Franciscan Studies», XXXVIII (1978), pp. 149-153).

¹⁶⁶ *De servo arbitrio*, 719. Salvo poi rivendicare la validità della distinzione sul terreno dell'ecclesiologia e della dottrina dei sacramenti. Sarà anzi proprio tale rivendicazione che consentirà a Lutero di scindere, secondo la lezione nominalista, la questione dell'efficacia dei sacramenti, la cui affermazione contro i riformatori radicali avrebbe necessariamente richiesto l'affermazione di una *potentia ordinata*, dalla questione della salvezza personale, relativamente alla quale si deve affermare che Dio può in ogni istante agire *de potentia absoluta*, a prescindere da qualsiasi mediazione ministeriale. Cfr. F. DE MICHELIS PINTACUDA, «Onnipotenza divina e libertà umana in Lutero: la salvezza e l'etica», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA, e Y.C. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei.*, cit., pp. 45-62; e E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., p. 159ss. Sulle anticipazioni nominalistiche della dottrina luterana dei sacramenti cfr. anche W.J. COURTENAY, *Covenant and causality in Pierre d'Ailly*, in «Speculum», XLVI (1971), pp. 94-119; ID., *The king and the leaden coin: the economic background of sine qua non causality*, in «Traditio», XXVIII (1972), pp. 185-209.

¹⁶⁷ Secondo il detto scotiano «quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas [...] quia nulla est prior causa» (*Op. ox.* I, d. 8, q. 5, n. 697 e).

¹⁶⁸ Il rapporto fra la potenza divina e l'ordine creato viene sempre più interpretato, contro gli altrimenti inevitabili esiti occasionalistici, attraverso la categoria della causalità pattizia, l'idea cioè che la libertà divina possa auto-determinarsi, mediante contratto, ad una volontà definita e costante. Così, verso la metà del secolo XIII, la teologia nominalista inizia a spiegare l'efficacia di sacramenti ricorrendo ad un preciso atto, mediante il quale la volontà divina si sarebbe impegnata a infondere la Grazia in presenza dell'azione sacramentale, nella stessa maniera in cui un qualsiasi sovrano si sarebbe impegnato a corrispondere una determinata quantità di oro, a chiunque fosse latore di una moneta di piombo (è l'ipotesi proposta, per essere rifiutato, da Tommaso in *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 e ripresa, per essere *de facto* accolta, da Ockham in *Scripta in libros sententiarum* IV, q. 1). E poiché siffatto patto doveva costituire, perlomeno fino a Michele Baio, una libera iniziativa della libertà divina, nei confronti della quale l'uomo non potrebbe rivendicare alcun

l'assunzione in teologia di una prospettiva "giuridico-politica"¹⁶⁹, le cui conseguenze non avrebbero mancato di influenzare la concezione suaresiana del *Deus Legislator*.

I DUE LUMI

A tale evoluzione nella concezione del governo divino del mondo si doveva accompagnare l'affermazione della totale incommensurabilità fra ordine della natura, quale si manifesta alla conoscenza razionale dell'uomo, e ordine della sopra-natura, laddove regna incontrastata l'imperscrutabile volontà divina. Ciò si traduceva, sul piano epistemologico, nel rifiuto del paradigma che è stato detto dell'illuminazione naturale¹⁷⁰, che riconosce nell'intelletto umano il riflesso partecipato della *mens* divina. Lungi dal configurare il perfezionamento e, per così dire, l'elevazione della conoscenza naturale, l'illuminazione speciale della Grazia sarebbe ora venuta a configurare un "di più" che Dio stesso insinua nella coscienza, a prescindere dalla mediazione "naturale" della ragione. All'intelletto umano era così preclusa ogni possibilità di comprensione delle cose divine, con la conseguenza che *ratio naturalis* e *ratio theologica* sarebbero divenuti due ordini di discorso incommensurabili:

«Se nella Scolastica classica le parti erano suddivise in modo che le proposizioni di fede si levavano al di sopra del terreno della ragione naturale, inviolate e inattaccabili, sì che il sapere razionale, sebbene in qualche modo autonomo nel suo campo ristretto, si ordinava e si sottometteva alla

diritto, la certezza circa la validità del patto avrebbe potuto fondarsi solo sulla presupposta affidabilità della parola divina: «It was nowhere stated that the king could not go back on his word. It is only assumed that the king does not act in such an arbitrary way» (W. J. COURTENAY, *Covenant and causality in Pierre d'Ailly*, cit., p. 99). In tale maniera, il pensiero nominalista, avrebbe compreso l'intera economia della salvezza nella prospettiva veterotestamentaria del patto unidirezionale con cui Dio vincola la propria volontà nei confronti del suo popolo, e, confidando nella perfetta veracità di colui che promette, avrebbe potuto affermare il carattere *ordinato* dell'azione soprannaturale, scongiurando così l'affermazione di una teologia sacramentale puramente occasionalistica (ID., *The king and the leaden coin*, cit.; ID., *Covenant and causality in Pierre d'Ailly*, cit., pp. 110ss; su Scoto in particolare, cfr. O. BOULNOIS, *Duns Scoto*, cit., pp. 47-51). La nozione di un patto fra Dio e gli uomini sarebbe stata poi ripresa, attraverso l'idea di una pattuizione bilaterale e paritaria, dalla teologia puritana del *covenant*, su cui si veda G. COTTA, *Immagine, differenza, artificio. Prospettive sul problema del male*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 123-153.

¹⁶⁹ La prova di questa giuridicizzazione e politicizzazione del linguaggio teologico, che sembra giustificare l'uso da parte di Blumenberg della categoria di «assolutismo teologico» in riferimento alla Tarda Scolastica (*La legittimità dell'era moderna*, cit.), è già rinvenibile nel fatto che, nel definire la *potentia absoluta*, Scoto non trovi miglior analogia del rapporto fra il Principe e il suo regno (*Op. ox.* I, d. 44, q. unica, n. 1180; cfr. E. RANDI, *Il Sovrano e l'Orologiaio*, cit. p. 57).

¹⁷⁰ Cfr. *supra*, p. 9.

teologia [...] cosicché non poteva sorgere nessuna contraddizione tra la conoscenza filosofica che ha luogo mediante il “lume naturale” e la conoscenza proveniente dalla rivelazione, con l’ultima fase del medioevo [...] tendono a separarsi completamente (sì da divenire del tutto indipendenti e da non essere responsabili l’uno dell’altro), oppure, inversamente, tendono a convergere l’uno verso l’altro, con l’obiettivo di una perfetta coincidenza»¹⁷¹.

La filosofia non poteva più essere l’*ancilla theologiae*, poiché il mistero di Dio doveva rimanere in una zona d’ombra, inaccessibile al lume naturale, se non per l’autorivelazione di Dio stesso. E tale rivelazione, lungi dall’offrire un oggetto di conoscenza speculativa, avrebbe piuttosto fatto presente un fine cui ordinare la prassi in vista della beatitudine¹⁷². Sul finire del medioevo, era così la stessa impresa scolastica, come tentativo di articolazione razionale della *intelligentia fidei*, ad essere messa in questione: tutti i passi necessari erano infatti stati compiuti, perché Lutero potesse sancirne la crisi¹⁷³.

¹⁷¹ H. HEIMSOETH, *I grandi temi della metafisica occidentale*, cit., p. 15.

¹⁷² Sia Scoto che Ockham fondano ogni conoscenza certa sulla conoscenza intuitiva. E poiché, *in statu viae*, l’unica nozione intuitiva di cui l’uomo può disporre è quella dell’oggetto materiale, Dio, la beatitudine, e l’ordinamento dell’uomo ad essa configurano necessariamente oggetti superiori alle risorse della ragione. Così pur ammettendo che, partendo dall’esperienza, l’intelletto possa giungere a concepire l’idea di un essere infinito, necessario, e causa prima di ciò che è, e dimostrarne metafisicamente l’esistenza, Scoto ribadisce che nessuna evidenza potrebbe darsi *in statu viae* di tali oggetti, poiché tale conoscenza astrattiva, meramente ipotetica, non potrebbe mai raggiungere la certezza di quella visione diretta che è beneficio dello stato di gloria, e che fonda la *theologia beatorum* (Cfr. O. BOULNOIS, *Duns Scoto*, cit., pp. 93-106; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 42-84; 121-145). Oltre la nozione della causa prima e dell’essere necessario, l’intelletto umano non potrebbe dunque avere, da sé stesso, alcuna conoscenza delle verità teologiche, se non in quanto queste gli siano notificate mediante Rivelazione (Cfr. SCOTUS, *Op. ox. prol.*, q. 1, a. 2, nn 7b e 11). Il “di più” rivelato alla conoscenza naturale non configura propriamente, *ex parte hominis*, materia di scienza, bensì un semplice oggetto di fede, una verità cui aderire per libera scelta: poiché trascendono l’orizzonte del nostro intelletto, le verità di fede non sono infatti rivelate come oggetti di conoscenza, bensì come norme pratiche, a cui conformare l’agire in vista del bene della beatitudine promessa (*Op. ox. prol.*, qq. 4 et 5). Sul punto Cfr. F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, Paideia, Brescia 1971, pp. 620-621; N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1974, vol. I, pp. 594-597; O. BOULNOIS, *Duns Scoto*, cit., pp. 27-58 e B. IPPOLITO, *La metafisica di Giovanni Duns Scoto*, in «Acta Philosophica», XVIII (2009), fasc. 2, pp. 228-232. Partendo da premesse analoghe (*Summa Logicae*, III, 1; *Scripta in libros sententiarum* I, prol., q. 12), Ockham, pur ammettendo la possibilità di una teologia razionale, ne lega tuttavia le sorti alla condizione del *viator*, condannato a conoscere a partire da «questo mondo attuale», l’unico di cui si possa avere evidenza. E poiché questo non è che uno fra i tanti mondi possibili, l’apertura dell’infinito campo delle possibilità rende impossibile alla ragione umana qualsiasi certezza in ordine a questioni di rilevanza teologica, se non in virtù della Rivelazione. Di fatto ragione e fede sono ambiti eterogenei dal momento che ciò che la Rivelazione manifesta trascende completamente quanto la ragione potrebbe conoscere a partire dall’esperienza dell’ordine attuale: la natura di Dio lungi dal riflettersi, seppur partecipativamente, nella natura creata, viene ormai assorbita nel mistero delle infinite possibilità di quella *potentia absoluta*, di cui la *potentia ordinata*, conosciuta attraverso la Rivelazione, non è che un’espressione contingente. Ciò che la ragione dà a conoscere, lungi dal fornire evidenze, offre piuttosto delle *persuasiones*, argomentazioni atte a suscitare una certezza morale, certezza che solo l’assenso della fede può fondare (cfr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 122-146; N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham*, cit., pp. 235-270).

¹⁷³ Cfr. M. LUTHER, *Disputatio Heidelbergae habita*, nn. 19 e 20.

All'origine di tale mutamento di paradigma, accanto alla preoccupazione, già segnalata, di salvaguardare l'assoluta libertà e imperscrutabilità dell'atto divino, si deve indicare un'accentuata nozione della condizione di miseria della natura umana dopo la caduta. Così mentre Tommaso avrebbe ribadito che anche dopo il peccato l'intelletto creato non perde il proprio carattere di *lumen* partecipato, Scoto sottolineava invece che il peccato ha privato l'intelletto della sua naturale capacità di penetrazione della realtà (*intus-legere*), riducendone il potere astrattivo alla semplice attività di giustapposizione di esperienze singolari¹⁷⁴. In Ockham, la rivendicazione della libertà divina, unita alla sconfessione nominalistica della stessa conoscenza astrattiva¹⁷⁵, sembra implicare inevitabilmente la dissoluzione della causalità naturale¹⁷⁶: anche ammettendo che tale conseguenza non fosse nelle intenzioni del *Venerabilis Inceptor*, e che questi avesse piuttosto a cuore l'affermazione della contingenza del mondo, non si può infatti negare che la sua opzione gnoseologica empirista abbia preparato il terreno per la negazione dello stesso concetto di causalità naturale¹⁷⁷. Lutero sarebbe andato ancora oltre, relegando la stessa autorivelazione divina nel mistero inaccessibile della coscienza individuale.

¹⁷⁴ Scoto parte dal rifiuto della dottrina dell'*intellectio in phantasmate*, che ribadendo l'impossibilità per l'intelletto umano di intendere direttamente le specie intelligibili, e la conseguente necessità di partire dall'esperienza sensibile sono conseguenze inevitabili del peccato. Se nello stato di innocenza, l'uomo avrebbe potuto conoscere intuitivamente le quiddità delle cose, *in statu viae* la sua conoscenza intuitiva è limitata ai soli oggetti sensibili, potendo egli risalire all'intelligibilità delle cose solamente per astrazione da essi. E per astrazione si deve intendere la mera ricognizione di nessi e somiglianze fra le cose: «Gli effetti della caduta sono tali per Scoto, da impedire all'uomo di accedere a quella intuizione intellettuale che *pure gli spetterebbe di natura*, riservando alla ragione umana la sola conoscenza di tipo astrattivo *costruita a partire dal sensibile* ed imprescindibilmente legata alla propria dimensione corporea» (G. COTTA, *Individuo ed esperienza...*, cit., p. 93). Tutta la conoscenza umana è secondo Scoto "conoscenza decaduta" e non rimane in essa alcuna capacità di illuminazione della realtà; *in statu viae* il "lume naturale" deve pertanto limitarsi a ricostruire strutture intelligibili a partire dalle esperienze singolari. In tale prospettiva il *lume* della Gloria, lungi dal costituire il perfezionamento di una natura intellettuale che reca in sé la partecipazione dello stesso *intelligere* divino, e che di tale perfezionamento avrebbe avuto bisogno in qualsiasi "stato" della storia della salvezza, configura piuttosto l'elevazione di tale natura ad uno stato altro, una prospettiva che con le sue sole risorse essa non potrebbe neanche intendere. Cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 55-71 e F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., pp. 623-625.

¹⁷⁵ Si veda, a questo proposito, il paragrafo successivo.

¹⁷⁶ Se, infatti, risulta *per experientiam* che un determinato effetto segue l'apparizione di un fenomeno, l'evidenza di una certa regolarità nella successione lascia tuttavia del tutto indeterminato quale causa produca realmente il prodursi dell'effetto. In nessun caso è possibile definire con certezza se l'effetto sia prodotto causale del fenomeno precedente, o se la prossimità dei due fenomeni sia solo l'occasione contingente di un intervento diretto della causalità divina. Sulle implicazioni occasionalistiche dell'epistemologia ockhamiana, già evidenziate relativamente alla questione della *Potentia dei*, cfr. D.W. CLARK, *Ockham on human and divine freedom*, cit., pp. 125-132; N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham*, Carabba Editore, Lanciano 1931, pp. 165- 170; F.C. COPLESTON, *Storia della Filosofia*, vol. III, Paideia, Brescia 1966, pp. 123-125.

¹⁷⁷ Cfr. W.J. COURTENAY, *Covenant and causality in Pierre d'Ailly*, cit.; H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, cit., pp. 28-29.

Senza ulteriormente approfondire questi passaggi, ci si accontenterà qui di rilevare come, attraverso di essi, *ratio naturalis* e *ratio theologica* siano giunte a configurare due “lumi” indipendenti, suscettibili di illuminare la realtà a diversi livelli: da un lato, la prospettiva limitata di un’intelligibilità “costruita” dal conoscente umano a partire dall’esperienza contingente; dall’altro, la rivelazione di un ordine che trascende e perfino vanifica l’orizzonte conoscitivo dell’uomo. E che questa divaricazione fra le due *rationes* doveva in ultima analisi tradursi nella negazione di qualsiasi *ordinatio* conoscitivamente accessibile, nel momento in cui, delegittimata ogni fondazione naturale, la sola fonte di conoscenza certa sarebbe stata rinvenuta nell’auto-rivelazione divina.

LA DISSOLUZIONE DELLA METAFISICA

Privata del contatto con il soprannaturale, la stessa nozione di natura è destinata a cambiare: la rivendicazione tardo medievale della radicale alterità di Dio rispetto all’essere avrebbe, in effetti, finito per ridurre quest’ultimo ad una proiezione cangiante, la mera espressione della divina onnipotenza. La natura avrebbe cessato di rappresentare lo specchio finito della gloria di Dio, per divenire l’insieme degli oggetti creati dalla sua potenza, strutturato secondo un ordine di relazioni più o meno intelligibile. E poiché l’intelletto creato non poteva più fondare la verità della propria conoscenza sulla partecipazione del *lumen* divino, la certificazione della conoscenza doveva essere affidata ad un’evidenza di tipo empirico: il conoscere umano sarebbe ormai stato concepito secondo il paradigma della visione sensoriale¹⁷⁸. Dal momento tuttavia che nessun organo visivo è suscettibile di funzionare senza una sorgente di luce, una volta esclusa la nozione di un’*illuminatio* intimamente partecipata, non rimaneva altra possibilità che fondare la certezza della visione sull’auto-evidenza delle cose¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Sembra qui opportuno ricordare, con N. Abbagnano, l’influsso esercitato dal *De aspectibus* di Alhazen sulle dottrine epistemologiche dei dottori francescani e, in particolare, sul nominalismo ockhamiano (*Storia della filosofia*, vol. I, cit., pp. 395; 598 e 625ss).

¹⁷⁹ Otra possibilità sarebbe stata l’affermazione di una sorgente di luce terza, distinta tanto dal soggetto conoscente quanto dall’oggetto conosciuto; a questo punto però l’occasionalismo sarebbe divenuto una possibilità reale («cognitio intuitiva potest esse per potentiam divinam de obiecto non esistente», OCKHAM, *Quodl.* VI, q. 6; cfr. *Scripta in libros sententiarum* I, prol. q. 1, art 1, coroll. I), e si sarebbe allora resa necessaria l’ipotesi cartesiana del genio maligno, come passaggio logicamente obbligato per fondare la certezza della conoscenza. Senza spingersi a considerare tali conseguenze fino in fondo, basterà qui considerare l’opzione empiristica soggiacente le formulazioni dei dottori francescani, implicita nell’identificazione dell’atto primo di conoscenza con la *notitia intuitiva* dell’oggetto singolare.

Sia Scoto che Ockham edificano, infatti, la propria teoria epistemologica sulla distinzione fra la presenza attuale dell'oggetto conosciuto (*intuitio*), sola fonte di conoscenza certa, e la presenza meramente intenzionale dell'oggetto all'intelletto (*abstractio*), mediante la quale esso viene conosciuto in un sistema di relazioni strutturali con gli altri. All'inizio del processo conoscitivo, ogni conoscente è una *tabula rasa*, suscettibile di acquisire contenuti attraverso l'intuizione di oggetti singolari. Principio della conoscenza, *pro statu isto*, è dunque l'esperienza singolare, e tutto ciò che ne trascende i limiti deve essere attribuito alla successiva operazione astrattiva, mediante la quale, giustapponendo e combinando intuizioni singolari, l'intelletto riconosce *nature comuni* e relazioni strutturali¹⁸⁰.

Su tale presupposto i due dottori sono sostanzialmente concordi; ciò che li differenzia è piuttosto il valore attribuito alla conoscenza astrattiva¹⁸¹. Scoto ritiene infatti che, nel relazionare fra loro i singoli oggetti, l'intelletto possa fare affidamento su strutture oggettive, che esso può conoscere mediante il proprio lume naturale¹⁸². La realtà di tali strutture, a metà strada fra l'astrattezza della

Su Scoto, cfr. F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., pp. 623-627; su Ockham, cfr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, cit., p. 64ss.

¹⁸⁰ A ben vedere, è la stessa nozione di intellesione ad essere mutata, rispetto all'epistemologia tradizionale e, in particolare, tommasiana. Mentre infatti in Tommaso, questa è l'attuazione dell'intelligibilità presente nelle cose in virtù della partecipazione dell'intelletto creato al *lumen* divino, in Scoto e Ockham essa diviene l'operazione mediante la quale, a partire da intuizioni singolari, l'intelletto istituisce e, per così dire, "elabora" nature comuni e relazioni oggettive. Quanto alla distinzione di conoscenza intuitiva e astrattiva in Scoto, cfr. *Op. ox.* II, d. 3, q. 9, n. 6, cit. in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. I, cit., p. 598. Cfr. anche F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., pp. 623-627; J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 130-132 e É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 73. Per la formulazione ockhamiana della distinzione, cfr. *Scripta in libros sententiarum* I, prol. q. 1, art. 1 e P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*, Vrin, Paris 1948, p. 10ss.

¹⁸¹ Come ha osservato J.-F. Courtine, «Al di là dell'opposizione immediata fra le due dottrine, vi è una somiglianza profonda tra di esse, e la discussione nasce soltanto allorché si tratti di determinare precisamente lo statuto dell'*essentia absoluta*, o meglio, quando si tratti di sapere se essa vada intesa come un oggetto semplicemente logico, o noetico, oppure propriamente metafisico» (*Il sistema della metafisica*, cit., p. 153).

¹⁸² Gli stessi principi primi, secondo Scoto, sono conosciuti a partire dalla sensazione: non già, come in Tommaso, al modo di regole intrinseche suscettibili di manifestarsi nella stessa prassi conoscitiva, bensì come relazioni che l'intelletto naturalmente e spontaneamente riconosce nell'atto di giustapposizione dei termini. «In primo luogo, il senso è mosso da un oggetto semplice e non da un oggetto complesso e l'intelletto, mosso dal movimento del senso, apprende gli oggetti semplici [...] dopo l'apprensione degli oggetti semplici, ha luogo un'altra operazione che consiste nel riunire insieme gli oggetti, e dopo questa composizione, l'intelletto può assentire alla verità del complesso, se è un principio primo» (*Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum* 32. 2, 1 n. 2., trad. it. in A. LIVI, *La filosofia e la sua storia*, vol. I: *La filosofia antica e medioevale*, Società Editrice Dante Alighieri, 1996, p. 349-350). E in questo caso l'assenso nasce dalla visione immediata e "naturale" della relazione fra i termini. Si deve segnalare, rispetto alla dottrina della *intellectio in phantasmate*, che in questa prospettiva il criterio della verità non è più dato da una norma partecipata intrinsecamente, bensì da un'evidenza esterna all'intelletto stesso, che *si presuppone* nella realtà. Cfr. F.C.

specie intelligibile, e la datità (*haecceitas*) dell'individuo singolare, deve essere collocata in una regione ontologica peculiare: quella della *quidditas*, la “natura” nella quale tutte le cose sono poste in relazione fra loro¹⁸³. La sua entità sembra, in effetti, collocarsi in una dimensione ontologica mediana, formalmente distinta dall'esserci *hic et nunc* dell'oggetto fenomenico, e realmente distinta dall'essere intenzionale dell'universale nell'intelletto¹⁸⁴. La realtà si viene così frammentando in tre diversi regni: quello “fisico” dell'essere fenomenico *extra-mentale*, quello “logico” dell'universale e quello “metafisico” della *quidditas*, presupposto di entrambi¹⁸⁵. È questo un passaggio fondamentale, la cui rilevanza si renderà manifesta nel trattare dell'ontologia suaresiana¹⁸⁶.

Tale regione mediana, nella sua evanescenza, è tuttavia destinata a rimanere sempre al di qua di ogni conoscenza, tanto astrattiva, quanto intuitiva¹⁸⁷. Il principio che struttura l'essere viene così a configurare un presupposto inconoscibile, la *Ding an sich* sempre presupposta e mai *de facto* conosciuta, con la conseguenza che l'ordine fisico dell'essere e quello intenzionale della sua comprensione intellettuale finiscono per divaricarsi: l'oggetto della metafisica, *l'ens in quantum ens*, lungi dal configurare l'orizzonte esistenziale della riflessione umana, diviene un contenuto

COPELSTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., p. 623ss; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 585ss; B.J.F. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, cit., pp. 63-64, n. 23.

¹⁸³ Circa lo statuto ontologico della *quidditas* scotiana cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 84-115; ID., *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 119ss; N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, vol. I, cit. pp. 599-601.

¹⁸⁴ L'universale logico è, infatti, frutto dell'operazione astrattiva mediante la quale l'intelletto riflette sulla predicabilità della *natura communis* e sulle sue note costitutive. Cfr. F.C. COPELSTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., p. 641ss.

¹⁸⁵ Per questa tripartizione, e la sua matrice avicenniana, cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 107-111. Si potrebbe dire, con il grande medievista francese, che *l'ens commune* «è un essere nella ragione, come l'universale logico, ma non è un “essere di ragione”, la metafisica, infatti, non lo considera sotto quest'aspetto, ma come un oggetto reale. L'essere metafisicamente comune è ciò che vi è di attualmente comune nella realtà, è una comunanza reale conosciuta attraverso un atto dell'intelletto» (*Ivi*, p. 109).

¹⁸⁶ Cfr. *infra*, cap. II.

¹⁸⁷ La forma intelligibile su cui si fondano i concetti universali, non è una creazione dell'intelletto, ma viene in qualche modo affermata a partire dalla conoscenza confusa del singolare. La *quidditas* presente nei singolari molteplici concorre infatti con l'operazione dell'intelletto a generare la specie intelligibile (cfr. *Op. ox.* I, d. 3, q. 7, n. 466); ma proprio per questo, tale *quidditas* rimane sempre al di qua della conoscenza intellettuale astrattiva, come dell'intuizione singolare, in quanto indifferente ad entrambe (cfr. *Op. ox.* I, d. 3, q. 3, n. 373): essa deve dunque contribuire all'atto di conoscenza al modo di un presupposto misteriosamente presente nel *phantasma* che, unitamente all'operazione dell'intelletto, concorre a generare la specie intelligibile: Cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 537-566. Cfr. *Op. ox.* I, d. 3, q. 6 nn. 447 (5) e 455 (15); q. 7, n. (28); *In Metaph.* VII, q. 18, n. 6)

immanente del pensiero, un concetto univoco, i cui limiti sono definti dalla differenza meramente “logica” fra l’essere e il non essere¹⁸⁸.

Un presupposto inconoscibile diviene assai presto inutile. L’entità evanescente della *quidditas* scotiana sarebbe in effetti stata il facile bersaglio di quanti avessero voluto negare la legittimità della stessa riflessione sulla natura: divenuta un inutile residuo metafisico, la *quidditas* sarebbe presto caduta sotto i colpi del rasoio di Ockham. L’universale intellettualmente conosciuto e l’oggetto singolarmente sperimentato si sarebbero trovati l’uno di fronte all’altro, al modo di due realtà incommensurabili: l’uno, frutto dell’immediato contatto con la realtà, l’altro, in quanto mera funzione denotativa, elaborata spontaneamente dall’intelletto per indicare una molteplicità di individui, a prescindere da qualsiasi strutturazione *extra-mentale*¹⁸⁹. L’autonomizzazione della ragione naturale, con la conseguente necessità di una sua fondazione empirica doveva così determinare, al termine estremo del suo percorso, la dissoluzione stessa della metafisica. Le relazioni e le *quidditates* comuni, che costituivano la trama di cui era intessuto l’ordine naturale

¹⁸⁸ In quanto scienza prima, la metafisica ha per oggetto il primo conoscibile, l’oggetto presupposto per la conoscenza di qualsiasi altra cosa, e tale è l’*ens in quantum ens*. Ma poiché, in seguito al peccato, l’intelletto può accedere all’essere solo mediante la conoscenza astrattiva, intesa come mera opera di comparazione e giustapposizione di enti singolari, allora è necessario che l’oggetto proprio della metafisica, l’*ens in quantum ens*, divenga il prodotto ultimo di universalizzazione, l’unità di significato residuale che sopravvive alla sottrazione di ogni possibile differenza, eccettuato l’essere. Il termine intenzionale della metafisica non è pertanto la reale *communitas* di tutto ciò che è in quanto partecipa dell’autocomunicazione divina, semplicemente esso connota l’attributo minimo che è ascrivibile ad ogni oggetto in quanto pensabile, compreso lo stesso Dio (*Op. ox.* I, d. 3. q. 3, n. 381-386). Ne risulta, come osserva H. U. von Balthasar, una filosofia che «può insieme troppo e troppo poco: troppo perché con il concetto di essere si innalza al di sopra di Dio e del mondo, domina da tutti i lati l’Assoluto mediante un elemento ancora più assoluto; troppo poco perché la realtà in questo regno di graduate formalità o essenzialità viene tacitamente eliminata in quanto inessenziale [...] ogni cosa può essere pensata con esclusione dell’esistenza e se Dio tiene inclusa nel suo concetto anche l’esistenza, lo fa unicamente come un’ultima conseguenza per così dire della sua autocomprendente idealità» (*Nello spazio della metafisica: l’epoca moderna*, cit., p. 26).

A farne le spese sarebbe stato allora il paradigma metafisico della partecipazione. Una metafisica costruita su un concetto univoco di essere diviene infatti incapace di articolare il rapporto di dipendenza/differenza che lega la creatura al Creatore. L’oggetto ultimo cui essa può giungere non è più l’*Ipsum esse* che è principio di ogni esistente concreto, ma il concetto di causa prima, al quale solo la rivelazione biblica può aggiungere la nozione del Dio Creatore. Questo mutamento di paradigma metafisico, chiaramente esposto al rischio di astrattismo, sarà denso di conseguenze per la metafisica a venire, e segnatamente per quella suaresiana (cfr. *infra*, cap. II). Per un approfondimento della metafisica scotiana, cfr. F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., pp. 628-649; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 71-80; ID., *L’essere e l’essenza*, cit., pp. 119-131; B. IPPOLITO, *La metafisica di Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 236-241.

¹⁸⁹ Cfr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, cit., pp. 70-90; N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham*, Carabba Editore, Lanciano 1931, pp. 53-107.

medievale, vennero progressivamente a cadere nell'irrilevanza, fino a quando il *princeps nominalium* giunse a proclamare che ogni realtà è individuale¹⁹⁰.

Se la metafisica scotiana della *quidditas* ancora ammetteva una certa strutturazione dell'essere secondo relazioni oggettive, l'epistemologia ockhamiana segna invece la liquefazione dello stesso concetto di natura nella molteplicità dell'apparire fenomenico:

«Quanto ancora rimaneva in Scoto di residuamente relazionante, sia pure sotto l'aspetto di una relazione-distinzione formale, all'interno dell'essere univoco e della natura comune, si dissolve qui in modo completo. In Ockham, infatti, ogni ente esiste nella propria singolarità, che è coincidenza sostanziale di essenza ed esistenza, senza sottostare ad altra univocità che non sia quella logica, dotata di funzione puramente esplicativa»¹⁹¹.

Con il suo manifestarsi alla conoscenza intuitiva, ogni singolo ente manifesta ora la propria singolarità assoluta: l'evidenza empirica diviene, *de jure*, e non solo in conseguenza della caduta, l'unica fonte di conoscenza certa e il verbo *esse*, lo si predichi di Dio o dell'ente creato, assume semplicemente il significato dell'esserci fattuale¹⁹², rispetto al quale la nozione stessa di relazione diviene metafisicamente irrilevante. L'ordine dell'essere si riduce così alla mera coesistenza o successione di fenomeni «assoluti» e senza radici, la cui apparizione sulla scena del mondo adombra l'arbitrio di un potere onnipotente¹⁹³.

¹⁹⁰ OCKHAM, *Summa Logicae* I, c. 15; *Scripta in libros sententiarum* I, d. 2, q. 7, resp. Sulla negazione della *quidditas* come entità intermedia fra essere reale ed essere di ragione, cfr. in particolare A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, cit., pp. 80-90; sulla conseguente riduzione dell'*ens commune* a concetto generalissimo, termine ultimo di «un processo di progressiva generalizzazione» a partire dall'ente singolare, cfr. *Ivi*, pp. 106-111.

¹⁹¹ G. COTTA, *Individuo ed esperienza...*, cit., p. 104.

¹⁹² «Nullus potest evidenter cognoscere quod albedo est vel esse potest nisi viderit aliquam albedinem, et sic de aliis. Et propter hoc, quamvis credere possim narrantibus quod leo est vel quod struthio est, et sic de aliis, tamen talia evidenter non cognosco» (OCKHAM, *Summa logicae* III/2, c. 25).

¹⁹³ «Nella composizione del reale non entrano che sostanze ed accidenti assoluti; nel mondo ci sono delle cose poste ciascuna in sé assolutamente, e tali sono i termini della relazione. La relazione non ha alcuna realtà distinta da quella degli assoluti: si tratta perciò di un termine che significa più assoluti [...] Una medesima cosa - precisa Ockham - talora viene conosciuta per mezzo di un concetto assoluto, come allorquando viene conosciuta di per sé, senza che l'intelletto la riferisca a qualcos'altro; la stessa cosa può essere intesa anche mediante un concetto relativo, e questo succede quando la si conosce in rapporto a qualcos'altro [...] tra i termini assoluti e i termini relativi passa questa differenza: i nomi e i concetti assoluti significano le cose così come esse sono in sé, non in rapporto ad altro, e pertanto convengono sempre alle cose che designano, purché queste esistano; i concetti e i nomi relativi poiché designano il rapporto con altre cose, non convengono sempre alle cose che simultaneamente significano: così il nome di padre conviene a questo uomo solamente per tutto il tempo in cui coesiste con lui il figlio» (A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, cit., p. 117). Cfr. anche P. VIGNAUX, «Nominalisme», in A. VACANT-E. MANGENOT-É. AMANN (a cura di) *Dictionnaire de*

LA NUOVA NOZIONE DI LIBERTÀ

Sul piano della relazione uomo-Dio, il correlato dell'atomizzazione metafisica è la definizione della libertà umana come auto-governo puramente contingente. Il primato attribuito alla libertà divina all'origine dell'ordine creato, doveva trovare corrispondenza in un'analogia valorizzazione della libertà umana, in quanto principio che determina il *reditus* della creatura al Creatore. La perfezione della natura umana avrebbe potuto essere raggiunta solamente attraverso il dialogo fra due libertà: l'amore gratuitamente offerto da Dio alle creature e la libera risposta della creatura di rango personale. E l'accentuazione del tema dell'amore doveva necessariamente determinare, con lo sviluppo del pensiero francescano, il rifiuto del paradigma aristotelico dell'appetito naturale, attraverso la rivendicazione della sostanziale indifferenza della libertà alla norma naturale¹⁹⁴.

Scoto definisce infatti la volontà come un *aliquid superadditum* all'appetito naturale, e sostanzialmente indifferente a qualsiasi ordinamento finalistico essenziale¹⁹⁵: se l'agente razionale non potesse mantenersi indifferente anche di fronte al proprio appetito naturale, secondo il *Doctor Subtilis*, i suoi atti non potrebbero mai raggiungere la perfezione morale dell'amore, dal momento che in tal caso la determinazione al fine naturale adombrerebbe la ricerca egoistica del proprio compimento¹⁹⁶. Si deve qui osservare come l'accento posto sulla dimensione dell'amore esiga, nell'ordine morale, la totale purezza dell'intenzione; la bontà e la malizia degli atti non si radicano in una maggiore o minore perfezione della coscienza, ma *in occulto*, nel segreto imperscrutabile per cui lo spirito creato è sempre in grado di aderire al bene o al male per sola virtù propria¹⁹⁷. Per

théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire, vol. XI, Letouzey et Ané, Paris 1931, coll. 745ss. e F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. III, cit., pp. 124-125.

¹⁹⁴ H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 99ss.

¹⁹⁵ Egli definisce anzi la volontà per opposizione alla natura, in quanto ordinata a più cose, anche contraddittorie: «oportet [...] illam esse unam, habentem actum circa utrumque extremum» (*Ord.* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 80).

¹⁹⁶ Per questo è possibile parlare di due possibili determinazioni dell'appetito: l'*affectio commodi*, che è propria dell'appetito che si determina al suo fine naturale, cercando cioè l'utile della propria natura; e l'*affectio iustitiae*, che è la disposizione mediante la quale la esso si dispone al bene in ragione del suo valore intrinseco (*Ord.* III, d. 26, q. unica, n. 17). Le due *affectiones* devono essere distinte, poiché la disposizione al bene ultimo semplicemente in vista della perfezione della propria natura non raggiunge ancora la perfezione morale dell'appetito che ama il bene per se stesso: «actus amicitiae tendit in obiectum, ut est in se bonum; actus autem concupiscentiae tendit in illum, ut est bonum mihi; nobilius est autem obiectum in se ut ab aliquo habitum» (*Op. ox.* IV, d. 49, q. 5, n. 3). Sul punto, cfr. F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., p. 675-678; H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 99-105.

¹⁹⁷ Secondo l'insegnamento agostiniano di *De civitate Dei*, XIV, 13.1.

questo Scoto definisce la volontà come facoltà capace di auto-determinarsi indipendentemente dall'oggetto, ed esclusivamente in virtù di se stessa¹⁹⁸. Ockham andrà ancora oltre, respingendo la stessa distinzione scotiana di libertà e appetito naturale¹⁹⁹. Ancora una volta, è una distinzione reputata inutile a cadere sotto i colpi del suo implacabile rasoio: la soluzione più semplice è negare che esista un ordinamento naturale, identificando la volontà come pura *indifferenza*, potere di auto-mozione assoluta, e che propriamente non può neanche essere definito, bensì solo sperimentato, in quanto effettiva capacità di determinarsi unicamente in ragione di se stesso²⁰⁰.

I dottori francescani poterono così prendere progressivamente le distanze dalla dottrina tradizionale che rinveniva nella facoltà di deliberazione razionale la radice stessa della libertà. Questa viene ora identificata con una libertà di arbitrio, rispetto alla quale l'oggetto presentato dall'intelletto non è in grado di esercitare alcuna mozione reale²⁰¹. Né i fini presentati dall'intelletto, né il Bene che è Dio stesso sarebbero pertanto in grado di attrarre necessariamente la volontà²⁰². Lungi dal configurare l'essenza stessa dell'agire libero, la deliberazione razionale costituisce così un mero requisito strumentale, in funzione della determinazione assolutamente libera con cui la volontà aderisce all'uno o all'altro oggetto. Divenuta puro potere di autodeterminazione, la volontà cessa di configurare la forma cosciente che il governo divino assume nell'essere personale, la

¹⁹⁸ «Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate» (*Ord.* II, d. 25, q. unica, n. 22, 96). Cfr. anche *Ord.* I, d. 8, p. 2, q. unica, n. 24, 381: «quare “voluntas voluit”, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas».

¹⁹⁹ *Scripta in libros sententiarum* I, d. 1, q. 6. Cfr. D.W. CLARK, *Ockham on human and divine freedom*, cit., pp. 139-140.

²⁰⁰ Così dell'atto elicito della volontà si deve dire che «posito omni sufficienti et necessario requisito ad talem actum, puta ad actum voluntatis; si obiectum cognoscitur et Deus velit concurrere cum voluntate ad causandum quando placet voluntati, potest voluntas ex sua libertate sine omni alia determinatione actuali vel habituali actum illum et eius obiectum elicere et non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a seipsa» (*Scripta in libros sententiarum* IV, q. 16, solutio dubiorum). E ancora: «Non potest probari (libertas) per aliquam rationem [...] potest tamen evidenter conosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle» (*Quodl.* I, q. 16). Per la definizione ockhamina di volontà, si veda anche N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, cit., pp. 286-290.

²⁰¹ Il giudizio dell'intelletto diviene ormai la sola *conditio sine qua non* per l'atto della volontà, la cui determinazione non può avere tuttavia altra causa che la volontà stessa, la quale può dirigere l'intelletto dove vuole. SCOTUS, *Ord.* II, d. 42, q. 4, n. 5, 25-29; IV, d. 49, quaestio ex latere, n. 16, 211-214; OCKHAM, *Quodl.* I, q. 16.

²⁰² «Videns divinam essentiam et carens fruitione beatifica potest nolle illa fruitionem» (OCKHAM, *Scripta in libros sententiarum* I, d. 1, q. 6, concl. IV); l'affermazione della libertà assoluta della volontà e la contestuale necessità di non ridurre la beatitudine ad un fatto contingente, indurranno Ockham a subordinare la *fruitio beatifica* ad una sorta di “congelamento” dell'iniziale atto d'amore a Dio (D.W. CLARK, *Ockham on human and divine freedom*, cit., p. 147).

partecipazione creata dell'Amore con cui Dio ama se stesso, per divenire pura spontaneità, suscettibile di determinarsi ad ogni oggetto possibile²⁰³.

Ciò che qui si va compromettendo è così la nozione stessa di un ordine oggettivo nella natura umana: a differenza dell'ente irrazionale, determinato necessariamente ad agire in presenza delle condizioni richieste dalla sua stessa natura, l'ente razionale si distingue ora per la propria libertà, ma questa deve essere intesa nella prospettiva della pura auto-determinazione²⁰⁴. La Scolastica tardo-medievale inaugura così ciò che si potrebbe definire un processo di “riduzione antropologica”, che troverà il proprio culmine in Lutero, e nel corso del quale lo spazio specifico dell'agire umano viene sempre più configurando un ambito “de-naturalizzato”: la modalità di azione peculiare alla libertà creata deve ormai essere relegata nell'ambito inintelligibile della contingenza pura, in quanto espressione di un potere, che nell'ordine finito delle sue possibilità, si pone come assoluto²⁰⁵.

E poiché su tale potere l'ordinamento finalistico della natura, quale è manifestato dall'intelletto, non esercita alcuna mozione efficace, la contrapposizione fra il regno della necessità naturale e quello della libertà spirituale deve inevitabilmente tradursi nella divaricazione fra l'ordine del dover essere naturale e quello della determinazione storica della libertà²⁰⁶. Nella prospettiva della *reductio* antropologica diritto naturale e storia sono destinati a divenire ambiti incommensurabili. A vincolare una libertà non più necessitata a desiderare *sub specie boni*, può essere soltanto un'istanza “morale”, una norma naturale o soprannaturalmente manifesta, espressione di una volontà superiore. La contrapposizione fra diritto e libertà, si sarebbe così facilmente tradotta nell'opposizione fra arbitrio creato e volontà sovrana del Creatore. Dal momento poi che tanto la legge naturale quanto

²⁰³ «Obiectum suum est ens in communi, et per consequens quodlibet contentum» (OCKHAM, *Scripta in libros sententiarum* I, d. 1, q. 4, a. 1).

²⁰⁴ Mentre infatti l'agente naturale è determinato a produrre il suo effetto ogni qualvolta si presenti l'opportunità dell'azione, «creatura rationalis magis distinguitur per volitionem quam per quamcumque delectationem. Assumptum patet quia maxime distinguitur per libertatem quae est principium volitionis» (*Ivi*, d. 1, q. 3, a. 4).

²⁰⁵ Per la nozione di “riduzione antropologica”, si veda quanto scrive G. Cotta, a proposito di Lutero: «ci troviamo di fronte ad una *reductio* dell'uomo a essere desiderante se stesso [...] tutte le manifestazioni della sua volontà non sono altro che le infinite varianti di questo desiderio primo [...] il quale non racchiude in sé altra ragione capace di giustificarlo che non sia [...] volontà d'autoaffermazione e d'autonomia» (*La nascita dell'individualismo politico*, cit., p. 53).

²⁰⁶ H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 106.

quella rivelata erano ormai sospese sull'imperscrutabile determinazione di un Sovrano assoluto²⁰⁷, l'amore per Dio sarebbe divenuta la sola norma, la regola di fronte alla quale ogni altro precetto è destinato a venir meno²⁰⁸.

Il processo sarebbe così terminato nella negazione della stessa nozione di natura umana. Priva di un ordinamento finalistico costitutivo, nel suo auto-determinarsi, la volontà, nominalisticamente declinata secondo il paradigma dell'*indifferentia*, sarebbe presto stata definita da Lutero nei termini della radicale opposizione a Dio²⁰⁹. E a questo punto la "riduzione antropologica" sarebbe stata completa. Rispetto a tale facoltà, appiattitasi ormai sulla mera passione²¹⁰, il dover essere naturale manifestato dalla ragione avrebbe configurato un vincolo meramente estrinseco, privo tuttavia di un potere di mozione effettiva²¹¹; così la massima rivendicazione della libertà umana sarebbe paradossalmente terminata, attraverso Lutero, nell'affermazione del suo profondo asservimento al

²⁰⁷ Poiché la natura umana non offre più alla riflessione filosofica alcun criterio di rettitudine stabile, la fonte del dovere morale deve essere ormai ricercata nel solo comando della volontà divina; e sebbene *de potentia ordinata* questa si impegni a rispettare il disegno prestabilito, nulla vieta che l'*ordinatio* eterna della Provvidenza divina abbia previsto interventi soprannaturali che, nella prospettiva finita dell'essere temporale, devono configurare veri e propri rovesciamenti dell'ordine. Così, per quanto Scoto si guardi dal ricondurre tutto il dover essere al comando arbitrario della volontà, ribadendo il carattere assoluto dei precetti della Prima Tavola, resta tuttavia indubbio che «gli elementi volontaristici della sua filosofia abbiano contribuito a preparare la via all'assolutismo di Occam» (F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. II, cit., p. 609). Questi ritiene, infatti, che il comando positivo di Dio potrebbe rendere moralmente giusto, anzi doveroso, ciò che nell'ordine attuale è proibito, compreso l'odio verso lo stesso Dio (*Scripta in libros sententiarum* II, q. 15, solutio dubiorum). F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. III, cit., pp. 135-144. Alla scuola di Ockham si sarebbe poi formata una intera scuola di positivisti morali, la cui eredità sarebbe giunta fino a Lutero (cfr. H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., p. 71).

²⁰⁸ L'amore di Dio è l'unica vera norma assoluta: se Scoto specifica che qualsiasi atto potrebbe cessare di essere buono se Dio non lo comandasse, fatta eccezione per gli atti prescritti nella Prima Tavola, Ockham porterà il principio dell'amore fino all'estremo, giungendo alla paradossale conseguenza che, se fosse Dio a comandarlo, per amore a Lui, il credente dovrebbe arrivare persino ad odiarlo (D.W. CLARK, *Ockham on human and divine freedom*, cit., p. 155-156).

²⁰⁹ Cfr. E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., in particolare le pp. 3-100. Il *De servo arbitrio* definirà la natura umana nei termini della assoluta *noluntas*, la volontà negativa, o la «volontaria inversione di finalità e conseguente erroneità di tutte le energie» (*Ivi*, p. 120). Il rapporto fra uomo e Dio configura, secondo il Riformatore, una mera *contradictio seu lis* e, lungi dal contribuire all'azione salvifica, la natura umana può solo subirla passivamente: gli uomini di Dio «non agunt, sed aguntur» (*Sermo dominica undecima post Trinitatem*, cit. in E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., p. 121). Cfr. anche G. COTTA, *La nascita dell'individualismo politico*, cit., pp. 43-63; ID., *Individuo ed esperienza...*, cit., pp. 106ss.

²¹⁰ G. COTTA, *La nascita dell'individualismo politico*, cit., p. 59.

²¹¹ Pur essendo un dono eccellentissimo, provvidenzialmente concesso da Dio nelle mani dei figli di Adamo, la legge naturale deve restare sotto il segno della corruzione, di maniera che il rispetto formale dei suoi precetti, se non nasce da una profonda rigenerazione spirituale, non sarebbe che lo strumento di cui la concupiscenza si serve per soddisfare la propria passione. Cfr. E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., pp. 19-43.

male: «il regno della natura si distacca, in quanto cattivo, dal regno della soprannatura, in cui agisce soltanto Dio e che perciò solo è buono»²¹².

RIFORMA E ORDINE POLITICO

Un cambiamento di tale portata nell'auto-comprensione dell'uomo non sarebbe potuto rimanere senza significative conseguenze per la concezione dell'ordine politico. Quando nella definizione della libertà l'elemento dell'autodeterminazione finisca per prevalere su quello dell'ordinamento naturale, e una volta che, sul piano dottrinale, se ne sia messa in luce la radicale perversione, a garantire la stabilità dell'ordine può essere solamente la sottomissione delle libertà individuali ad una volontà superiore, dotata di maggior potere e, pertanto, suscettibile di ottenerne efficacemente l'obbedienza. Da un lato, infatti, solo l'onnipotenza di Dio avrebbe potuto strappare la libertà creata alla sua costitutiva malvagità per elevarla alla partecipazione della giustizia divina²¹³; dall'altro, data l'assoluta imperscrutabilità di tale intervento, l'ordine della giustizia umana, realizzato attraverso la legislazione civile, sarebbe stato il solo mezzo a disposizione *pro statu ipso* per disciplinare e contenere la molteplicità degli egoismi individuali²¹⁴. In tale prospettiva, tuttavia, l'autorità politica non avrebbe più potuto essere legittimata in funzione della necessità di tutelare ed attuare storicamente la "misura" sperimentata nell'ordine dell'essere, assumendo piuttosto il volto, ad un tempo terribile e rassicurante, del grande Leviatano, il Dio mortale la cui potenza è capace di spezzare l'orgoglio dei superbi, impedendo che si divorino a vicenda²¹⁵.

²¹² H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., p. 26.

²¹³ «Dum Deus opere suo in nobis non adest, omnia esse mala quae facimus» (*De servo arbitrio*, in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 18, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1908, p. 634).

²¹⁴ Cfr. M. LUTHER, *Von weltlicher Uberkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei* (trad. it. *Sull'autorità secolare*, in ID., *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1978), Parte I; cfr. anche E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., pp. 19-33.

²¹⁵ «Se così non si facesse, dato che il mondo tutto è malvagio e tra mille a malapena trovi un buon cristiano, l'uno divorerebbe l'altro, sì che nessuno potrebbe nutrir moglie e figli e nutrir se stesso, ma il mondo sarebbe fatto simile a un deserto» (M. LUTHER, *Sull'autorità secolare*, cit., p. 403). Comune a Lutero e Hobbes è la premessa di «una tensione fra la natura dell'uomo e le esigenze dell'ordine»; la società politica presuppone, in entrambi, «uno stato di "caduta" in cui i peccatori si ribellavano con impazienza ai vincoli imposti dall'autorità e cercavano senza posa l'occasione per violarli» (S. WOLIN, *Politica e visione*, cit., p. 258). Cfr. anche H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., p. 31ss.

La *via moderna*, attraverso la Riforma, avrebbe così reso problematico l'equilibrio fra le *civitates* agostiniane, articolandone i rapporti nei termini di una radicale separazione. Alla concezione unitaria del pensiero medievale, che legittimava le istituzioni storiche, sia civili che ecclesiastiche, in virtù della loro funzione "ministeriale", attuativa cioè dell'unico ordine cosmico-divino²¹⁶, si venne sostituendo l'irrimediabile frattura fra una repubblica celeste, retta da Cristo, e l'ordine immanente della giustizia umana. Realtà temporale e spirituale dovevano ormai costituire due istanze concorrenti, che si sarebbero contese la rappresentanza nella città degli uomini. L'alternativa fra le due *societates* avrebbe in effetti ammesso due sole soluzioni: da un lato, annullata ogni mediazione istituzionale, il rapporto uomo-Dio sarebbe stato relegato nell'ambito dell'esperienza privata, attraverso l'identificazione della Chiesa con un *corpus mysticum* ormai interamente spiritualizzato, e la parallela affermazione di un ordine civile completamente secolarizzato²¹⁷; dall'altro, l'aspirazione a realizzare nella vita terrena l'ordine della giustizia divina avrebbe determinato la reviviscenza del progetto teocratico veterotestamentario.

La storia del protestantesimo manifesta una costante oscillazione fra queste due tendenze. Le diverse correnti del cristianesimo riformato si sarebbero in effetti divise fra i fautori della realizzazione in terra di una società di perfetti, da un lato; e i difensori dell'assoluta inesorabilità del potere temporale, unica garanzia di ordine *pro statu ipso*, voluta da Dio per la sopravvivenza della società civile, dall'altro. Se alla prima categoria possono essere ricondotti i movimenti anabattisti²¹⁸, Zwingli²¹⁹, in certa misura Calvino²²⁰ e, senz'altro, il puritanesimo²²¹, sulla seconda

²¹⁶ AQUINAS, *ST I*, q. 108, a. 2; I-II, q. 93, aa. 1-3.

²¹⁷ S. WOLIN, *Politica e visione*, cit., pp. 197-226. Il processo trova già le sue radici remote già nel tentativo ockhamiano di spiritualizzazione della *potestas* ecclesiastica (cfr. N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham*, cit., pp. 307-323).

²¹⁸ Sull'anabattismo, all'interno del quale si devono distinguere una componente rivoluzionaria e una componente anarchica, entrambe tuttavia riconducibili all'aspirazione veterotestamentaria di un'esistenza sotto la diretta obbedienza a Dio, lontano dagli abomini del mondo, cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 117-120; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. I, Laterza, Bari 1963, pp. 365-408.

²¹⁹ P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. I, cit., pp. 458-464.

²²⁰ Certamente, non si può attribuire a Calvino la teorizzazione di un regime teocratico, soprattutto laddove per teocrazia si intenda il governo diretto della classe sacerdotale. È innegabile il tentativo, da parte del riformatore ginevrino, di distinguere potere temporale e spirituale, come anche di difendere il carattere naturale del primo. Contro l'anarchismo settario, l'autore delle *Institutiones* ribadisce esplicitamente l'obbligo di obbedienza al sovrano, anche tiranno; contro gli "adulatori dei principi" difende strenuamente l'autonomia del governo ecclesiastico, purché fedele alla Scrittura. Ma se nella sua concezione ordinamento politico ed istituzione ecclesiastica possono convivere, è solo in quanto configurano le diverse articolazioni storiche di un medesimo ordine stabilito dalla legge divina, «scritta nelle coscienze da una parte, e nei libri sacri dall'altra» (P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. I, cit., p. 430). Seppur

posizione sembrano piuttosto attestarsi Lutero stesso²²², i suoi discepoli²²³, e i sostenitori anglicani dell'investitura divina diretta del potere temporale²²⁴. Entrambe le soluzioni sarebbero tuttavia risultate problematiche. Da un lato, infatti, la dimensione politica e civile sarebbe caduta ostaggio del contingente avvicinarsi di questo o quel profeta armato; dall'altro, la stessa dimensione spirituale sarebbe stata fagocitata da quella politica, riducendosi così a mero *instrumentum regni*, originando una molteplicità di chiese nazionali, espressione dell'orientamento positivo del sovrano.

fondati nella reciproca autonomia, potere temporale e spirituale sono, in effetti, posti al servizio di una medesima Legge, che disciplina tanto il ministero ecclesiastico della parola quanto l'azione legislativa "naturale" di re e magistrati (S. WOLIN, *Politica e visione*, cit., pp. 245-279). Il "diritto naturale" calvinista, pertanto, altro non è che una particolare espressione di un ordinamento "teocentrico", che subordina la stessa equità naturale al rispetto della legge divina e che facilmente, come sembra attestare la stessa storia di Ginevra, avrebbe potuto approssimarsi ad un regime teocratico. È in questa prospettiva, si ritiene, che deve essere compreso il giudizio circa l'orientamento teocratico della politica calvinista. Cfr. H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., p. 28; G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, Mondadori, Milano 1946, pp. 22-27; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. I, cit., pp. 425-476; M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, ECIG, Genova 1992, pp. 326-329.

²²¹ Sulla teocrazia puritana, cfr. E. VOEGELIN, *The new science of politics*, cit., pp. 133-161, e, con una particolare attenzione al peculiare contrattualismo cui il perfettismo veterotestamentario dei puritani avrebbe dato origine, cfr. G. COTTA, *Immagine, differenza, artificio*, cit., pp. 123-153.

²²² Si osservi a questo proposito, come dopo una fase iniziale, in cui la polemica di Lutero sembra aspirare alla "costituzionalizzazione" del potere papale, in linea con le tesi del conciliarismo, nella successiva evoluzione del suo pensiero, l'organizzazione gerarchica della Chiesa sembra piuttosto cedere il posto ad un *corpus mysticum* puramente spirituale (S. WOLIN, *Politica e visione*, cit., pp. 209-223). Così, per quanto il Riformatore affermi la distinzione fra due regimi indipendenti, «lo spirituale che rende devota la gente mercé lo Spirito Santo, e il temporale che tiene a freno la canaglia mercé il potere della spada» (E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., p. 126), si deve tuttavia osservare che l'identificazione del regime spirituale con il governo puramente interiore di Cristo sull'anima individuale avrebbe lasciato il campo ad un'«estensione senza precedenti» del potere temporale: poiché «la Chiesa non è altro che una *congregatio fidelium*, ne consegue che le autorità secolari debbono avere il diritto esclusivo di esercitare tutti i poteri coattivi, compresi i poteri sulla Chiesa. Questo fatto naturalmente non interferisce con l'autorità della vera Chiesa, consistendo essa di una sfera puramente spirituale, ma pone evidentemente la Chiesa visibile sotto il controllo del principe devoto» (Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., p. 26). Si deve dunque concludere che «l'autoritarismo politico di Lutero è la conseguenza delle tendenze antipolitiche e antiautoritarie del suo pensiero religioso» (S. WOLIN, *Politica e visione*, cit., p. 206). Cfr. anche G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, cit. pp. 11-16; E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., pp. 19-33; M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, cit., pp. 321-326; G. COTTA, *La nascita dell'individualismo politico*, cit., pp. 117-138.

²²³ G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, cit., pp. 19-20; Melantone, Barnes e Tyndale, contrappongono infatti un potere temporale assoluto, il cui solo limite è la volontà di Dio – al quale pertanto si può opporre al massimo un'obiezione di coscienza, giammai una resistenza attiva –, ad una nozione di Chiesa completamente spiritualizzata, ridotta alla congregazione invisibile dei salvati (Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 103-113): la componente «più sovversiva» del luteranesimo, propensa ad ammettere la resistenza al sovrano, rifacendosi al successivo voltafaccia di Lutero, (M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, cit., p. 325), rimase invece minoritaria, pur contribuendo ad ispirare i successivi movimenti radicali (Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., p. 115).

²²⁴ Per lo sviluppo della dottrina anglicana, cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 85-90. 131-163; M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. I, cit., pp. 409-414.

In cerca dell'ordine

Il processo di evoluzione qui messo in luce nelle sue linee principali avrebbe così portato, all'alba della modernità, alla totale frantumazione dell'esperienza medievale. La rivendicazione dell'assoluta alterità divina e della totale imprevedibilità del suo arbitrio onnipotente, da un lato; la parallela affermazione della libertà umana contro il necessitarismo aristotelico, da un altro; ancora, il primato ontologico attribuito all'esperienza singolare, con la conseguente negazione della relazionalità intrinseca ad ogni ente, e la riduzione dell'ordine naturale a mero prodotto dell'attività astrattiva, sono le principali linee lungo le quali si sarebbe prodotta la crisi dell'ordine medievale. Ciò che fra XIII e XVI secolo si venne frantumando, più che un semplice apparato istituzionale – quale si sarebbe incarnato nell'unità dell'impero – è la concezione stessa del mondo medievale, quell'esperienza di un ordine intrinsecamente unitario, nel quale uomo e Dio, Dio e mondo, uomo e società, si compenetrano reciprocamente, al modo di livelli differenziati e tuttavia non indipendenti di una medesima realtà partecipativa.

L'esistere contingente di ogni singolo ente; la comprensione razionale dell'essere; l'imprevedibile autodeterminarsi della libertà spirituale all'uno o all'altro oggetto; l'ordine delle istituzioni storiche che tale libertà origina nel tempo; da ultimo, il mistero ineffabile dell'azione onnipotente di Dio in ogni ente creato, sotto la spinta congiunta della Scolastica francescana e del cristianesimo riformato, divengono sempre più ambiti indipendenti, frammenti di realtà incapaci di tenersi insieme. L'intelligibilità dell'essere diviene ora il frutto della rielaborazione intellettuale di un'esperienza in sé priva di strutture intelligibili; la realtà in sé, lungi dal costituire una totalità ordinata, configura un insieme di sostanze indipendenti, nel quale un arbitrio creato privo di qualsiasi finalismo naturale e l'azione meccanica dell'ente materiale dispiegano il proprio potere operativo; nell'ordine dell'azione divina poi, ogni causa seconda, libera o necessaria, deve risultare una semplice "pedina" nelle mani di una *potentia absoluta* che tutto crea e disgrega a proprio piacimento.

Il compito che al sorgere dell'evo moderno sfida il pensiero cattolico è dunque una nuova fondazione della filosofia cristiana, un ripensamento radicale dell'ordine ontologico, capace di dare

nuova articolazione all'unità costitutiva dell'esperienza cristiana. L'onnipotenza divina e l'intelligibilità del creato, la libertà dell'agire umano e la necessità del dover essere morale, con la conseguente possibilità di una fondazione naturale dell'ordine politico, erano gli asserti fondamentali di un magistero che il Concilio di Trento aveva ribadito, ma che spettava ai *doctores* cattolici tradurre in una visione teorica di insieme. Tale sfida sarebbe stata raccolta da quel movimento di pensiero sorto fra la fine del XV e gli inizi del XVII secolo, che sarebbe passato alla storia come Scolastica Barocca o Seconda Scolastica, e che, animato dallo zelante desiderio di difendere l'ortodossia, avrebbe cercato, attraverso una difficile sintesi di tradizione medievale e sensibilità umanistica, di inaugurare una vera e propria «rinascita» della Scolastica precedente, in una forma adeguata ai tempi nuovi²²⁵. Contro lo svuotamento occamistico e protestante del concetto di natura, occorreva in primo luogo che si ripensasse l'ordine della natura, in quanto espressione intelligibile della potenza di Dio, ad un tempo *ordinatio* intellettuale e effetto della potenza divina, inserito nel sistema di leggi istituito dall'unica *lex aeterna*; in secondo luogo, contro l'identificazione luterana di natura umana e peccato, e in accordo con il magistero tridentino, la libertà umana doveva essere posta in relazione con un ordine di finalità e di norme naturali, suscettibili di disciplinarne l'esercizio a prescindere dall'illuminazione soprannaturale della rivelazione. Al tempo stesso, sarebbe stato necessario ripensare l'ordine delle istituzioni storiche, salvaguardando la distinzione fra la sfera politica-temporale e quella religiosa-spirituale; il che esigeva che il potere temporale, lungi dal ridursi a mero *remedium peccati*, fosse fatto oggetto di una fondazione naturale, e che si ribadisse la natura gerarchica della Chiesa, in quanto realtà visibile istituita direttamente da Cristo. Nell'opera del Suárez tali questioni acquistano, come si vedrà, il tenore di una grande costruzione sistematica, le cui articolazioni il presente lavoro intende esplorare. La concezione suaresiana dell'ordine naturale, il tema dei rapporti fra diritto naturale e libertà umana, e le ricadute politiche e giuridiche di tali espressioni saranno pertanto oggetto dei prossimi capitoli.

²²⁵ Su cui, cfr., in ordine di pubblicazione, GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, cit., pp. 206-211; C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, 3vols., cit.; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 217-218; F. BUZZI, «Il tema de iure belli nella Seconda Scolastica», in F. ARICI e F. TODESCAN (a cura di), *Iustus Ordo e ordine della natura. Sacra Doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo (Milano, 5-6 marzo 2004)*, CEDAM, Padova 2007, pp. 73-135. In questa direzione si muove il tentativo, peculiare al pensiero gesuitico e in particolare suaresiano, di dar vita ad un tomismo «moderato», capace di integrare la dottrina di Tommaso con le più moderne istanze del nominalismo sul piano epistemologico e dello scotismo su quello metafisico (cfr. C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, vol. II: *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*, ed. cit., pp. 1-9).

II - RAGIONE E NATURA

Come si è visto nel capitolo precedente, il pensiero riformato aveva portato a pieno compimento quel processo, iniziato con Scoto e Ockham, attraverso il quale la nozione di natura sarebbe stata privata di ogni statuto ontologico e valore morale. Da un lato, la radicale separazione fra *ratio naturalis* e *ratio theologica* aveva relegato l'ordine naturale, oggetto della prima, all'espressione di una conoscenza oscura, che solo se investita dalla luce della Grazia sarebbe potuta giungere alla verità; dall'altro, il pessimismo antropologico alla base della concezione luterana aveva introdotto una venefica equazione fra natura e peccato, che avrebbe portato ad identificare nella natura umana il principio stesso di ogni opposizione alla volontà divina, una radice maligna che l'azione della Grazia, lungi dal redimere, avrebbe solo potuto sopprimere. Sia nella prospettiva del *homo viator*, sia *de potentia Dei absoluta*, a voler essere coerenti, la nozione stessa di ordine naturale doveva così svuotarsi di ogni valore euristico: a seconda che ci si soffermasse sull'una o l'altra prospettiva, lo si sarebbe al massimo potuto considerare un sistema di relazioni astratte, istituito fra le cose per sola virtù dell'intelletto umano, oppure l'*ordinatio* contingente positivamente istituita da Dio, e che la divina onnipotenza avrebbe potuto in qualsiasi momento sovvertire. Si è altresì visto come lo svuotamento della nozione di natura avrebbe prodotto, come sua immediata conseguenza, la “denaturalizzazione” dello stesso ordine politico e morale, costringendo il pensiero cristiano riformato, ora a rifiutare *in toto* l'autorità secolare, per rifugiarsi in qualche utopia gnostica, ora alla definitiva consacrazione dell'assolutismo temporale.

La legittimazione naturale dell'ordine politico non fu probabilmente il primo tema all'ordine del giorno nel Concilio tridentino: le questioni concernenti il concorso della libertà umana all'azione della Grazia, la riprovazione meritoria dei dannati, la natura e la legittimità della gerarchia ecclesiastica, il valore del canone e della *Vulgata*, dovettero precedere di gran lunga, nelle cure dei Padri Conciliari, la questione più immediatamente politica; non vi è tuttavia alcun dubbio che la

riaffermazione di un ordine naturale, ad un tempo effetto dello *iussum* divino e *ordinatio* accessibile all'intelletto umano, sia stata fra le principali asserzioni dogmatiche ribadite a Trento.

Contro lo “svuotamento” operato in particolare dal nominalismo e dal luteranesimo, sarebbe stato necessario recuperare l'idea della naturale accessibilità all'ordine dell'essere. Al tempo stesso, la nuova nozione di natura avrebbe dovuto essere salvaguardata dalla contaminazione con l'immanentismo paganeggiante che lo studio umanistico dei classici e l'averroismo latino stavano riportando in auge¹. Da riguadagnare, in buona sostanza, era l'equilibrio peculiarmente cristiano – e ora più che mai “cattolico” – fra immanenza e trascendenza, che nella concezione medievale era offerto dall'esperienza di una natura sussistente nell'*ordo* delle processioni trinitarie. Da tale riaffermazione sarebbe poi derivata, come conseguenza diretta, la possibilità di una legittimazione naturale del potere che non si limitasse a consacrare il positivo, assieme all'affermazione di un ordine morale accessibile alla conoscenza umana indipendentemente dall'illuminazione “soprannaturale”, seppur dipendente da essa quanto al suo perfezionamento.

La difesa dell'ortodossia cattolica esigeva dunque la decisa riaffermazione di un ordine di relazioni oggettive, ad un tempo contingente, in quanto frutto della libera espressione della potenza divina, e tuttavia dotato di un'intelligibilità sottratta al divenire storico. Né d'altra parte, sarebbe bastata la pura e semplice ripetizione degli insegnamenti tradizionali, nella sintesi teoretica che questi avevano trovato con l'Aquinate: sia perché le sottigliezze formali della Scolastica incontravano ora la violenta opposizione degli intellettuali umanisti², sia perché, nel clima di sospetto e insicurezza suscitato dalla Riforma e dalle sue eresie satelliti, la pacata raffinatezza intellettuale che ancora caratterizzava le speculazioni di un Tommaso o di uno Scoto, capaci di muoversi in un equilibrio spesso difficile fra i diversi lati delle *quaestiones*, era un lusso che non ci si sarebbe potuti permettere: una categoria sottile, quale ad esempio la premozione tommasiana sarebbe così facilmente ruotata nella concezione bañeziana della *determinatio ad unum*, pericolosamente vicina ad un predestinazionismo di tipo luterano, mentre, per converso, la rivendicazione della libertà umana avrebbe facilmente potuto passare la misura, dando vita a nuove

¹ Cfr. C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, vol. I: *I grandi commentatori di san Tommaso*, Bocca Editori, Milano 1944, pp. 14-117.

² *Ivi*, pp. 15-16.

forme di pelagianesimo³. Così se, da un lato, l'affermazione della potenza di Dio avrebbe neutralizzato l'autonomia della natura, dall'altro, la difesa delle prerogative della natura si sarebbe tradotta in una radicale diminuzione della *potentia Dei*.

Libertà e Grazia, contingenza e necessità, intelletto e volontà, materia e spirito costituivano ormai opposizioni polari che, lungi dall'essere riconciliate, avrebbero al massimo potuto trovare una qualche *com*-posizione mediante la definizione dei rispettivi ambiti di autonomia. Il prezzo del ritrovato equilibrio sarebbe stato tuttavia una radicale separazione, sul piano metodologico, fra fede e sapere, tra ciò che la rivelazione positiva insegna e ciò che l'evidenza della riflessione sul dato "naturale" rende manifesto. Le complesse commistioni medievali di natura e Grazia non sarebbero più state ammesse, poiché la riflessione doveva ormai procedere distinguendo, da un lato, il dato della rivelazione positiva, articolato secondo la norma gerarchica dei *loci*⁴; dall'altro, una teologia speculativa, procedente per deduzione dal *revelatum*; infine, l'evidenza del *lume naturale*.

All'interno di questa prospettiva, e rimanendo per così dire "al di qua" delle attese dello stesso Concilio⁵, i dottori della Seconda Scolastica poterono riguadagnare l'intelligibilità dell'ordine naturale attraverso la tematizzazione di un ipotetico *status naturae purae*, frutto di una metodologica ipostatizzazione dell'ordine creato, considerato a prescindere da ogni questione di

³ Cfr. *infra*, cap. III, pp.114ss.

⁴ Su cui cfr. S. DI LISO, «Melchor Cano e i Loci Theologici», in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995, pp. 119-167; B. MONDIN, *Storia della teologia*, vol. III: *Epoca moderna*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, pp. 277-279. Significativo, è qui sottolineare come le radici del metodo dei *loci*, in quanto sistematizzazione delle fonti teologiche, debbano essere rinvenute, oltre che nella volontà di contrastare l'eresia luterana, nella retorica umanistica e retorica e nell'influsso dei *calculatores* nominalisti (S. DI LISO, «Melchor Cano e i Loci Theologici», cit., pp. 122-129). Dall'azione congiunta di tali fattori, la teologia barocca avrebbe elaborato un sistema argomentativo del tutto nuovo: alla *disputatio* medievale, orientata all'individuazione di una verità comune, nelle sue molteplici sfumature, alle diverse posizioni, si veniva ora sostituendo un metodo logico-deduttivo che, escludendo ogni ambiguità, a partire da "fonti" indiscutibilmente normative (i *loci*), giungesse infallibilmente, al modo di un «ingranaggio perfetto», alle sole conclusioni conformi alla *veritas catholica*. Sull'applicazione di tale metodologia nel Suárez, cfr. O. DE BERTOLIS, *Il libro III del Principatus Politicus di F. Suárez: il potere del Pontefice Romano sui re temporali*, in «Periodica de Re Canonica», XCVII (2008), pp. 680-686 e ID., nota 10 in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, I. I, CEDAM, Padova 2008, p. 48.

⁵ Che nel *Decretum de iustificatione* aveva respinto la nozione di una natura completamente secolarizzata, ribadendo così implicitamente la necessità, per il pensiero ortodosso, di affermare la presenza innata della Grazia nella natura. Cfr. CONCILIIUM TRIDENTINUM, Sessio VI, *Decretum de Iustificatione*, V-VI. Le citazioni dal decreto, in assenza di ulteriori specificazioni, faranno riferimento ai *capita*; saranno invece accompagnate dall'abbreviazione "can." quelle riferite ai *canones*.

teologia della storia. Tale paradigma teologico presupponeva un radicale mutamento di prospettiva per la concezione cattolica dell'ordine: non si tematizzava più, tomisticamente, una natura che si intende pervasa dalla Grazia in ogni momento della sua vicenda⁶, bensì una condizione naturale sottratta a qualsiasi azione “soprannaturale”, attraverso l'invenzione di uno stato di purezza ipotetico, in cui la natura umana avrebbe potuto essere considerata a prescindere dalle vicende della Caduta e della Redenzione⁷.

A partire da tale fondazione immanentistica, la Scolastica post-tridentina tentò di aprire una via cattolica alla modernità, capace di ripensare l'ordine morale, politico e giuridico a partire da una prospettiva alternativa alla “riduzione antropologica” affermatasi con la Scolastica tardo-medievale e il pensiero riformato. L'adozione del nuovo paradigma di natura, non sarebbe stata tuttavia priva di conseguenze: il nuovo spazio guadagnato alla ragione finita era, infatti, il frutto di una radicale separazione fra una natura definita a partire dall'ipotesi razionale e un ordine soprannaturale sottratto a qualsiasi comprensione, che solo il dono gratuito della Grazia potrebbe illuminare. La separazione, bisogna specificarlo, è solo a livello metodologico: non si negava infatti la reale dipendenza della natura dall'azione della Grazia, né, tantomeno, se ne denunciava, con Lutero, l'irrimediabile opposizione. La natura reale, si ribadiva, sussiste e si perfeziona solamente in intimo rapporto di dipendenza dal concorso soprannaturale della Grazia. E tuttavia, poiché tale concorso era sottratto ad ogni conoscibilità naturale, *de facto*, la tematizzazione teologica della natura pura sarebbe necessariamente terminata nello sdoppiamento polare fra i due ordini.

⁶ La *natura integra* e la *natura lapsa* avrebbero così configurato i diversi “stati” di una natura in costante rapporto con il dono di Grazia, che la sostiene in ogni fase della sua vicenda (AQUINAS, *ST I*, q. 95, a. 4 ad 1; III, q. 61, a. 2, ad 1).

⁷ Il mutamento di paradigma, che si riflette a livello lessicale nella sostituzione della coppia natura-Grazia con quella, elaborata *ex novo*, di natura e “sopranatura”, avrebbe così sostituito all'unità della concezione medievale la nozione di due ambiti paralleli e, per così dire, speculari. Per una trattazione approfondita della problematica della *natura pura*, con una peculiare attenzione alla sua origine, si rimanda a H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle*, in «Recherches de sciences religieuses», 35 (1948), pp. 481-521; rimane poi fondamentale H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978. Sul concetto di *natura pura* come base di partenza del giusnaturalismo della Scolastica Rinascimentale, si vedano poi, in particolare, F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit.; ID., *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova 2003; ID., «Il problema del diritto naturale fra Seconda Scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Una introduzione bibliografica», in F. ARICI e F. TODESCAN (a cura di), *Iustus Ordo e ordine della natura. Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo (Milano, 5-6 marzo 2004)*, CEDAM, Padova 2007, pp. 1-61; J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., pp. 51-57.

Come ha osservato H. De Lubac, «É possibile [...] insister molto sull'idea di *un ordine tutto ideale* di "natura pura" e subito dopo *nell'ordine attuale della realtà*, schiacciare questa povera natura esistente sotto la pressione d'un soprannaturale mal compreso»⁸. La separazione metodologica avrebbe dunque dato origine ad un duplice riduzionismo: da un lato, una natura razionalizzata, sussistente nella pura astrazione intellettuale; dall'altro, un ordine dei rapporti realmente esistenti, laddove si sarebbe dispiegata in tutta libertà l'azione di un Dio onnipotente, le cui ineffabili dinamiche sono suscettibili di manifestarsi *sub (sola) specie aeternitatis*. E in effetti, la difficile conciliazione fra le istanze dell'intelligibilità dell'ordine naturale e del dovuto rispetto alla *potentia Dei absoluta* è forse il problema principale, seppur latente, che la Scolastica post-tridentina ebbe ad affrontare⁹.

Tale contesto bisogna aver presente nel considerare la riflessione di Francisco Suárez circa il diritto naturale e l'origine del potere politico. Peculiare alla riflessione del *Doctor Eximius* è infatti il tentativo di una fondazione dell'ordine morale e giuridico-politico nei soli limiti di una ragione naturale, tentativo che trova un'eloquente espressione in quel *philosophum ago*, programmaticamente annunciato nell'esordio delle *Disputationes Metaphysicae*¹⁰. La distinzione già scotiana ed ockhamistica di *ratio naturalis* e *ratio theologica* sembra ormai costituire un punto di partenza obbligato: oggetto adeguato del discorso filosofico, che pure si vuole ancora propedeutico a quello teologico, sarà, come vedremo, una natura interamente riassorbita nell'orizzonte intenzionale dell'intelletto, una *reine Vernunft ante literam*, definita per astrazione dalla dimensione empirica della storia, laddove si gioca l'imprevedibile concorso fra ente creato e azione onnipotente di Dio.

⁸ H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, cit., p. 87.

⁹ A questo proposito si potrebbe parlare, con D. Ferraro, del «surrettizio recupero delle speculazioni intorno alla *potentia dei absoluta*», speculazioni che, sebbene avversate dai dottori della Seconda Scolastica, data la portata eversiva che avevano rivelato, avrebbero tuttavia dovuto essere necessariamente recuperate, a giustificazione di un ordine naturale la cui fondazione ultima poteva ormai essere trovata nella sola volontà di Dio. «Già Vitoria, per definire i limiti della libertà umana, invece di invocare una norma inscritta nella natura delle cose, aveva evocato una gerarchia di poteri che, fondata sulla smisurata potenza divina, circoscriveva l'azione dei singoli agenti [...] La *potentia dei* tanto assoluta da potersi anche autodelimitare, si rivelava dunque utile a sostenere una esigenza etica altrimenti priva di argomenti plausibili in sede teologica e metafisica [...] L'organizzazione del sapere per discipline separate rifletteva l'ordine dell'universo, incarnatosi in una miriade di aspetti la cui unità di fondo era nota solo a Dio» («Il dibattito sulla "potentia Dei" nella Seconda Scolastica», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA e Y.C. ZARCA (a cura di), *Potentia Dei*, cit., pp. 167.171-172).

¹⁰ «In hac vero opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae theologiam ministram» (F. SUÁREZ, *DM* prooemium).

Ne sarebbero derivate un'ontologia e un'antropologia completamente secolarizzate, poiché definite nella loro intelligibilità per esclusione della realtà divina: come ha osservato, riferendosi in generale alla speculazione della Seconda Scolastica, Augusto Del Noce, «il teologico “fare a Dio e all'uomo la sua parte” si ripercuote nel piano culturale come relativo *separatismo* tra valori della vita temporale e religiosa»¹¹. Sulla *natura pura* era ora possibile costruire un sistema di valori che, a prescindere da qualsiasi ordine partecipativo, era suscettibile di trovare in se stesso la propria giustificazione; l'azione soprannaturale della Grazia poteva ormai essere ammessa al modo di un “di più”, gratuitamente aggiunto a coronamento di una natura, la cui intelligibilità poteva da esso prescindere completamente. La teologia barocca della *natura pura* segna così il definitivo trionfo di quella distanziamento di Dio dal mondo che, iniziata con la Scolastica tardo-medievale, avrebbe preparato il terreno all'autoaffermazione dello spirito moderno¹².

Prima di affrontare tali questioni, per una comprensione adeguata della speculazione suaresiana è tuttavia necessario prendere a tema il quadro teoretico da cui essa prende le mosse: solo a tale condizione si renderà accessibile la novità della sua concezione, che avrebbe segnato il tramonto della nozione tradizionale di natura. È, infatti, sul piano gnoseologico e ontologico che si rende maggiormente evidente quella apertura a posizioni eterodosse, e segnatamente nominalistiche, che è considerata il tratto peculiare della «sintesi suaresiana» e che, come vedremo, trova la sua massima espressione in una opzione teoretica per l'ente singolare “concreto”. A partire da tale opzione sarà dunque possibile riconoscere, dietro il formale rispetto della dottrina tradizionale, un radicale mutamento di paradigma.

¹¹ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. Studi e ricerche*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 444. Analogamente, osserva H. Rondet: «Hors de l'Église, (ce mouvement) a trouvé un écho dans ce «spiritualisme» qui, retenant l'idée chrétienne d'une âme immortelle, est revenu au pélagianisme en niant la chute originelle et la nécessité d'une grâce intérieure» (*Le problème de la nature pure...*, cit., p. 520). Suárez, continua l'autore, non rientra in questo sviluppo, nella misura in cui tenta di ribadire una certa dipendenza della natura, in qualsiasi stato, dall'azione della Grazia (p. 520). Come si vedrà, i suoi presupposti metafisici finiranno tuttavia inevitabilmente per ricondurre ogni dipendenza creaturale ad un mero rapporto di causalità estrinseca.

¹² Nella teologia della Scolastica rinascimentale si trovano infatti le radici spirituali di quel razionalismo moderno il cui sviluppo sarebbe inevitabilmente terminato nell'ateismo (Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 14-48 e il più tranchant C. CUNNINGHAM, *Natura Pura, the invention of the Antichrist: a week with no Sabbath*, in «Communio», XXXVII, n. 2 (2010), pp. 243-254). Sull'allontanamento di Dio dal mondo come condizione previa della secolarizzazione cfr. anche il già citato H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'era moderna*.

Il compito che, sul piano gnoseologico, sfidava i dottori della Seconda Scolastica era la ridefinizione di uno spazio di intelligibilità naturale, capace di resistere alle ingerenze della *potentia Dei absoluta*, come di elevarsi al di sopra della gnoseologia empiristica di matrice nominalistica. Nel raccogliere tale sfida, e continuando una tradizione da poco inaugurata dai dottori della Compagnia¹³, Francisco Suárez intendeva aprire la dottrina tomistica tradizionale all'integrazione di alcune fondamentali istanze dell'epoca. La *via nominalis*, con la sua pregiudiziale antimetafisica ed empiristica, e lo spirito umanistico, con la sua schietta avversione per le vuote formule della Scolastica medievale, erano radicati così profondamente nella cultura europea e spagnola, che la pedissequa ripetizione della lezione dell'Angelico sarebbe necessariamente risultata obsoleta¹⁴. Il desiderio di aderire fedelmente alla lezione dell'Aquinate, che animava ogni buon dottore gesuita¹⁵, sarebbe pertanto dovuto venire a compromesso con la necessità storica di riarticolare tale lezione secondo categorie adeguate ai nuovi tempi. Sin dai primi anni della sua docenza, nel trattare la questione *De Anima*¹⁶, il *Doctor Eximius* avrebbe pertanto sottoposto il testo tomista ad una revisione critica, capace di integrare l'opzione nominalistica per il concreto e al tempo stesso, di

¹³ C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 197-198.

¹⁴ Nella stessa Università di Salamanca sopravviveva una cattedra, già intitolata a Gregorio da Rimini e che all'epoca dello studentato del Suárez (1567-68) portava il nome di Durando di San Porziano, e dalla quale il suo maestro Juan de Guevara (1561) divulgava un tomismo "corretto" mediante l'assunto gnoseologico nominalista della *cognitio singularis materialis*. Cfr. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., p. 196. E come osserva V. Beltrán de Heredia, il nominalismo aveva attecchito in maniera così profonda nella cultura dei dottori iberici che anche quanti vollero tornare sotto la bandiera del tomismo (Crockaert, Vitoria, Soto), non sarebbero riusciti a sottrarsi del tutto all'influsso di alcuni suoi assunti fondamentali (*Accidentada y efimera aparición del nominalismo en Salamanca*, in «La Ciencia Tomista», LVII (1942), p. 100).

¹⁵ Cfr. IGNATIUS DE LOYOLA, *Constitutiones Societatis Iesu* IV, 14.1 § 464.

¹⁶ Il trattato che da tali lezioni prende il nome, il cui titolo completo è *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima* ha una storia complessa. Nato come commento alla "psicologia" aristotelica, fu scritto durante la docenza a Segovia, nel 1572, senza mai essere dato alle stampe finché l'autore rimase in vita. Pubblicata postumamente nel 1621, l'edizione curata da Balthasar Alvarez, oltre a risentire di alcune comprovate manomissioni, non tenne in considerazione l'opera di revisione avviata dal Suárez a pochi mesi dalla morte (1617), e che coprì solamente 12 capitoli del primo libro. Questa circostanza avrebbe inevitabilmente pesato sulla recezione futura del trattato: l'edizione Alvarez sarebbe infatti stata recepita nell'*Opera Omnia* curata da Ludovico Vivès (1856), punto di riferimento obbligato per ogni studioso del teologo granadino, influenzando così in maniera significativa la comprensione della "psicologia" del Suárez. Solo l'edizione critica diretta dal prof. S. Castellote (1978-1991) avrebbe restituito alla ricerca il manoscritto della revisione matura. Sulla storia editoriale del *De anima* cfr. S. CASTELLOTE, «Introducción», in F. SUÁREZ, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, a cura di S. Castellote, Labor, Madrid 1978, vol. I., pp. XXXVII-LXXXIII; T. RINALDI, *Francisco Suárez. Cognitio singularis materialis: De anima*, Levante Editori, Bari 1998, pp. 51-54.

Considerando tali vicende editoriali, nel richiamare i brani di questo trattato, il presente lavoro farà direttamente riferimento all'edizione Castellote, riportando – ove esistano – i rispettivi luoghi dell'edizione Vivès. Si avverte inoltre il lettore che mentre l'edizione Castellote ha restituito una suddivisione in *Disputationes* (che saranno individuate da numeri latini), *quaestiones* e *sectiones* (indicati qui con numeri arabi intervallati da un punto), il testo dell'edizione

alleggerire l'impianto gnoseologico da ogni astrusità o sottigliezza medievale, raffinati reperti della prima Scolastica, divenuti tuttavia superflui per la comprensione razionale del mondo. Ne sarebbe risultato quel «tomismo moderato», che non senza ambiguità, sembra ricondurre l'opera del Suárez ora nel solco della reazione antinominalista¹⁷, ora nella linea della posterità ockhamiana¹⁸.

Gnoseologia

A fondamento della propria gnoseologia, Francisco Suárez pone una netta separazione fra il momento passivo della recezione *ab extra* del dato di esperienza e la risposta attiva del soggetto conoscente. All'origine di ogni conoscere, secondo il *Doctor Eximius*, vi è la *receptio* passiva di una *species impressa* nella facoltà conoscitiva¹⁹: lungi dal configurare l'entità intenzionale mediante la quale si realizza l'atto conoscitivo (*id quo cognoscitur*), tale specie non è ancora contenuto di conoscenza, configurando piuttosto il *datum* ricevuto dall'oggetto esteriore, anteriormente a qualsiasi attività conoscitiva²⁰. Siffatta specie, sottratta in se stessa ad ogni conoscere²¹, costituisce pertanto il semplice "fatto" della recezione, la modificazione accidentale che, inerendo nella facoltà conoscitiva, la dispone al proprio atto.

La *receptio* costituisce tuttavia la mera condizione per l'esercizio di un'attività interamente ascrivibile al solo potere della facoltà conoscitiva. In quanto rappresentazione naturale e non *ficta* dell'oggetto²², essa si limita ad offrire, per così dire, la materia, perché la *potentia* conoscitiva,

Vivès si articola invece in *libri* (indicati qui con numeri latini tra parentesi), divisi in *capita* e *sectiones* (numeri arabi separati da un punto fra parentesi).

¹⁷ Così J. ROIG GIRONELLA, *Para la historia del nominalismo y de la reaccion antinominalista de Suárez*, in «Pensamiento», XVII (1961), pp. 279-310.

¹⁸ Cfr. C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., p. 194.

¹⁹ «[...] in potentiis cognoscitivis primum omnium reperitur receptio speciei intentionalis et illa proprie non est apprehensio, quia nondum potentia vitaliter apprehendit rem, quia nondum cognoscit» (*De Anima* V, 6.2. [Ed. Vivès III, 6.1]; cfr. anche V, 7.2 [Ed. Vivès II, 7.1]).

²⁰ *De Anima* V, 2.2-6 (Ed. Vivès III, 2.2-7).

²¹ «[...] istae species sunt ignotae, et sensibus non satis perceptae» (*De Anima* V, 2.6 [Ed. Vivès III, 2.7]).

²² *De Anima* V, 2. 23-24 (Ed. Vivès III, 2. 26).

altrimenti indifferente ad ogni cosa, possa rivolgere la propria attenzione su un oggetto piuttosto che un altro²³, esprimendo a sua volta un'immagine rappresentativa dell'oggetto medesimo. La stimolazione materiale prodotta nel senso esterno suscita così nei diversi livelli della conoscenza – sensazione esterna²⁴, senso comune, immaginazione, fantasia, memoria, intelletto – la produzione di una *species*, o *verbum interius*, suscettibile di rappresentare l'oggetto conosciuto in maniera adeguata alla rispettiva *potentia* conoscitiva. Reinterpretando la dottrina tradizionale circa la *species intenzionale*, il *Doctor Eximius* può così ricondurre ogni conoscere all'atto vitale della *apprehensio*, la produzione di una specie a partire dallo stimolo ricevuto *ab extra*, attraverso l'adesione della potenza conoscitiva ad una determinata *res extra-mentale*²⁵.

IL PARADIGMA BIOLOGISTICO DELLA *APPREHENSIO*

Se tuttavia la conoscenza non s'identifica con la sequenza puramente meccanica di azione e reazione – il che ridurrebbe il conoscere alla registrazione meramente passiva di dati ricevuti *ab extra* – è perché, ad ogni livello di conoscenza, la causa prossima di tale adesione deve essere rinvenuta nella totale indeterminazione dell'*attentio*, il movimento assolutamente spontaneo mediante il quale l'anima del soggetto conoscente orienta la propria attività conoscitiva, concentrandosi sull'uno o l'altro oggetto:

«[...] licet recipiam species in oculo non video, *si non attendo*. Et dico: diversi homines, eadem speciem recipientes in potentiis, aequae bene dispositi, unus cognoscit melius alio, quia magis attendit; et in se ipso diversis temporibus quilibet hoc experitur; ergo haec proveniunt, quia activitas vere non est in sola specie [...], sed potissime in anima et potentiis. Et in potentiis interioribus sunt argumenta clarissima, nam imaginatio habet omnes species simul, et tamen nunc imaginatur unam et postea aliam, nunc componit unam rem, nunc aliam. Intellectus etiam componit, discurrit,

²³ In questo senso sembra debbano essere intese le parole del Suárez, nello specificare che, lungi dal causare l'essere formale dell'atto di conoscenza, la specie impressa è invece responsabile della sua referenzialità. Detto in altri termini, è solo la spontaneità della potenza conoscitiva ad orientarne l'attenzione verso un oggetto piuttosto che un altro, ma perchè ciò sia possibile è tuttavia necessario che le specie di entrambi gli oggetti informino entrambe la potenza conoscitiva. Sulla distinzione fra la specie impressa e l'atto conoscitivo, cfr. *De Anima* V, 2.6 (Ed Vivès III, 2.7) e V, 3.2-7 (Ed Vivès III, 3.2-5).

²⁴ L'intervento attivo della facoltà sembra infatti caratterizzare la conoscenza già al livello della sensazione esterna (*De Anima* VI, 2.9-10 [Ed. Vivès III, 9.6-7]).

²⁵ *De Anima* V, 6.2 (Ed. Vivès V, 6.1).

reflectitur; haec autem omnia non potest intelligi quomodo fiant per activitatem specierum sine activitate potentiae»²⁶.

Così, nel flusso indifferenziato delle *species impressae* che accidentalmente ne informano le facoltà, è l'attenzione vitale del soggetto a far sì che l'atto conoscitivo si concentri sull'uno o l'altro oggetto, esprimendo nei diversi livelli conoscitivi i *verba interiora* adeguati a rappresentarlo. Come osserva T. Rinaldi,

«Tutto il mondo gnoseologico suareziano ha origine e si risolve, in definitiva, nella dinamicità della potentia conoscitiva, nella sua *vitalità*. L'espressione della vita della potentia è sintomo della sua indipendenza nel poter "creare" l'oggetto, nel poterselo rappresentare vitalmente con un suo proprio regime di economia che le deriva in virtù della sua natura»²⁷.

Il processo conoscitivo viene così strutturato dal *Dottore Esimio* secondo il paradigma "biologista" della risposta della funzione vitale (la *potentia* conoscitiva) allo stimolo ricevuto dall'ambiente circostante. Le stesse differenze qualitative riscontrabili fra le *species* espresse nei diversi livelli conoscitivi possono essere spiegate invocando la *naturalis consensio* fra potenze conoscitive distinte e tuttavia operanti in parallelo, di maniera che l'attività di una possa determinare necessariamente l'attivazione delle altre, secondo un meccanismo analogo alla legge fisica della simpatia²⁸. Atti conoscitivi emanati da facoltà distinte, possono in effetti convergere su un medesimo oggetto in virtù del loro radicarsi in una medesima anima umana. All'alterazione puramente meccanica²⁹ dell'organo sensoriale materiale segue così, per *naturalis consensio*, la

²⁶ *De Anima* V, 4.5 (Ed. Vivès III, 4.5). Per il carattere "vitale" della *attentio*, si vedano V, 3.1 (Ed. Vivès III, 4.5); V, 2.4-6 (Ed. Vivès III, 2.5-7); V, 4.16 (Ed. Vivès III, 4.14). Cfr. anche S. CASTELLOTE, *Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito De Anima*, in «Anales Valentinus», 28 (1988), pp. 257-261. La rivendicazione del ruolo attivo del soggetto nell'atto conoscitivo indurrà il teologo a rifiutare qualsiasi forma di *illuminazione naturale*: qualora infatti l'atto conoscitivo potesse essere ricondotto alla causalità divina, si dovrebbe dire che non è la facoltà a conoscere, bensì è Dio a conoscere attraverso di essa (*De Anima* V, 4.2 [Ed. Vivès III, 4.2]). Una siffatta relazione causale, che potremmo definire strumentale, si determina per sola illuminazione soprannaturale, nel caso di atti trascendenti le capacità naturali della potenza conoscitiva, come l'atto di fede o la visione beatifica (*De Anima* V, 3.6 [Ed. Vivès III, 3.5]): in tali casi, secondo Suárez, pur concorrendo alla produzione dell'atto, la facoltà conoscitiva non possiede alcuna reale efficacia, agendo semplicemente *ut instrumentum Dei* (V, 4.12 [Ed. Vivès III, 4.10]).

²⁷ T. RINALDI, *Francisco Suárez. Cognitio singularis materialis*, cit., pp. 77-78 (corsivo nostro).

²⁸ Di «quaedam sympathia» parla espressamente il testo del *De anima*, secondo l'edizione Vivès (III, 9.6).

²⁹ «Quare dicitur quod obiectum, verbi gratia, visibile multiplicat actionem suam in circulum, nam commune est omnibus agentibus naturalibus quod sphaera suae activitatis sit circularis. Et specialiter de speciebus ait hoc Aristoteles, lib De somno. Et experientia id confirmatur, nam in ripa fluminis videtur quis et per aerem et per aquam versus omnem partem; multiplicat ergo species versus omnes partes. Ex quo colligitur quod obiectum visibile, et secundum se totum et

produzione di una *species expressa*, rappresentativa di tale oggetto, al livello “interno” dell’immaginazione³⁰; e quando questa produrrà la propria *species expressa*, per il medesimo principio, anche la potenza intellettuale dovrà attivarsi, generando a sua volta una *species intelligibilis* suscettibile di rappresentare l’oggetto in maniera adeguata alla propria natura spirituale³¹. La modificazione materiale del senso esterno si ripercuote così, mediante un meccanismo di propagazione simpatetica, attraverso il senso interno fino all’*intellectio* spirituale, determinando, ad ogni livello, la produzione di una *species* adeguata.

Secondo lo schematismo della *apprehensio*³², intesa come risposta vitale attiva ad uno stimolo ricevuto passivamente, il *Doctor Eximius* concepisce l’intero ordine del conoscere, *de facto* azzerando le differenze strutturali fra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale. E in tale prospettiva deve essere compresa la critica suaresiana alle dottrine tradizionali.

L’UNIVOCITÀ DEL CONOSCERE: LA CRITICA SUARESIANA DELL’*ILLUMINATIO*

In obbedienza al principio di economia³³, il *Doctor Eximius* ritiene infatti che, senza invocare le teorie tomiste – divenute ormai incomprensibili – circa l’*illuminatio* intellettuale del *phantasma*

secundum omnem sui partem, producit speciem sui versus omnem partem medii, et ita nulla est medii pars in qua non sit tota species visibilis» (*De Anima* V, 2.19 [Ed. Vivès III, 2.18], corsivo nostro). Il passo sembra adombrare una sorta di modello «atomico», che spiega l’alterazione sensoriale secondo il paradigma meccanicistico della collisione fra le particelle, emesse da un oggetto entro un’orbita sferica, e i recettori sensibili di un ipotetico soggetto agente, suscettibile di ricevere in tal modo la specie impressa dell’oggetto.

³⁰ Il senso esterno attraverso il proprio atto conoscitivo produce un termine intrinseco, una specie rappresentativa della cosa, e attraverso questa specie si deve produrre anche nel senso interno una specie rappresentativa del medesimo oggetto «propter coordinationem et unionem quam istae duae potentiae habent in eadem anima» (*De Anima* VI, 2.10 [Ed. Vivès III, 9.7]). Poiché senso esterno e senso interno risiedono in una medesima anima, fra le due facoltà si istituisce un rapporto di *naturalis consensio*, «ita ut posita sensatione extrinseca, naturaliter resultet species in interiori sensu, non ex activitate sensationis, sed ex activitate ipsius animae per imaginationem, ad praesentiam tamen rei sensatae» (*De Anima* VI, 2.13 [Ed. Vivès III, 9.10]). Il principio della *naturalis consensio* fonda così il passaggio dalla *notitia intuitiva* a quella *abstractiva*, dal momento che mentre le specie esteriori dipendono essenzialmente dalla presenza del proprio oggetto, le *species expressae* del senso interiore possono invece prescindere (*De Anima* VI, 2.11 [Ed. Vivès III, 9.8]).

³¹ *De Anima* V, 2.17 (Ed. Vivès III, 2.16).

³² *De Anima* V, 6.4 (Ed. Vivès III, 6.1).

³³ «[...] ipsa naturae dispositio postulat ut fiat isto faciliori modo» (*De Anima* IX, 2.8 [Ed. Vivès IV, 2.7]).

materiale³⁴, dell'emersione della *species intelligibilis* si possa rendere conto alla luce del puro schematismo "biologistico" fin qui delineato. Ancora una volta, è sufficiente la *naturalis consensio* fra facoltà inerenti in uno stesso soggetto per giustificare il passaggio dalla conoscenza sensibile interna all'emanazione della *species intelligibilis*:

«Nam ad eum modum quo ibi, ultimo loco (VII, 2; Ed. Vivès III, 9), dixi fieri species in interiori sensu, iudico fieri in intellectu. Est enim advertendum phantasiam et intellectum hominis radicari in una anima; et hinc est quod in suis operibus habent ordinem et consonantiam; unde patebit, infra, quod eo ipso quod intellectus operatur, etiam imaginatio operatur. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se esse nudum speciebus, habere tamen animam virtutem spiritualem ad efficiendas species earum rerum, quas sensus cognoscit, in intellectu possibili, ipsa imaginatione sensibili non concurrente effective ad eam actionem, sed habente se quasi materia, aut per modum excitantis animam, aut sane per modum exemplaris. Et ita fit quod statim ac anima per phantasiam cognoscit aliquid, per virtutem suam spiritualem quasi depingit rem illam in intellectu possibili»³⁵.

Senza pertanto chiamare in causa improbabili concorsi fra realtà di ordine diverso³⁶, il passaggio dalla conoscenza sensibile-materiale a quella spirituale può essere compreso nei termini

³⁴ Per Tommaso la *species* intelligibile sarebbe stata ad un tempo effetto dell'intelletto agente e del *phantasma* materiale, convergenti nell'*emanatio intelligibilis* secondo un rapporto di subordinazione strumentale, nel quale la causa primaria (intelletto agente) avrebbe potuto dirigere la virtualità della causa strumentale (*phantasma*) secondo la propria *intentio* spirituale, rendendola "omogenea" alla natura spirituale dell'intelletto possibile (cfr. *ST I*, q. 79, aa. 2-5; *De Veritate*, q. 10, a. 6). In questa maniera «ex his quae sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manuducitur» (*De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 2). L'ipotesi di un rapporto strumentale consentiva a Tommaso di affermare il concorso fra due cause agenti, per così dire, l'una attraverso l'altra, di maniera che dalla virtualità di entrambe sarebbe scaturito l'unico atto della *emanatio intelligibilis*, nello stesso modo in cui dall'azione congiunta dell'artista e dello strumento scaturisce l'arte, o dal concorso della Grazia e del segno materiale l'azione santificante del sacramento (*De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 7; q. 27, a. 4, spec. ad 4-5).

Il Suárez recepisce la dottrina tommasiana attraverso i commenti del Gaetano e del Ferrarese; e la mediazione dei comentatori rinascimentali sembra averne mutato profondamente il senso. Ciò che sembra essersi perduto, in particolare, è quella sensibilità metafisica che, come si è visto, aveva permesso a Tommaso di riconoscere, dietro l'essere sostanziale, il compenetrarsi di diverse sostanze incomplete, o *entia quibus*: essenza e essere, materia e forma, *phantasma* sensibile e *vis intellectiva*. Incapaci di comprendere il concorso fra la *intentio* spirituale dell'intelletto agente e la virtualità materiale del *phantasma*, i due cardinali italiani avevano frantumato il tommasiano *intelligere in phantasmate* in due operazioni indipendenti e successive: la produzione dell'intelligibile in atto a partire dal *phantasma* (*illuminatio*) e l'impressione di tale intelligibile sull'intelletto possibile, il quale si sarebbe così mosso a produrre la propria *species intelligibilis* (cfr. C. GIACON, *I grandi commentatori...*, cit., pp. 96-108). Ma a questo punto, come osserva Suárez, l'idea di un'operazione illuminativa esercitata sul *phantasma* anteriormente alla conoscenza intellettuale vera e propria, deve divenire inintelligibile. Soprattutto, non si capisce in che maniera una facoltà spirituale possa alterare un'entità di tipo materiale, e viceversa: «Tota actio intellectus agentis est spiritualis; ergo nihil potest imprimere phantasmate materiali; ergo non immutat illud realiter; ergo nullo modo illuminat». Una volta dimostrata l'inconsistenza dell'ipotesi circa l'*illuminatio*, non resta pertanto che ridurre l'*intellectio* alla sola produzione della *species intelligibilis*. Cfr. *De Anima IX*, 2.6 (Ed. Vivès IV, 2.5); T.J. CRONIN, *Objective being in Descartes and in Suárez*, Gregorian University Press, Rome, 1966, pp. 79-82.

³⁵ *De Anima IX*, 2.12 (Ed. Vivès IV, 2.12), corsivo nostro.

³⁶ Contro i maldestri tentativi, da parte dei commentatori rinascimentali di Tommaso, di recuperare le dottrine circa l'*illuminatio* del *phantasma* sensibile, Suárez ribadisce l'impossibilità che facoltà di ordine diverso, quali l'intelletto e

dell'eccitazione per simpatia: «una potentia praeparat materiam alteri vel [...] actio unius potentiae habet necessariam connexionem cum actione alterius»³⁷. Nella produzione dell'atto intellettuale il *phantasma* non interviene in alcun modo³⁸, limitandosi semplicemente ad offrire le condizioni materiali per cui la facoltà intellettuale – di per sé indifferente a tutte le cose – possa determinarsi a conoscere il proprio oggetto³⁹.

L'adozione del paradigma biologistico della risposta vitale, giunge pertanto a modificare profondamente la nozione di *abstractio*: lungi dal configurare l'attuazione dell'intelligibilità potenzialmente contenuta nel *phantasma*, questa, come tutte le operazioni tradizionalmente attribuite all'intelletto⁴⁰, configura ormai la mera «produzione» di una specie immanente intellettuale, di riflesso all'attività della *phantasia*⁴¹. Ogni differenza essenziale fra conoscenza sensibile e intellettuale è destinata a scomparire: il meccanismo di espressione della specie intelligibile non si distingue qualitativamente da quello che determina il *phantasma* sensibile⁴²,

la *phantasia*, possano concorrere alla produzione di un medesimo effetto (*De Anima* V, 1.7 [Ed. Vivès III, 1.9]). Non ha più senso, secondo il *Doctor Eximius*, invocare una qualsiasi forma di «contatto virtuale» fra il *phantasma* materiale e l'*intentio* spirituale dell'intelletto: «una potentia non potest efficere actum vitalem, propter coniunctionem ad aliam, quem ex se non potest efficere, quia ex vi illius coniunctionis non recipit novam virtutem» (*De Anima* V, 6.16 [Ed. Vivès III, 6.9]). Ciò sarebbe, infatti, contrario allo stesso ordine della natura, e potrebbe verificarsi solo scomodando un intervento soprannaturale *de potentia Dei absoluta* (cfr. *De Anima* IX, 2.2 [Ed. Vivès IV, 2.1] e IX, 2.7-8 [Ed. Vivès IV, 2.6-7]). Sin dalla sua fondazione epistemologica, la riflessione suaresiana vuol mantenersi fedele al principio della separazione di ordine naturale e ordine soprannaturale; per questo, mentre Tommaso, nella prospettiva partecipativa della *premozione*, poteva modellare il concorso strumentale fra intelletto agente e *phantasma* sul paradigma della causalità sacramentale (*De Veritate*, q. 27, a. 4, spec. ad 4-5.), Suárez sembra assolutamente restio all'accettazione di qualsiasi fusione di materia e spirito, e di ogni ipotesi di elevazione della potenza finita oltre il limite delle sue capacità naturali.

³⁷ *De Anima* IX, 2.13 (Ed. Vivès IV, 2.13). Cfr. anche IX, 2.8 (Ed. Vivès IV, 2.7).

³⁸ *De Anima* IX, 2.16 (Ed. Vivès IV, 2.17).

³⁹ *De anima* IX, 2.11 (Ed. Vivès IV, 2.11).

⁴⁰ Entro lo schematismo della *productio* deve essere ricondotta ogni conoscenza tradizionalmente attribuita all'intelletto: l'*abstractio*, l'*illuminatio*, l'attuazione dell'intelligibilità presente in potenza nel *phantasma* non sono che *diversa nomina* per indicare la sola realtà della *apprehensio*, l'espressione cioè di una *species* spirituale in risposta ad uno stimolo materiale (*De Anima* IX, 2.14-17 [Ed. Vivès IV, 2.14-18]).

⁴¹ «Dicitur ergo quod species abstrahi, quia intellectus agens virtute sua *efficit quamdam speciem spiritualem* repraesentantem eandem naturam quam phantasma repraesentat, non tamen materialiter, sicut phantasma representat, sed quodam spirituali modo; et illa elevatio a materiali repraesentatione phantasmatis ad spiritualem repraesentationem intelligibilis speciei dicitur abstractio [...] *abstractio non est actio distincta a productione speciei*» (*De Anima* IX, 2.17 [Ed. Vivès IV, 2.18], corsivo nostro). Si veda anche *De Anima* IX, 3.11 (Ed. Vivès IV, 3.10), ove l'identificazione di *abstractio* e *productio* sembra data per acquisita.

⁴² Si ricordi l'espressione, già citata: «ad eum modum quo [...] dixi fieri species in interiori sensu, iudico fieri in intellectu» (*De Anima* IX, 2.12 [Ed. Vivès IV, 2.12]).

poiché ad ogni livello, la conoscenza configura ormai una semplice *efficientia*⁴³. L'intero processo conoscitivo è così ricondotto entro il paradigma uniformante dell'*apprehensio*⁴⁴, l'interiorizzazione di un dato ricevuto *ab extra* mediante la produzione di una specie rappresentativa, detta *verbum interius* o *conceptus formalis*⁴⁵. Questo mutato paradigma epistemologico non sarebbe rimasto senza conseguenze, soprattutto quanto alla questione della referenzialità oggettiva dell'atto conoscitivo.

LA REALTÀ OGGETTIVA E LA COSA IN SÉ

Se, da un lato, la riconduzione della *species* conoscitiva alla sola attività del soggetto conoscente avrebbe scongiurato l'identificazione della conoscenza con la recezione meramente passiva di *species impressae*, dall'altro, il nuovo paradigma epistemologico avrebbe rischiato di mettere in questione la stessa referenzialità reale dell'atto conoscitivo. La decisa insistenza sul carattere attivo dell'intelletto aveva portato i filosofi della *via nominalium* a sostituire alla conoscenza della *res* attraverso la specie intenzionale – intesa come *id quo (res) cognoscitur* –, il rapporto intenzionale ad un oggetto la cui unica realtà si sarebbe ridotta all'essere-pensato, a prescindere da qualsiasi referenzialità extra-mentale. In tale prospettiva, nel rapporto intenzionale fra il conoscente e le cose si sarebbe interposto come *tertium* un «conceptus obiectivus», la rappresentazione conosciuta di una realtà inaccessibile all'atto conoscitivo, l'*id quod cognoscitur* al di qua dell'essere reale, su cui la tensione conoscitiva si sarebbe necessariamente dovuta arrestare⁴⁶. Consapevole di queste

⁴³ «Obiectum potentiae activae est id quod potest *efficere*» (*De Anima* IX, 2.17 [Ed. Vivès IV, 2.18], corsivo nostro).

⁴⁴ Sul punto cfr. C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 214-224.

⁴⁵ La trattazione suaresiana circa il *verbum interius*, formalmente in linea con la dottrina tradizionale (cfr. *De Anima* V, 5.4-16 [Ed. Vivès III, 5.4-10]), compresa l'analogia con le processioni trinitarie (*De Anima* V, 5.11 [Ed. Vivès III, 5.7]), adombra in realtà un sovvertimento radicale di tale dottrina. Il *verbum interius* non configura più la "parola" pronunciata dall'intelletto nel penetrare la struttura intelligibile del reale, bensì il contenuto intenzionale espresso in risposta alla *receptio* di una specie impressa. Per questo la produzione di un *verbum* compete, in proporzione, ad ogni facoltà conoscitiva: (*De Anima* V, 5.9 [Ed. Vivès III, 5.7]). Tutto il conoscere, come si è visto, si articola secondo il meccanismo di impressione-espressione, e la modalità di emanazione del *verbum* intellettuale non si distingue strutturalmente dalla produzione di una qualsiasi altra *species* intenzionale da parte delle facoltà inferiori. Sulla concezione suaresiana del *verbum* cfr. anche T. RINALDI, *Francisco Suárez. Cognitio singularis materialis*, cit., pp. 101-119; ID., «Il problema delle *species* conoscitive nel *De anima* di Suárez», in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro*, cit., pp. 457-464.

⁴⁶ «In the case, then, of human knowledge in the Suárezian theory, the intellect knows immediately and properly, not the sensible existing thing, but the objective concept, for Suárez describes it as the thing which is known and

conseguenze, Francisco Suárez cercò di combattere qualsiasi esito rappresentazionistico; l'aver ricondotto ogni conoscere entro il modello dell'*apprehensio* avrebbe tuttavia destinato all'insuccesso ogni suo tentativo di distanziamento critico.

Lungi dal configurare un *tertium* interposto fra il conoscente e l'oggetto conosciuto, *la species expressa*, spiega il teologo, è la stessa attività conoscitiva, considerata nel suo rivolgersi immediatamente all'oggetto conosciuto; il *verbum interius* è infatti la forma attraverso cui tale attività rappresenta la *res*, il *conceptus formalis* espresso nel movimento vitale della conoscenza⁴⁷. Poiché tuttavia tale atto è ricondotto immediatamente al solo potere operativo del soggetto conoscente – non dipendendo dalla realtà extra-mentale se non remotamente, attraverso il riverbero della *naturalis consensio* –, ciò che per esso è immediatamente conosciuto, non è già la realtà *ut est in se*, bensì la realtà *ut cognita*, in quanto cioè rappresentata nell'atto conoscitivo. Il “reale” al quale il Suárez intende ancorare l'attività conoscitiva è pertanto una *res* impoverita, ridotta a puro *obstare*, l'«oggettività» posta a prescindere da qualsiasi riferimento extra-mentale⁴⁸.

Non a caso le *Disputationes Metaphysicae* indicano, come termine referenziale del «concetto formale», quello stesso *conceptus obiectivus* che i *nominales* interponevano fra soggetto e realtà:

«Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti *proles mentis* [...] Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio quae *proprie et immediate* per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur [...] ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus [...] quia non est conceptus ut forma intrinsece

represented» (T.J. CRONIN, *Objective being in Descartes and in Suárez*, cit., p. 78). Si realizza così anche in Suárez ciò che lo studioso francese J.-F. Courtine osserva a proposito di Durando: «noi ignoriamo totalmente ciò che ne è della cosa “stessa”, indipendentemente, o anteriormente alla sua oggettivazione davanti all'intelletto. Noi non conosciamo le cose se non in quanto esse ci sono obiettivamente [...] è l'oggettività, infatti, ed essa soltanto, quella che porta ormai tutto il peso della *realitas* [...] Così Durando di San Porziano [...] mette chiaramente in luce un movimento di pensiero affermatosi a partire da Duns Scoto, e che consiste nel considerare il concetto oggettivo non semplicemente come un aspetto puramente esteriore della cosa stessa – la sua denominazione estrinseca in quanto conosciuta –, ma sempre di più come un *tertium quid*, anche se esso non esiste, se non nel modo dell'*ens deminutum*, quello che si viene ad inserire come uno schermo tra il concetto formale e la cosa nella sua esistenza *ad extra*» (*Il sistema della metafisica*, cit., pp. 147-148).

⁴⁷ *De Anima* V, 5.17 [Ed. Vivès III, 5.11], corsivo nostro). Cfr. anche *DM* VIII, 4.2.

⁴⁸ Cfr. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 148-152; T.J. CRONIN, *Objective being in Descartes and in Suárez*, cit., p. 84.

terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroë, *intentio intellecta* appellatur; et ab aliis dicitur *ratio obiectiva*»⁴⁹.

Nonostante l'impegno realistico del Suárez, si deve pertanto osservare che fra l'*esse in intellectu*, proprio del concetto formale, e l'esistere fattuale della *res* extra-mentale, la nozione di *conceptus obiectivus* introduce un'entità mediana: la *realitas obiectiva*, sussistente nello spazio intenzionale aperto dall'*acies mentis*, a prescindere dalla realtà "fisica" di ciò che esiste. Il *conceptus* emanato dalla mente non è che un'immagine della *res* che si vuol conoscere, una «oggettività» sostitutiva dell'oggetto reale. L'intenzionalità della coscienza sarà pertanto destinata a rimanere al di qua di quella realtà che pur vuol rappresentare adeguatamente: incapace di raggiungere la *res ut in se est* essa deve arrestarsi sull'oggetto prodotto mediante l'atto conoscitivo, limitandosi a denotare l'*esse* extra-mentale come ciò che in tale oggetto è conosciuto:

«Il concetto oggettivo non è la cosa stessa, perché in tal caso la denominazione di "conosciuto" resterebbe puramente estrinseca. Se si vuole, esso è la cosa stessa, ma in quanto quest'ultima sia stata *ridotta, in senso cogitativo alla sua oggettività*. Da questo momento il concetto oggettivo viene a costituire il punto d'appoggio privilegiato per poter ogni volta assegnare e situare la verità. Adesso quest'ultima deve trovare il suo posto in un rapporto che unisca tre termini: il concetto formale, il concetto oggettivo, la cosa stessa. Ed è chiaro che è il secondo termine quello che diventa il più importante, nella misura in cui, al limite, esso può eclissare totalmente l'ultimo»⁵⁰.

Sono ormai presenti tutti i presupposti per la posizione del problema critico kantiano, essendo ormai inevitabile la divaricazione fra un oggetto costruito conoscitivamente e la *Ding an sich* sempre presupposta, e al tempo stesso sottratta ad ogni conoscere. E in ultima analisi, questo mutato paradigma epistemologico deve necessariamente portare allo svuotamento dello stesso concetto di verità.

Quando l'intenzione conoscitiva, incapace di raggiungere la realtà extra-mentale, è destinata ad arrestarsi su un'oggettività immanente, il problema scolastico della *adaequatio rei et intellectus* deve infatti necessariamente ruotare nella questione della *conformitas* fra la *res ut cognita* e la *res ut in se est*. Tale è la definizione di verità formulata, coerentemente con i propri presupposti nominalistici, da

⁴⁹ *DM* II, 1.1.

⁵⁰ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., p. 152.

Durando di san Porziano⁵¹. Ma poiché di tale conformità non si potrebbe giudicare che a partire da un ulteriore atto di conoscenza volto a conoscere “la cosa in sé”, la nozione di verità rischia di divenire un concetto-limite, termine ultimo, e mai raggiungibile, di un infinito processo di comparazione fra il già conosciuto e ciò che mediante nuovi atti di conoscenza si viene progressivamente a conoscere. Contro tale posizione, Suárez vuole difendere il realismo dell’intenzione conoscitiva, ribadendo che la *ratio veritatis* non può ridursi alla mera «collatio simplicium conceptuum obiectivorum et cognitio coniunctionis quam in se habent»⁵², ma che essa deve configurare una vera *adaequatio ad rem*⁵³. Quando tuttavia il termine dell’atto di conoscenza sia stato identificato nel *conceptus obiectivum*, ogni tentativo di difesa realistica è destinato all’insuccesso. Perché si dia verità, si afferma, è necessaria la *concomitantia obiecti*⁵⁴, ma poiché, ancora una volta, l’oggetto concomitante è la *res ut cognita*⁵⁵, la stessa *conformitas* essenziale alla *ratio veritatis* è inevitabilmente riassorbita nell’orizzonte intenzionale dell’*acies mentis*, a prescindere dall’esistere effettivo di una realtà extra-mentale:

«concedo veritatem ut sic nunquam consistere formaliter in relatione reali, nego tamen inde sequi non includere concomitantiam obiecti cui cognitio conformetur. Nec refert quod huiusmodi veritas cognitionis non semper requirat obiectum actu existens, quia non dicimus realem existentiam obiecti includi in conceptu veritatis, sed solum quod ita se habeat sicut per cognitionem repraesentatur seu iudicatur; seu quod habeat tale esse quale cognoscitur. Quod esse non semper est existentiae, sed quale sufficit ad veritatem enuntiationis»⁵⁶.

Lungi dal configurare la “misura” del conoscere umano, la verità stessa diviene ora il prodotto e l’opera dell’intelletto⁵⁷. L’aver escluso qualsiasi concorso fra intelletto agente e *phantasma* sensibile rende, infatti, impossibile concepire qualsiasi forma di *reditio*, di maniera che rimane difficile pensare un giudizio riflessivo capace di valutare l’adeguazione fra la conoscenza e il

⁵¹ La posizione di Durando (*In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri quatuor* I, d. 19, q. 5), per cui la verità consiste nella *conformitas* della cosa conosciuta «ad seipsam ut est in se» è dal Suárez richiamata in *DM VIII*, 1.2.

⁵² *DM VIII*, 3.17.

⁵³ *DM VIII*, 1.4-5.

⁵⁴ *DM VIII*, 2.9.

⁵⁵ «intellectus non comparat rem repraesentatam nisi ut a se conceptam» (*DM VIII*, 3.18)

⁵⁶ *DM VIII*, 2.16.

⁵⁷ *DM VIII*, 4.3.

conosciuto⁵⁸: il giudizio, nel quale la tradizione ha riconosciuto il luogo privilegiato della verità, deve così essere ridotto alla “fattuale” constatazione che le cose sono così come le si conosce⁵⁹. E poiché una siffatta constatazione non aggiunge nulla alla conoscenza ottenuta per apprensione⁶⁰, il criterio della verità deve necessariamente essere rinvenuto nella *certitudo* del soggetto giudicante⁶¹. In tale prospettiva, il relativismo epistemologico sembrerebbe essere una conseguenza inevitabile: quando, infatti, la certezza soggettiva diviene la misura della verità, solo una radicata – e probabilmente ingiustificata – fiducia nel valore universale dell’*evidenza* soggettivamente sperimentata potrebbe distogliere la riflessione dalle inevitabili conseguenze solipsistiche. Tale universalità il *Doctor Eximius* cerca in effetti di far salva; le sorti del suo tentativo sono tuttavia

⁵⁸ Cfr. *supra*, n. 117

⁵⁹ Non è possibile, secondo il teologo granadino, ipotizzare un atto conoscitivo attraverso il quale l’intelletto possa giungere a conoscere l’*adaequatio* fra la specie intenzionale e la *res* in essa rappresentata (la tommasiana *reditio completa*). Quando ogni attività conoscitiva sia stata ridotta entro lo schematismo dell’*apprehensio*, l’ipotesi di un atto di conoscenza riflessiva, diverso dalla conoscenza per apprensione, diviene assolutamente inintelligibile: «nam si est actus, debet esse cognitio. Non est autem quid per illum cognosci possit, quod non iam esset per apprehensionem cognitum» (*De Anima* V, 6.7 [Ed. Vivès III, 6.4]). Lungi dal costituire un atto conoscitivo, il giudizio configura piuttosto il mero “fatto” della pretesa veritativa che, più o meno esplicitamente, è implicata in ogni apprensione, un non meglio specificato atto di *adhaesio* alla cosa conosciuta (*De Anima* V, 6.7 [Ed. Vivès III, 6.4]; cfr anche *DM* VIII, 3.5-7). Tale *adhaesio*, contenuta *in actu exercito* in ogni atto di apprensione semplice, a qualsiasi livello di conoscenza (*De Anima* V, 6.11-15 [Ed. Vivès III, 6.6-8]; *DM* VIII,4.6), può anche assumere la forma esplicita della *sententia* nel caso del giudizio intellettuale, dal momento che la facoltà spirituale è capace di *apprehensio complexa*, nella quale le diverse specie singolari sono congiunte fra loro (cfr. *De Anima* V, 6.10 e 16-18 [Ed. Vivès III, 6.6 e 9-10] e *De Anima*, V, 7.7 [Ed. Vivès III, 7.5]), sviluppando una sintesi peraltro già prodottasi al livello dell’immaginazione (*De Anima* VI, 2.7 e 14 [Ed. Vivès III, 9.5 e 11]). L’atto di assenso che la *sententia* esprime scaturisce tuttavia dalla facoltà conoscitiva in maniera del tutto naturale, quasi “reagendo” alla conoscenza dei termini che la compongono, senza però nulla aggiungere alla semplice *apprehensio complexa* in termini di evidenza (cfr. *DM* I, 4.19-20, circa l’assenso con cui si giudica dei principi primi).

Propriamente parlando, si ha giudizio solamente nel momento in cui l’intelletto, dopo aver elaborato la sintesi, ne esprime esplicitamente l’*esse* (*De Anima* V, 6.5 [Ed. Vivès III, 6.2]); ma poiché l’espressione locutoria non aggiunge nulla alla conoscenza già ottenuta per apprensione complessa (*De Anima* V, 6.7 [Ed. Vivès III, 6.4]), si deve dire che l’apporto reale del giudizio alla conoscenza apprensiva deve ridursi ad una mera connotazione veritativa (*De Anima* V, 6.5-18 [Ed. Vivès III, 6.2-10]). Mediante tale *sententia*, o *compositio reflexa*, l’intelletto si limita ad affermare che le cose stanno così come sono rappresentate nella sintesi mentale; e poiché tale affermazione non può fondarsi su un’ulteriore conoscenza dell’*adaequatio* fra la sintesi mentale e la *res extra-mentale*, essa deve ormai configurare un semplice atto di obiettivazione, mediante il quale l’intelletto assume ad oggetto intenzionale (*signate*) la verità già conosciuta, *in actu exercito* e “spontaneamente”, nell’*apprehensio complexa* (*DM* VIII, 3.18).

⁶⁰ *DM* VIII, 3.12-13.

⁶¹ Val la pena ricordare a questo proposito che nella prospettiva suaresiana «è *res* ciò che può essere pensato, ciò che possiede una verità, vale a dire una propria certezza: infine ciò che può essere ratificato dal pensiero, il quale trova nella *res* un oggetto resistente all’*acies mentis*, una “realtà” alla quale bisogna acconsentire e che alla fine si dovrà ratificare» (J-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., p. 154). E il criterio di tale consenso deve essere ricercato nella *certitudo*, vale a dire nella maggiore o minore infallibilità degli atti che, secondo il proprio grado di perfezione, ogni potere conoscitivo è in grado di porre. Nell’ordine del conoscere umano, tale infallibilità può essere dato solamente attraverso la disciplina metodologica che è propria della conoscenza scientifica, al di fuori della quale non rimane altro che l’incertezza dell’opinione o dell’atto di fede (Cfr. *DM* VIII, 2.14-15).

strettamente legate alla questione del valore gnoseologico effettivamente attribuibile ai concetti universali. Solo quando se ne sia considerata la soluzione si renderà pertanto possibile una adeguata valutazione del “realismo” suaresiano.

LA CONOSCENZA DELL'UNIVERSALE

La riconduzione di ogni conoscenza al modello uniformante della *apprehensio* vitale ha come immediato corollario l'affermazione della conoscenza intellettuale diretta dell'oggetto singolare. È questo un fondamentale elemento di differenziazione della gnoseologia suaresiana rispetto alla tradizione tomista, nel quale si deve ravvisare, come unanimemente si riconosce, il principale lascito della *via nominalis* alla riflessione del *Doctor Eximius*⁶². Tralasciando di ripetere quanto la critica dà ormai per appurato, ci si limiterà qui a considerare come tale assunto sia conseguenza diretta dell'impostazione epistemologica finora presa in esame, al fine di indagarne poi le ricadute sul piano della riflessione circa l'ordine naturale.

In linea con le posizioni ockhamiane e scotiane, il Dottore Esimio, afferma che l'intelletto conosce direttamente gli oggetti materiali mediante la produzione di una specie singolare⁶³. Per

⁶² Fra le principali opere sul tema, si vedano in particolare C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 203-214; S. RÁBADE ROMEO, *La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo*, in «Anales de la catedra Francisco Suárez», III (1963), pp. 75ss; e, evidentemente il già citato T. RINALDI, *Francisco Suárez. Cognitiono singularis materialis*.

⁶³ *De Anima* IX, 3.5 (Ed. Vivès IV, 3.5). L'elemento di maggiore divergenza dalla tradizione scolastica non riguarda tanto la possibilità che l'intelletto conosca i singolari – possibilità che san Tommaso, con Scoto e Ockham non avrebbe avuto difficoltà ad ammettere –; la questione attorno alla quale le posizioni entrano in conflitto concerne piuttosto il carattere diretto o riflesso di tale conoscenza. Così, mentre Tommaso riteneva che la conoscenza intellettuale iniziasse con l'intellezione della *quidditas* e solo secondariamente ammetteva la possibilità di una conoscenza intellettuale del singolare mediante *conversio ad phantasmata* (*ST*, I, q. 86, a. 1; *De Veritate*, q. 2, a. 6), il *Doctor Eximius* prende esplicitamente posizione per la tesi nominalistica e scotiana della conoscenza intellettuale *diretta* del singolare.

Nel paradigma gnoseologico dell'apprensione non potrebbe infatti darsi alcuna conoscenza del singolare, se non attraverso la produzione di una specie a sua volta singolare (*De Anima* IX, 3.3-9 [Ed. Vivès IV, 3.3-8]); e in questa prospettiva, l'idea della *conversio ad phantasmata* deve risultare del tutto inutile: il *phantasma* è infatti un oggetto singolare, e per “tornare” su di esso, l'intelletto dovrebbe già essere in grado di produrre una specie rappresentativa del singolare. Ma una volta ammessa tale possibilità, la stessa *conversio* diverrebbe assolutamente inutile (*De Anima* IX, 3.7 [Ed. Vivès IV, 3.7]). Proprio nella misura in cui cerca di inquadrare la tommasiana *conversio ad phantasmata* entro lo schematismo *receptio-species expressa*, l'argomentazione suaresiana sembra tuttavia incorrere in una sorta di petizione di principio. L'Aquinate aveva infatti specificato che la specie intellettuale è astratta dal *phantasma* non «sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis», così «per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit,

quanto, infatti, la produzione della *species intelligibilis* debba essere ascritta al solo potere attivo dell'intelletto, rimane il fatto che lo "stimolo" per il quale, per *naturalis consensus*, tale potere è suscettibile di attivarsi, è ricevuto passivamente dal *phantasma* sensibile; e poiché questo è necessariamente una rappresentazione di ordine materiale, che il potere spirituale dell'intelletto in nessun modo può "illuminare"⁶⁴, la prima *species* prodotta dall'intelletto agente deve a sua volta rappresentare un oggetto singolare⁶⁵.

Solo a partire dall'apprensione della specie singolare, è possibile ammettere la successiva conoscenza delle *quidditates* e delle nature comuni⁶⁶, attraverso un'opera di astrazione che, lungi dall'agire sul dato sensibile, configura ormai la semplice sottrazione dei suoi aspetti particolari. Sul punto, il testo del *De Anima*, così come riportato dall'Edizione Vivès, lascia ben poco all'interpretazione:

«Intellectus cognoscit proprio conceptu universalia, abstrahendo a singularibus, seu non curando de illis [...] consideramus enim hominem non considerando Petrum et Paulum»⁶⁷.

Attraverso un'unica specie, l'intelletto può, infatti, conoscere l'oggetto singolare nelle sue determinazioni individuali come in quelle universali. La produzione di tale specie scaturisce dalla *potentia* attiva dell'intelletto, a prescindere da qualsiasi grado di perfezione partecipata, come da un «naturale ac universale agens non impeditum»; il che significa in maniera necessaria. Quando,

scilicet phantasmatis» (*De Veritate*, q. 2, a. 6, corsivo nostro). Ora, il genitivo *ipsius phantasmatis* può essere inteso sia come oggettivo, intendendo cioè che l'intelletto conosce il phantasma al modo di un oggetto, e in questo senso avrebbe ragione il Suárez nel dire che la *conversio ad phantasma* altro non è che l'apprensione intellettuale di un oggetto singolare; oppure può essere inteso come un genitivo soggettivo, ad indicare cioè che l'intelletto può tornare sul *phantasma* in quanto *continuatio quaedam* della sensibilità e sua rappresentazione, conoscendo cioè l'atto che ne ha determinato la produzione; e poiché l'intelletto può conoscere la propria anima e gli atti che da essa promanano con una intuizione diretta (*reditio completa*), non occorre la mediazione di un'ulteriore specie. Sulla critica suaresiana alla *conversio ad phantasmata* si veda C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 211-212.

⁶⁴ *De Anima* IX, 2.6 (Ed. Vivès IV, 2.5). Cfr. *supra*, n. 36.

⁶⁵ *De Anima* IX, 3.15 (Ed. Vivès IV, 3.15).

⁶⁶ «[...] requiritur cognitio singularium et convenientiae eorum, ut ab illis abstrahatur natura communis; ergo prius concipitur singulare quam universale» (*De Anima* IX, 3.15 [Ed. Vivès IV, 3.15]).

⁶⁷ *De Anima*, IV, 3.11 (corsivo nostro). Né il testo dell'edizione critica Castellote se ne allontana di molto: «(Intellectus) cognoscit proprio conceptu (universale) abstrahendo a singularibus. Haec conclusio constat experientia, nam ego considero hominem non considerando Petrum neque Paulum» (*De Anima* IX, 3.12). Poco prima, il Dottore Esimio aveva inoltre affermato: «repraesentare universale abstractum est repraesentare rationem communem non repraesentando individuas conditiones» (*De Anima* IX, 2.6 [Ed. Vivès IV, 2.5], corsivo nostro).

infatti, l'attenzione vitale del soggetto conoscente si sia spontaneamente volta ad un oggetto particolare, la *species* spirituale rappresentativa di tale oggetto viene impressa sull'intelletto possibile in maniera assolutamente meccanica e, per così dire, naturalistica⁶⁸.

Tale impressione è condizione perché l'intelletto possa esercitare il proprio potere astrattivo, nella duplice modalità della *abstractio formalis* e della *abstractio universalis*. La prima è opera dell'intelletto agente che, considerando le cose «*praecisive secundum propriam formalitatem*», ne intende la *ratio* a prescindere dal *phantasma*, imprimendone la specie nell'intelletto possibile, perché di esse possa disporre nella sua attività conoscitiva⁶⁹. L'*abstractio universalis* è invece opera dell'intelletto possibile che, confrontando le forme ottenute per *abstractio formalis*, ne individua i predicati comuni, producendo la specie di una “*natura communis*” attraverso la quale tali forme sono intese secondo la *ratio* del genere superiore che le ricomprende⁷⁰.

Due sono dunque le operazioni fondamentali dell'intelletto: quella per cui intende le *rationes* delle cose singolari “senza” le determinazioni singolari (*praecise*) e quella per cui compara i concetti formali prodotti mediante tale intenzione, onde isolarne gli aspetti comuni ed originare così la *species* del genere superiore nel quale le diverse *rationes* sono contenute in potenza. L'astrazione universale presuppone così l'astrazione formale di una molteplicità di specie singolari *praecise* considerate, al fine di congiungerle nell'intenzione di un'unica *ratio* comune:

«Modus autem cognoscendi universalis hic esse videtur: quia intellectus, *cognoscens singulare per propriam speciem, diversa singularia*, etiam eiusdem speciei, *per diversas species intelligit*, nam fuerunt abstractae a diversis phantasmatis; istae autem species diversorum singularium partim in repraesentatione conveniunt, dum eadem *praedicata communia repraesentent*; partim differunt, quia

⁶⁸ «Cum primo intellectus cognoscit universale, id facit per speciem repraesentantem rem singularem. Probatur, nam supposito phantasmate Petri, v. g., intellectus agens facit speciem Petri ut sic in intellectu possibili, nam habet virtutem ad illam efficiendam *et est naturale ac universale agens non impeditum*; ergo non efficit speciem universalis abstracti, scilicet hominis ut sic [...] in principio tantum producit speciem rei singularis et per illam cognoscit intellectus possibilis *tam singulare ipsum quam universalia in illo contenta*» (*De Anima* IX, 3.13 [Ed. Vivès IV, 3.12], corsivo nostro). Cfr. anche *DM* VI, 6.6. Circa la necessità con cui agisce un *naturale agens non impeditum*, cfr. *DM* XIX, sect. 1.

⁶⁹ *De Anima* IX, 3.14 (Ed. Vivès IV, 3.14).

⁷⁰ «*Formalis est illa qua uniuscuiusque rei propria ratio concipitur*, praescindendo illam ab omnibus adiunctis [...] per illam non consideratur res ut universalis est, sed *praecisive secundum propriam formalitatem*. Alio tamen modo abstrahitur superius, ita ut in potentia et in confuso claudat inferiora. Et haec proprie dici solet *abstractio confusa et universalis, quia in illa concipitur res ut universalis et communis*. Praeter has autem abstractiones nulla alia in intellectu reperitur, ut experientia docet» (*De Anima* IX, 3.17-18 [Ed. Vivès IV, 3.19-20], corsivo nostro).

repraesentant illa diversimode contracta; intellectus ergo habet virtutem ad consideranda individua ipsa, ut talia sunt, et ad considerandum *etiam id quod videtur illis individuus esse commune*; et hoc est considerare universale; et eodem modo cognoscit genera per *convenientiam* specierum; et sic de aliis superioribus»⁷¹.

Questa seconda operazione configura una sorta di movimento riflessivo attraverso il quale l'intelletto, non accontentandosi di conoscere le *res* secondo il concetto oggettivo delle rispettive *formalitates*, si volge ad intendere le proprie rappresentazioni – considerando cioè gli stessi concetti formali (*primae intentiones formales*)⁷² attraverso cui le cose sono conosciute – e, private della loro singolarità, ne “deduce” un concetto formale universale (*secunda intentio formalis*), mediante il quale si intende il concetto oggettivo (*secunda intentio obiectiva*) di una natura “nuda”, priva cioè di qualsiasi individuazione e, pertanto, predicabile di più cose⁷³.

Si tratta di una distinzione sottile, che tuttavia deve essere considerata, se si vuol comprendere come il passaggio dall'intenzione della *quidditas* alla produzione del concetto universale comporti necessariamente un radicale distacco dalla *res* extra-mentale. Mentre, infatti, l'*abstractio formalis* assume ad oggetto la forma presente nelle cose, intendendola a prescindere dalla sua determinazione singolare, e dunque rimanendo in qualche modo radicata nella *res*⁷⁴, la *notitia comparativa* configura invece una *intentio secunda*, che assume ad oggetto lo stesso *esse obiectivum* dell'*intentio prima*, e “fingendo” che tale forma possa esistere, secondo il suo essere astratto, nelle *res* fuori della mente, origina il concetto oggettivo di un'unità nella quale le cose convergono secondo il proprio essere⁷⁵. La produzione dell'universale passa dunque attraverso la

⁷¹ *De Anima* IX, 3.13 (Ed. Vivès IV, 3.13), corsivo nostro.

⁷² *De Anima* IX, 3.20 (Ed. Vivès IV, 3.21).

⁷³ «Intellectus directa operatione cognoscit naturam ipsam, tamen quia *virtutem habet reflectendi*, non sistit in cognitione naturae, sed ulterius transit et *considerat modum quem illa natura habet, et ab ipso intellectu est cognita*, et invenit illam denudatam ab omni contractione, et *illam denudationem quasi formam quamdam in illa natura considerat*, ratione cuius respicit illa natura plura inferiora a quibus est abstracta. Et haec vocatur notitia comparativa, seu secunda intentio formalis; natura vero, ut sic cognita, vocatur secunda intentio obiectiva» (*De Anima* IX, 3.21 [Ed. Vivès IV, 3.21], corsivo nostro). Cfr. anche IX, 3.26 (Ed. Vivès IV, 3. 22) e *DM* VI, sect. 6.

⁷⁴ «[...] ipsa natura realis ut subsistens sub directa intentione intellectus et ut denominata ab illa» (*De Anima* IX, 3.27 [Ed. Vivès IV, 3.23]). Siffatta astrazione formale «distinctionem aliquam supponit inter rem abstractam et illam a qua abstrahitur; unde *non proprie causat illam, sed concipit*» (*De Anima* IX, 3.18 [Ed. Vivès IV, 3.20], corsivo nostro).

⁷⁵ «Est enim haec vis intellectus nostri, quod quando invenit rem aliquam denominatam ab aliquo extrinseco (nella fattispecie, la natura, in sè assolutamente singolare, ma considerata astrattamente nell'atto conoscitivo), ad perfecte comprehendendam denominationem illam, ita eam *fingit ac si in re denominata esset forma aliqua illam denominans*; et hoc modo innumeras *fingit* relationes rationis, ut relationem creatoris in Deo, relationem visi in pariete. Et idem fit in

finzione logica per cui la natura, *intesa* come indifferente ai singoli, è *pretesa* esistere realmente nelle cose. E a questo livello, il concetto oggettivo dell'intelletto non possiede altra realtà che quella dell'*ens rationis*, il quale esiste solo nella misura in cui è pensato⁷⁶. L'espressione di un nesso sussistente fra le intime *rationes* di tutte le cose, ultima espressione del meccanismo di apprensione qui preso in esame, costituisce pertanto un oggetto privo di riferimento reale, suscettibile di oggettivarsi all'intenzione conoscitiva solo immaginativamente, attraverso la finzione del suo esistere extra-mentale⁷⁷.

Si può pertanto dire compiuto, nella speculazione suaresiana, quel processo, iniziato con la Scolastica tardo-medievale di matrice francescana, che avrebbe portato ad identificare l'operazione astrattativa nei termini di un progressivo distanziamento dalla realtà. Al più alto grado di astrazione, la produzione della specie universale, lungi dal configurare l'intima penetrazione (*intus-lectio*) di una struttura ontologicamente presente nelle cose, rappresenta ormai il massimo livello di introiezione ed elaborazione intrapsichica del dato ricevuto *ab extra*, la costruzione di una *proles mentis* orfana della realtà. Nonostante l'intento realistico che ne ispira la riflessione, lo stesso Suárez è costretto a riconoscere che la sua posizione non si differenzia di molto da quella dei *nominales*⁷⁸. Oltre l'intuizione contingente dell'oggetto singolare, l'oggettivazione di un ordine di relazioni strutturante l'essere a prescindere dall'atto conoscitivo, comporta inevitabilmente una certa *finzione*, l'attribuzione di un modo di essere che l'intelletto non trova fuori di sé, ma che esso aggiunge alla *res* conosciuta. Per questo, per quanto si specifichi che l'intenzione intellettuale dell'universale «a parte rei habet universalitatem quamdam»⁷⁹, la presenza di una struttura *in re ipsa*, a prescindere dalla sua oggettivazione intellettuale, può solamente essere presupposta, in quanto necessariamente al di là di ogni possibile conoscenza.

praesenti [...] universalitas relationis, quae est quasi applicatio illius secundae universalitatis (l'universalità cioè della natura rappresentata *ut communis et indifferens multis*) ad naturam ipsam, ac si in illa existeret realiter» (*De Anima* IX, 3.21-22 [Ed. Vivès IV, 3.21-22], corsivo nostro). Cfr. anche IX, 3.30 (Ed. Vivès IV, 3.26).

⁷⁶ *DM* VI, 6.5; cfr. anche VI, 7.3.

⁷⁷ Si parla infatti di «quid rationis fictum ut intrinsecum rei» (*De Anima* IX, 3.27 [Ed. Vivès IV, 3.23]).

⁷⁸ *DM* VI, 5.3.

⁷⁹ *De Anima* IX, 3.19 (Ed. Vivès IV, 3.21).

Una siffatta prospettiva epistemologica non sarebbe rimasta senza conseguenze nell'ambito della riflessione ontologica. Alla rivendicazione dell'intuizione singolare all'origine di ogni conoscere doveva corrispondere, sul piano metafisico, l'affermazione della radicale singolarità dell'ente reale, e la conseguente incapacità di riconoscere, nella *res* extra-mentale, quella composizione di principi su cui era stato costruito l'intero edificio della metafisica tommasiana. Le relazioni fra le diverse cose avrebbero ormai potuto essere conosciute solamente in virtù della *notitia comparativa*, capace di istituire nessi di "oggettiva" *convenientia* o *repugnantia* fra le *rationes*, astrattamente considerate, dei diversi oggetti singolari. Poiché tuttavia a tali nessi non si sarebbe potuta attribuire alcuna realtà al di fuori dello spazio di oggettività aperto dall'*acies mentis*, la ricostruzione dell'ordine informante l'essere avrebbe ormai adombrato la formalizzazione di astratti rapporti logici. Tali passaggi è bene aver presente, poiché è in essi che si radica, come si cercherà di dimostrare, l'inflessione razionalistica del giusnaturalismo suaresiano.

Onto-teologia

È a partire da questi presupposti gnoseologici che, nel tematizzare il problema metafisico, la riflessione suaresiana avrebbe definitivamente aperto la strada all'ontologia moderna. La tendenza concettualistica che abbiamo visto emergere sul piano epistemologico, si sarebbe inevitabilmente tradotta, su quello della riflessione ontologica, in una metafisica essenzialistica che alla comprensione dell'essere avrebbe sostituito l'intenzione del *concetto oggettivo* di ente, una pura forma logica, suscettibile di annullare la molteplicità concreta del reale, nell'univocità astratta di una predicazione univoca; Suárez avrebbe così gettato le basi di quell'*oblio* che, secondo M. Heidegger, ha adulterato la riflessione occidentale sull'essere.

Circa l'influenza della «svolta» suaresiana sul futuro sviluppo dell'ontologia moderna, ben poco si potrebbe qui aggiungere all'ampia letteratura esistente⁸⁰. Più opportuno, per il discorso che qui si

⁸⁰ Si vedano, fra tutti, in ordine di pubblicazione: T.J. CRONIN, *Objective being in Descartes and in Suárez*, cit.; É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., spec. i capp. Vss; C. ESPOSITO, «Il ritorno a Suárez. Le Disputazioni metafisiche

cerca di portare avanti, sarà considerare le ricadute che essa avrebbe prodotto su quella che abbiamo definito essere la concezione cristiana dell'ordine. Come si è visto nel capitolo precedente, a caratterizzare la concezione medievale, e in particolare tommasiana, era stata l'esperienza di un'intima unità che avrebbe legato ogni ente nell'ordine partecipativo di una *communitas* reale, sussistente nell'auto-comunicazione dell'*Esse* divino; cifra dell'ontologia suaresiana è invece l'irrisolta oscillazione fra l'affermazione di un radicale individualismo ontologico e la pretesa di collocare ogni singolo ente in un ordine di relazioni oggettive accessibile sul piano cognitivo, e che in ultima analisi mette capo ad una causa prima come garante ultimo dell'unità del sistema. La ricerca dell'equilibrio fra queste due esigenze parallele, che prefigura la problematica della ragione moderna – la cui vicenda si gioca tutta nello spazio fra contingenza e necessità⁸¹ – è forse una delle chiavi fondamentali per comprendere lo sforzo speculativo del *Doctor Eximius*, tutto teso alla riconciliazione di individualità e universalità, incomunicabilità dell'esistente e univocità della predicazione logica, divenire storico e ordine naturale immutabile.

UN NUOVO PARADIGMA METAFISICO

Come è noto, il principale assunto della metafisica suaresiana deve essere rinvenuto nella affermazione della identità reale di essenza ed esistenza. È questa una vera e propria rivoluzione, per un pensiero che intenda muoversi nel solco della tradizione tomista: se la peculiarità della speculazione tommasiana può essere ravvisata in una peculiare “sensibilità” metafisica che avrebbe

nella critica contemporanea» in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro*, cit., pp. 465-573; ID., «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Disputazioni Metafisiche*, Rusconi, Milano 1996, pp. 5-26; J.-P. COUJOU, «Introduction» in ID., *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Editions Peeters, Louvain-la-Neuve 1999, pp. 1-67; J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit.; M. FORLIVESI, «Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», in AA.VV., *Francisco Suárez. "Der ist der Mann". Homenaje al professor Salvador Castellote*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer», Valencia 2004, pp. 161-207; B. IPPOLITO, *Analoga dell'essere. La metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Franco Angeli, 2005.

Per un inquadramento della questione ontologica nel contesto più ampio della filosofia rinascimentale si rimanda poi a P. DI VONA, *L'ontologia dimenticata: dall'ontologia spagnola alla "Critica della ragion pura"*, La città del Sole, Napoli, 2008 e P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma: l'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968.

⁸¹ Cfr., a questo proposito, C. GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009.

permesso alla riflessione razionale di riconoscere, oltre l'essere sostanziale, l'intimo compenetrarsi fra una molteplicità di enti più semplici (*entia quibus*), sostanze incomplete che solo nella reciproca composizione avrebbero potuto rendere ragione della *res* oggetto d'esperienza, il *Doctor Eximius* sembra invece farsi interprete di una mentalità diversa, per la quale siffatte distinzioni non hanno alcun significato.

La cifra di questa nuova mentalità, ereditata dalla Scolastica francescana tardo-medievale, e particolarmente da quella nominalistica, sembra doversi rinvenire principalmente in un'attitudine proto-empiristica, disposta a riconoscere come reale il solo ente singolare⁸². Tale attitudine «geometrica»⁸³, fondata sull'opzione materialistica per l'ente oggetto di intuizione contingente, avrebbe segnato irreparabilmente la storia della riflessione metafisica, fino ad influenzare gli stessi difensori della Scolastica tomista. Eredi di questa mentalità, i commentatori di Tommaso non erano più stati in grado di comprendere la *distinctio* di essenza ed essere se non nei termini di una *distinctio realis*, una differenziazione *inter rem et rem*⁸⁴. Recependo la lezione tommasiana in questa prospettiva⁸⁵, Francisco Suárez non poteva fare a meno di osservare che non è pensabile alcuna distinzione se non fra enti che già sono e che sono qualcosa e che, pertanto, lungi dal costituire una differenza reale, la *distinctio* tommasiana deve essere considerata una mera distinzione di ragione⁸⁶.

⁸² «[...] dicendum est res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel esistere possunt immediate, esse sigulares ac individuas» (*DM V*, 1.4). Cfr. J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., pp. 69-90.

⁸³ Di mentalità «geometrica» parla, a questo proposito, C. Giaccon in *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 191-196.

⁸⁴ Sul punto, cfr. C. FABRO, *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza...*, cit., p. 539 e É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 96s.

⁸⁵ Cfr. *DM XXXI*, 1.3. La nuova prospettiva è lo sfondo teoretico nel quale si muove l'intera argomentazione della *Disputatio XXXI*. Le prove qui addotte dal Suárez sono infatti valide nella misura in cui la *distinctio* affermata da Tommaso e Aristotele viene intesa nei termini di una distinzione fra *res*, fra *entia quae*. Ammettendo invece la possibilità di un livello entitativo inferiore a quello della sostanza completa, essenza ed esistenza rivelerebbero la propria natura di *entia quibus*, suscettibili di costituire la *res* sostanziale solo nella reciproca composizione, sebbene la loro distinzione non sia priva di una certa consistenza ontologica. Il rifiuto suaresiano della *distinctio* sembra dunque già presupporre l'adozione di una tendenza «geometrica» a ridurre ogni *res* alla sostanza completa; e «davanti alla concezione del singolare concreto quale unico blocco privo di principi intrinseci di atto e di potenza [...] il ragionamento suaresiano è assolutamente logico e coerente» (C. GIACCON, *Precedenze teoretiche...*, cit, p. 252). Cfr. anche É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 134-141.

⁸⁶ Dopo aver esposto le tesi della distinzione reale e della distinzione modale fra essenza ed essere, Suárez aderisce alla posizione dei *nominales* per cui l'essere e l'essenza non si distinguono realmente, bensì solo nella misura in cui l'essenza, «abstracte et praecise concepta», è intesa a prescindere dall'esistere (*DM XXXI*, sect. 1 e 6.1-11).

L'accettazione di questa nuova prospettiva avrebbe trasformato radicalmente la comprensione dell'essere, producendo rilevanti conseguenze in merito allo statuto epistemologico della metafisica e alla questione della dipendenza dell'essere creato dall'*Esse* divino. Sono conseguenze fondamentali, alle quali occorre far cenno, seppur in maniera sintetica, per comprendere la portata dell'innovazione introdotta dal Suárez nella riflessione circa l'ordine della natura.

INCOMMUNICABILITAS: LA FRAMMENTAZIONE DELL'ESSERE

La riduzione dell'ordine ontologico ad un insieme di "cose" – *entia quae*, compiuti nella propria perfezione entitativa a prescindere da qualsiasi composizione di principi (*entia quibus*) –, doveva determinare in primo luogo la frammentazione dell'essere in una molteplicità di enti atomici ed isolati. La neutralizzazione nominalistica del problema dell'essere, messa in evidenza nel capitolo precedente, sembra in effetti continuare a influenzare, come suo presupposto irrinunciabile, la stessa rifondazione suaresiana della metafisica. E in tale prospettiva, l'idea di un ordine naturale fatto di relazioni strutturali fra gli enti, non avrebbe mancato di rivelarsi problematica. Quando, infatti, si afferma che l'essenza non è più realmente distinguibile – oltre la *fictio* concettuale – dall'essere che individua ogni singola cosa⁸⁷, lungi dal fondarne la costitutiva relazionalità, il principio formale di ciascun ente è inevitabilmente destinato a divenire un fattore di isolamento e separazione. La realtà, nella dimensione concreta dell'essere "extra-mentale", sarà pertanto costituita di enti atomici, vere e proprie monadi, chiusa ciascuna nella perfezione incommunicabile della sua individualità:

«in re non est aliqua natura communis, sed tot multiplicantur naturae et essentiae quot sunt individua [...] *quidquid a parte rei existit, singolare est et consequenter incommunicabile*, seu non commune pluribus inferioribus»⁸⁸.

È questo un mutamento di prospettiva assolutamente radicale. Nella concezione suaresiana si può infatti predicare di ogni ente ciò che l'Aquinate avrebbe attribuito alle sole sostanze semplici⁸⁹:

⁸⁷ «[...] a parte rei nihil est nisi singolare et individuum, et in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum [...] natura autem prout existit in rerum natura, individua est, prorsus indistincta in re ab ipsis individuis» (*DM VI*, 4.2).

⁸⁸ *DM VI*, 1. 11 (corsivo nostro).

⁸⁹ Tommaso parlava, infatti, di *communicabilitas* in riferimento alla possibilità di predicare univocamente di più individui una medesima determinazione essenziale. Secondo l'Aquinate, ogni essenza realizza un determinato grado di

ogni *res* diviene per così dire un “angelo”, un ente dotato di esistenza assoluta, in quanto capace di esaurire in se stesso la propria *ratio essendi*. Ciascun ente, in quanto è, introduce nel mondo un esistere assoluto⁹⁰, la cui intelligibilità non esige più alcuna *ordinatio realis*.

In tale prospettiva, la categoria della “relazione”, avrebbe finito per perdere qualsiasi consistenza ontologica, riducendosi a mero rapporto di corrispondenza logica fra le *proprietates* conseguenti alle *rationes* individuali di termini in se stessi assoluti⁹¹. Così per quanto l’evidenza attesti la

perfezione entitativa e, poiché nell’ordine delle sostanze composte la perfezione della specie può essere raggiunta solo attraverso la totalità degli individui, di ogni ente materiale si può predicare una natura comunicabile *secundum rem et rationem*. L’ente materiale, compreso l’essere umano, si sarebbe pertanto collocato all’interno di una comunità predicamentale, riflesso della reale condivisione di una perfezione ontologica comune: «omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum» (*ST I*, q. 13, a. 9). Il possesso di una natura incomunicabile sarebbe stato invece prerogativa delle sole sostanze spirituali, creature volute ciascuna per se stessa, in quanto capaci di realizzare individualmente la perfezione della propria specie (cfr. *supra*, cap. I, n. 145). A tali sostanze ci si sarebbe potuti riferire solo mediante nomi propri, nomi la cui *ratio* significa esclusivamente l’ente singolare. Solo per metafora, o mediante un accostamento fittizio (*per similitudinem*) il loro nome avrebbe potuto essere usato a significare una natura comune, agendo cioè *come se* si fosse trattato di sostanze composte, realmente accomunate nella loro perfezione entitativa (*ST I*, q. 13, a. 9). Senza approfondire ulteriormente questo tema, ci si accontenterà di osservare che la *factio* posta da Suárez all’origine di ogni natura universale, secondo Tommaso sarebbe stata richiesta solamente per l’attribuzione di un nome comune alle sostanze spirituali, mentre per il gesuita essa diviene la condizione stessa della predicazione comune.

Si noti, inoltre, per inciso, la peculiare collocazione che la concezione tommasiana avrebbe attribuito alla persona umana, la cui anima possiede al tempo stesso le caratteristiche della *forma corporeitatis* e dello *spiritus*. Dell’essere umano si sarebbe potuta predicare ad un tempo l’incomunicabilità dell’essere personale e la comunicabilità *secundum rem et rationem* della natura (cfr. *ST I*, q. 13, a. 9; q. 30, a. 4; *De Potentia*, q. 9, a. 6). È in riferimento alla persona umana che l’equilibrio tomista di natura e spirito si fa difficile, e sarebbe stata proprio la paradossale condizione dello spirito incarnato a rendere possibile la rottura di tale equilibrio: l’accentuazione dell’uno o dell’altro lato del paradosso sarebbero infatti stati all’origine o di una negazione della libertà a partire dalle esigenze della sua natura, oppure dell’opposta affermazione di una libertà d’arbitrio, definita come indifferenza a qualsiasi ordinamento naturale. per la trattazione di questo tema si rimanda al capitolo successivo.

⁹⁰ «Licet ratio communis ut abstracta sit in se una, (dicendum) tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis» (*DM XXXI*, 3.21, corsivo nostro). Differendo alle pagine seguenti la trattazione di questa questione, che chiama inevitabilmente in causa la problematica dell’*analogia entis*, si rimanda qui in via provvisoria alla sect. 3 della *Disputatio metaphysica XXVIII*.

⁹¹ Come nel caso dell’universale, il *Doctor Eximius* cerca di collocare la relazione in una sorta di limbo metafisico, compreso fra la singolarità incomunicabile dell’ente extra-mentale e l’essere meramente fittizio dell’*ens rationis* (*DM XLVII*, 1.1-15). Se infatti la relazione fosse mero ente di ragione, i termini relativi potrebbero coesistere senza contestualmente esigere alcun nesso reale, con la conseguenza, ad esempio che potrebbero esistere più cose simili senza che si dia al tempo stesso alcuna relazione di somiglianza (cfr. *DM XLVII*, 1.3 e 7; 2.11 e 15). Né, d’altra parte, è possibile considerare tale nesso come un qualcosa di realmente (*realiter*) distinto dai termini posti in relazione, poiché se così fosse essa dovrebbe poter esistere a prescindere dai termini stessi (*DM XLVII*, 1.1-2; 2.2). Dopo una apparente oscillazione fra tali estremi, Suárez sembra in ultima analisi optare («maxime probatur») per una soluzione di compromesso, che considera la relazione una realtà di ragione fondata “in qualche modo” *in re ipsa* (individuabile cioè mediante una «distinctio rationis cum aliquo fundamento in re»: *DM XLVII*, 2.12 e 22). In tal maniera, anziché configurare un nesso puramente astratto, attribuito estrinsecamente ad enti *in re ipsa* irrelati, o un ente (*res* o *modus*) terzo fra i termini posti in rapporto, la relazione può predicarsi realmente delle cose (*DM XLVII*, 2.22.); ma la sua realtà

presenza di un ordine nelle cose⁹², esso può essere accessibile sul solo piano dell'oggettivazione mentale, vale a dire in quanto effetto dell'attività ordinatrice dell'intelletto, suscettibile di unificare la molteplicità dell'ente concreto in un sistema di predicazione univoca, articolato per generi e differenze specifiche, mediante l'istituzione di *communitates* logiche e nessi di corrispondenza fra le *rationes* di fenomeni *in re ipsa* isolati:

«Si ponamus, verbi gratia, duo alba in rerum natura, illa, ex vi qualitatum absolutarum quas habent, sunt inter se similia; ergo habent *illam denominationem relativam* ex vi absolutorum simul existentium seu simul sumptorum, absque aliqua alia additione reali; ergo relatio nihil rei addit rebus absolutis»⁹³.

L'ordine ontologico suaresiano sembra dunque configurare un aggregato di atomi individuali, che solo per denominazione estrinseca possono essere ricondotti sotto la prospettiva intenzionale di una *ratio* comune⁹⁴. Di tali conseguenze bisognerà tenere conto nel prossimo capitolo, dedicato alla trattazione della legge naturale; per il momento basterà osservare come, dati tali presupposti, la nozione di ordine naturale sia inevitabilmente destinata a modificarsi. Nel momento in cui, della natura – in quanto principio formale intrinsecamente e realmente presente nell'ente –, si sia affermata l'assoluta incomunicabilità, l'affermazione di un ordine naturale, inteso come struttura di relazioni oggettive fra gli enti di esperienza, finisce immancabilmente per essere riassorbita nell'ambito di quella *realitas obiectiva*, sussistente nello spazio intenzionale aperto dall'*acies mentis*. Né potrebbe bastare, a renderla reale, il richiamo ad un ipotetico fondamento *in re ipsa*, dal

è la realtà della corrispondenza fra le *rationes* individuali dei diversi termini: «illam vero non esse rem aliquam aut modum, ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re *formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumptam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat*. Ita ut similitudo, verbi gratia, aliqua forma realis sit existens in re, quae denominatur similis; illa tamen non sit in re distincta ab albedine, quantum ad id, quod ponit in re, quae dicitur similis, sed solum quantum ad terminum quem connotat; et ita similitudo in re non est aliud quam ipsamet albedo, ut respiciens aliam albedinem, tanquam eiusdem seu similis rationis». (*DM XLVII*, 2.22, corsivo nostro). La relazione è la stessa *essenza* reale – e perciò individuale – di ciascun ente, considerata non in se stessa, bensì in quanto costituisce *de facto* – poiché nulla vi è nella natura in sé considerata ad esprimerne la necessità – un *consortium* con le forme intrinsecamente presenti negli altri enti (*DM XLVII*, 2.25). Il compromesso trovato dal teologo granadino sembra tuttavia piuttosto fragile: per quanto infatti si rivendichi la fondazione reale della relazione, resta il fatto che, nella sua connotazione relativa, essa può emergere solo conoscitivamente: solo a livello concettuale la *ratio relationis* può infatti essere distinta dalla forma individuale dei soggetti esistenti.

⁹² *DM XLVII*, 1.14.

⁹³ *DM XLVII*, 1.3, corsivo nostro.

⁹⁴ *DM VI*, 1.11-12. Più avanti, Suárez specificherà: «Proprie compositio tantum est in conceptibus, in re vero solum per extrinsecam denominationem a conceptibus mentis et hoc modo dicitur esse compositio rationis» (*DM VI*, 9.21). Sul punto cfr. J.-P. COUJOU, «Introduction» in *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, cit., pp. 58-65.

momento che questo deve ormai configurare il mero “fatto” della connessione, o *non repugnantia* logica, fra le proprietà individuali delle cose⁹⁵.

Perché si dia una struttura “comune” occorrono due assoluti contestualmente presenti e la fattuale corrispondenza fra le loro *rationes*; e tanto basta perché l’intelletto possa ricondurre tali *rationes* sotto un concetto unitario:

«Ad unitatem conceptus formalis satis esse ut ex parte obiecti supponatur unitas fundamentalis conceptus obiectivi, quae consistit in *similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali*; nam hoc satis est ut intellectus sua vi et efficacia intelligendi possit abstrahere conceptum obiectivum communem; unde quoad talis obiecti communis et universalis, intellectus non supponit obiectum suum sed facit, seu potius confert illi statum praecisionis per extrinsecam denominationem»⁹⁶.

Più che fondarsi su autentiche *compositiones secundum rem*, le relazioni così istituite fra gli enti sembrano ormai derivare dalla virtualità stessa dell’intelletto (*sua vi et efficacia intelligendi*); oltre l’*ordinatio* che l’intelletto in tal maniera proietta di fronte a se stesso, l’essere extra-mentale deve per converso frantumarsi nell’insieme degli individui concretamente esistenti e delle loro interazioni fattuali⁹⁷. Ma tale “ordine” di interazioni reali è strutturalmente sottratto ad ogni possibile intelligibilità; quando, infatti, se ne volesse affermare qualcosa, inevitabilmente esso finirebbe per essere riassorbito nell’orizzonte intenzionale dell’*esse obiective*.

⁹⁵ La *convenientia* fra i diversi enti, specifica il teologo gesuita, altro non è che una proprietà deducibile dalla *ratio essendi* di ciascun ente: «Fundamentum remotum huius aptitudinis voco naturalem conditionem seu proprietatem talis naturae, ratione cuius non repugnat illi multiplicatio individuorum intra eandem speciem; haec autem proprietates non est aliqua aptitudo naturae communis ut sic, quae intelligatur quasi potentia quaedam actuabilis per plures differentias, sed est solum talis perfectio et limitatio huiusmodi naturae [...] Sic ergo recte intelligitur et hanc aptitudinem essendi in multis habere fundamentum in rebus ipsis et tale fundamentum non esse positivam aliquam aptitudinem in re ipsa communem et indifferentem, sed limitationem seu conditionem talium rerum quae nihil in sua entitate includunt, ratione cuius eis repugnet habere alias res sibi similes in perfectione vel aequales» (DM VI, 4.12, corsivo nostro) Cfr. anche *Ivi*, 1.12-15 e 2.13-14.

⁹⁶ DM VI, 3.11, corsivo nostro. Cfr. anche DM VI, 2.13e 9.19.

⁹⁷ L’interazione fra le cose del mondo, oggetto di esperienza immediata, sembra in effetti configurare la disposizione relativa, lo stato di cose (*modus*) secondo il quale, nella singolarità incomunicabile del loro esistere, gli enti *de facto* si rapportano, e che non costituisce alcuna *ordinatio* realis: «ordo pertinens ad perfectionem universi tantum est, ut singula corpora in suis naturalibus locis sint constituta, quod quidem absolutum est in singulis, et in omnibus simul dicit coexistentiam eorum; quod vero ad hoc consequitur peculiare accidens, quod sit relatio realis, nihil videtur referre ad universi perfectionem» (DM XLVII, 1.14, corsivo nostro). Cfr. anche DM II, 2.14 e, sullo statuto ontologico dell’essere modale, J.I. ALCORTA Y ECHEVARRÍA, *La teoría de los modos en Suárez*, Consejo, Madrid 1949.

LA LOGICIZZAZIONE DEL MONDO

Nella molteplicità incomunicabile dell'essere reale è dunque l'intelletto a ricostruire, mediante la propria opera astrattiva, la nozione di un ordine oggettivo. L'intelligibilità così acquisita è tuttavia ottenuta mediante un'introiezione intenzionale che prescinde dall'essere in sé delle cose. Gli stessi apologeti del Suárez, nel difendere l'ispirazione realistica ed "esistenziale" della sua metafisica, non possono fare a meno di rilevare in essa un «divorzio» fra l'ordine "reale" del mondo e quello della sua comprensione razionale⁹⁸. Il primato attribuito, sul piano ontologico, all'ente singolare minaccia ad ogni istante la dissoluzione dell'essere in una molteplicità di monadi *senza porte né finestre*; e di fronte a tale minaccia, a conferire unità al mondo, al di là qua del riferimento soprannaturale alla potenza di Dio⁹⁹, può essere soltanto l'opera di una ragione scientifica, suscettibile di elevarsi oltre la particolarità dell'*experientia* singolare, per inquadrarne le manifestazioni contingenti entro schemi formali di ricorrenza e di connessione logica:

«Experientia proprie loquendo immediate fit in sensibus exterioribus [...] At vero cognoscere huiusmodi experimentalem effectum componendo et dividendo est proprium intellectivae potentiae, et talis cognitio dicitur experimentum. Unde experimentum proprie est cognitio alicuius effectus experimentalis saepe repetita. Et ideo Aristoteles ait quod ex multis memoriis causatur experimentum, et ex multis experimentis ars, et inductio universalis [...] illud experimentum generat scientiam et artem in intellectu; sed intellectus non assentitur propositioni universali propter cognitionem singularium, quam habet sensus; ergo propter propriam cognitionem»¹⁰⁰.

Attraverso la ripetizione dell'esperienza la ragione umana è infatti in grado di intendere le *rationes* dei fenomeni e le loro reciproche relazioni¹⁰¹, alla ricerca di quella certezza logica che, sul piano naturale, rappresenta la perfezione della conoscenza umana. L'*evidentia*, osserva il teologo è infatti la principale risorsa su cui l'uomo può fare affidamento *pro statu ipso*: nella condizione del

⁹⁸ Cfr. S. RÁBADE ROMEO, *La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo*, cit., pp. 76-80. Se tale «divorcio», come sostiene l'autore, non comporta una falsificazione della realtà, indubbiamente ne rappresenta una diminuzione, implicando in ogni caso una «pérdida del perfil individual en beneficio de unos resultados universales perfectamente armonizables con los diversos perfiles individuales [...] cuando estamos haciendo ciencia sabemos perfectamente que a realidad es inmensamente más rica, que yo puedo conocer más de ella, aunque mis diversos conocimientos singulares non puedan obtener la carta de universalidad que es el carácter de lo científico» (p. 77).

⁹⁹ Cfr. *DM I*, 4.21-24.

¹⁰⁰ *De Anima V*, 6.18 (Ed. Vivès III, 6.10). Cfr. anche *DM I*, 6.23-30.

¹⁰¹ «Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis, ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, *quae est prima et unica ratio assentiendi illis*» (*DM I*, 6.26, corsivo nostro).

viator la conoscenza rivelata è infatti oscura, né può con certezza giungere alla *clara visio* dei Beati¹⁰²; la massima aspirazione di una conoscenza concepita a prescindere da qualsiasi partecipazione illuminativa deve allora essere rappresentata da quella *certitudo* che è misura della verità scientifica¹⁰³. E si tratta di un'evidenza squisitamente logica. Peculiare al sapere scientifico è la conoscenza distinta delle *forme* delle cose e dei nessi fra esse sussistenti¹⁰⁴, e la connessione logica fra i concetti è il criterio metodologico per ogni giudizio che si voglia certo¹⁰⁵. L'unità dell'ordine, perduta sul piano ontologico, può così essere recuperata sul piano logico-predicamentale, mediante l'opera universalizzatrice di una ragione "combinatrice" suscettibile di ricondurre la molteplicità di esperienze frammentarie entro l'unità di un sistema logico-formale¹⁰⁶ nel quale ogni ambito di realtà è suscettibile di trovare il proprio posto¹⁰⁷.

Da tale "logicizzazione" del mondo non sarebbe potuta rimanere immune la riflessione sull'essere, e poiché è a questo livello che la «svolta» suaresiana dispiega i propri effetti in maniera cospicua, è alla logicizzazione della stessa metafisica che bisogna ora rivolgere la nostra attenzione. Lettori ben più autorevoli di chi scrive hanno rilevato nelle *Disputationes* suaresiane le tracce di una avvenuta formalizzazione o «mentalizzazione» della stessa scienza prima¹⁰⁸, riconoscendo nella speculazione metafisica del gesuita le prime autentiche tracce di quell'*oblio dell'essere* e di quel razionalismo onto-teologico di cui M. Heidegger avrebbe accusato la tradizione occidentale¹⁰⁹;

¹⁰² *DM I*, 5.3.

¹⁰³ «Naturalis certitudo [...] de qua sermo est, ex evidentia nascitur, eique commensuratur [...] maxima autem perfectio cognitionis humanae in certitudine et evidentia posita est» (*DM I*, 5.10). Cfr. anche *Ivi*, I, 6.6 e *supra*, p. 80.

¹⁰⁴ «In scientia per se et directe intenditur distincta cognitio tam essentiae quam proprietatum uniuscuiusque rei, vel rationis formalis» (*DM I*, 5.18) Cfr. anche I, 4.9 e *De Anima IX*, 3.18 (Ed Vivès IV, 3. 20).

¹⁰⁵ *DM I*, 4.30.

¹⁰⁶ «Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit ut in re sic concepta, praescindendo ab actuali entitate, aliquid consideretur tamquam omnino intrinsecum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptione obiicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et praedicata quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter convenire, quia sine illis neque esse neque concipi potest, quamvis in re non semper conveniant, sed quando res existit» (*DM XXXI*, 6.15). Cfr. anche *DM I*, 2.22.

¹⁰⁷ *DM I*, 5.16.

¹⁰⁸ G. DI NAPOLI, «La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento», in C. FABRO, *Storia della filosofia*, Coletti, Roma, 1954, p. 352.

¹⁰⁹ Cfr. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988, pp. 74-114. Cfr. C. ESPOSITO, *Il ritorno a Suárez*, cit. pp. 469-483 e «Introduzione» in COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. XIII-XXVI.

senza pertanto approfondire un dibattito ormai noto¹¹⁰, ci si accontenterà qui di sottolineare come l'analisi finora condotta sulla gnoseologia e l'ontologia suaresiana renda difficile non rilevare le conseguenze inevitabilmente «essenzialistiche» che tali presupposti avrebbero prodotto sul piano della riflessione metafisica.

LO STATUTO DELLA METAFISICA

Sembra in effetti innegabile, nella prospettiva suaresiana, la riconduzione della stessa riflessione metafisica a quel paradigma di “logicizzazione” dell’esperienza che, secondo il *Doctor Eximius*, costituisce la cifra del conoscere scientifico. Prima fra le *scientiae*¹¹¹, la metafisica costituisce ora la massima espressione di quel processo di interiorizzazione e universalizzazione della realtà, attraverso il quale la molteplicità dell’ente è ricondotta sotto lo sguardo uniformante di un predicato

¹¹⁰ Ci si limiterà qui a distinguere, fra i lettori di Suárez, i «critici», propensi ad accusarlo di concettualismo (in ordine alfabetico, oltre al già citato DI NAPOLI, J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., spec. pp. 152-162 e 200-208; T. J. CRONIN, *Objective being in Descartes and in Suárez*, cit.; C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo: una battaglia di principi*, in «Divus Thomas», XVIII (1941), pp. 167-215 e 420-498 (Ristampa Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005) e ID., *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza...*, cit.; C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 231-288; É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 132ss) e gli “apologeti” del teologo, attenti a leggere nella sua speculazione un'intenzione realistica dell'essere (J.I. ALCORTA Y ECHEVARRÍA, *La teoría de los modos en Suárez*, cit.; F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. III, cit., pp. 447-476; P. DESCOQS, *Le Suárezisme*, in «Archives de philosophie», II (1924), pp. 123-154; ID., *Thomisme et Suarézisme* in «Archives de philosophie», IV (1926), pp. 82-192. M. FORLIVESI, «Ontologia impura», cit.; A. GNEMMI, *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes Metaphysicae di F. Suárez*, Vita e pensiero, Milano 1969; S. RÁBADE ROMEO, *La metafisica suareciana y la acusación de esencialismo*, cit.). Su una posizione più sfumata, B. IPPOLITO, *Analoga dell'essere*, cit. sembra rinvenire nella metafisica suaresiana il tentativo di definire una via mediana fra la riflessione tommasiana sull'*actus essendi* e l'essenzialismo, comunque realistico, della metafisica scotiana.

¹¹¹ La metafisica è infatti scienza fine a se stessa e massimamente utile, perchè «perficit intellectum secundum se et propter perfectissimas res», offrendo le categorie, le distinzioni e i princípi necessari alle altre scienze. Fra le scienze “naturali” essa è pertanto scienza suprema, che l'uomo maggiormente desidera (*DM I*, ss. 4-6) e che serve massimamente la stessa ricerca teologica, poiché «naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant» (*DM prooemium*). Il ruolo primario così attribuito, secondo l'uso tradizionale, alla metafisica, non contraddice quanto già detto circa il primato della logica: quest'ultima, infatti, non costituisce propriamente una scienza, bensì fornisce le condizioni di correttezza metodologica per la conoscenza scientifica. Da essa, come ogni altra scienza, la metafisica deriva i criteri della *dialectica* (cfr. il già citato *DM I*, 4.30), e questa la precede come sua condizione di possibilità (*DM I*, 4.29-34). Ciò che fa della metafisica una *scientia prima* è anzi una «singularis connexio cum dialectica» (*DM I*, 4.13.), e l'applicazione universale dello strumentario logico alla conoscenza dell'essere in quanto tale, al fine di una maggiore comprensione della realtà. In questo senso, si potrebbe dire, la metafisica è la massima espressione della logica: «plurimum perficit definiendi artem, quamvis directe et ex instituto illam non tradat» (*DM I*, 4.32). Sulla “scientificizzazione” della metafisica cfr. anche A. GNEMMI, *Il fondamento metafisico*, cit., pp. 37-39.

univocamente imposto¹¹². Il suo oggetto adeguato, l'*ens in quantum ens*, configura il concetto oggettivo massimamente astratto, frutto di una «universalizzazione senza riserve»¹¹³ che, tolta ogni differenza, intende la *ratio essendi* minimale nella quale tutti gli enti, intesi come tali, possono esser detti convenire:

«Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui *expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum nec creaturam, sed haec omnia per modum unius*, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo»¹¹⁴.

E poiché, come ogni scienza¹¹⁵, la metafisica deve prescindere dalla singolarità contingente del reale, il concetto oggettivo da essa inteso deve significare un'entità ridotta a mera attitudine all'esistenza, possibilità di esistere considerata indipendentemente dall'essere attuale¹¹⁶. È questa «una traccia ockhamista»¹¹⁷, che configura un mutamento di prospettiva radicale rispetto alla metafisica tommasiana: lungi dall'intendere l'essere *reale* delle cose, la metafisica si accontenta ormai di intenderne l'*esse essentiae*, la *natura* (o *essentia*) “*realis*” rispetto alla quale l'atto di essere extra-mentale rimane un dato accidentale e, per così dire, estrinseco. Conseguenza ultima dell'identificazione di essenza ed esistenza, è così la reclusione dell'essere in atto nell'ambito della

¹¹² Di una comune «impositio» parla esplicitamente *DM II*, 4.8.

¹¹³ J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., p. 190.

¹¹⁴ *DM II*, 2.8 (corsivo nostro). Cfr. anche *Ivi II*, 2.32. Circa il concetto suaresiano di “ente”, si potrebbe aggiungere poco a quanto espresso dall'ampia letteratura già citata (cfr. *supra*, n. 110); basterà pertanto sottolineare l'avvenuta “logicizzazione” della nozione di *ens*, divenuta ormai un concetto universale, l'unità di significato residuale sopravvissuta alla sottrazione di ogni possibile determinazione (*DM II*, 1.9-14; VI, 10-11). L'essere così inteso viene a configurare la *ratio* trascendentale *minima* e perciò universalissima (*DM II*, 1.5-6; 1.9), che è condizione di ogni possibile oggettivazione intellettuale, e il cui concetto formale abbraccia la totalità di ciò che può essere pensato. In questo senso, esso è il termine ultimo di quel movimento di astrazione “*praecisiva*” che procede per “sottrazione” progressiva delle determinazioni particolari, fino ad arrivare ad intendere il non più sottraibile. E in tale prospettiva, l'unità della metafisica può darsi solamente nella forma dell'unità logico-predicamentale (Cfr. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 172-192, spec. pp. 173-174; C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 231-237; e H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, cit., pp. 32ss).

¹¹⁵ *DM I*, 4.10.

¹¹⁶ «Rursus constat ex communi usu ens, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, *sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat ens*, et hoc modo ens in decem praedicamenta dividitur» (*DM II*, 4.3, corsivo nostro). Cfr. anche *DM*, II pro.; II, 4.9; XXXI, 2.10-11 e 6.15.

¹¹⁷ C. ESPOSITO, «Introduzione» in J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., p. XX.

fattualità metafisicamente irrilevante¹¹⁸. Oggetto adeguato della metafisica è ora una realtà diminuita, la totalità di ciò che pur non essendo realmente, può tuttavia essere pensato sotto le condizioni dell'esistenza. In tale maniera, l'*ens rationis*, inizialmente estromesso dall'oggetto della metafisica¹¹⁹, può rientrarvi surrettiziamente¹²⁰: nell'*acies* dell'intenzionalità metafisica possono ormai essere compresi tutti gli oggetti la cui esistenza non è contraddittoria, a prescindere dalla loro effettiva realizzazione extra-mentale¹²¹. Lungi dal rappresentare la *maxima communitas* dell'esistente, il tessuto connettivo nel quale tutte le cose sono ricomprese e poste in relazione, l'*ens in quantum ens*, viene pertanto a configurare una formalità massimamente astratta, la *ratio* univoca elaborata sacrificando l'equivocità del reale¹²².

Lo spazio di comprensione del mondo si definisce così in un rapporto di strutturale tensione fra un radicale individualismo ontologico, e la contestuale pretesa di organizzare la realtà frammentaria dell'essere extra-mentale secondo un'*ordinatio* intellettuale astrattamente costruita¹²³.

¹¹⁸ DM II, 4.3-15. In effetti, se essenza ed essere si distinguono solo concettualmente, non solo l'essere in atto non aggiunge alcunché di ontologicamente significativo all'essenza considerata in se stessa, ma si deve anche dire che in virtù del suo essere effettivo l'essenza attualmente esistente non possiede un'intelligibilità maggiore rispetto all'essenza meramente possibile (DM XXXI, 6.9). «Per Suárez, 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» (É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 138). L'atto che realizza un'essenza non possiede alcuna intelligibilità ulteriore, salvo quella di un dato «avventizio» (J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., p. 244), oggetto di una constatazione «empirica», «un caso particolare del possibile», concernente l'effettiva realizzazione *extra nihil* di un ente altrimenti solamente possibile (É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 135; cfr. DM XXXI, 6.23;). Ma tale constatazione trascende l'ambito di ricerca della metafisica, la cui intenzionalità si arresta «prima» della distinzione di possibile e attuale, sull'intenzione della *ratio essendi*. L'esserci di ogni cosa, a prescindere dall'*esse* intenzionale che esso possiede nella mente che lo pensa, è infatti il principio che separa ciascun ente dagli altri e lo relega nell'orizzonte equivoco e contingente dell'esistere individuale, sottraendolo così alla conoscenza scientifica (cfr. DM II, 4.3). Circa l'identificazione dell'essere con il possibile, cfr. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 250-278; J. P. DOYLE, *Suárez on the Reality of the Possibles*, in «The Modern Schoolman», XLV (1967), fasc. novembre, pp. 29-48.

¹¹⁹ Cfr. DM I, 1.6 e 26.

¹²⁰ DM II, 4.3. Quando infatti l'ente sia identificato con il pensabile, la nozione stessa di non-essere è destinata a duplicarsi, potendo significare, da un lato il non-essere dell'*ens rationis*, di ciò che pur non essendo attualmente esistente, in quanto pensabile non è tuttavia propriamente niente (*non omnino nihil*), ma possiede perlomeno l'oggettività del non-contraddittorio, la *non repugnantia vel potentia logica* (DM XXXI, 6.13; cfr. anche *Ivi*, II, 2.14 e 4.14; XXXI, 2.10-11); dall'altro, il puro nulla come impossibilità di essere, poiché logicamente contraddittorio. Per l'approfondimento di questa svolta, con una particolare attenzione all'influsso da essa esercitato sull'ontologia moderna cfr. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 193-224.

¹²¹ «[...] aptitudo obiectiva rerum possibilium ad existendum non est ex parte illarum nisi non repugnantia quaedam» (DM VI, 4.9). Cfr. J. P. DOYLE, *Suárez on the Reality of the Possibles*, cit.

¹²² DM II, 2.8-18.

¹²³ Più esattamente, come osserva J.-F. Courtine, si dovrebbe parlare di un vero e proprio «sdoppiamento» della nozione di realtà: «In Suárez vi sono ben due concezioni, diverse e complementari, della *res* [...] da una parte la *res*

L'intelligibilità dell'*esse* deve ormai essere conquistata *a scapito* della realtà¹²⁴, poichè la metafisica non si comprende più come scienza dell'ente in quanto attualità di essere, bensì come scienza dell'ente in quanto conoscibile *sub ratione essendi*. Ora, il divorzio dell'intenzione metafisica dalla realtà dell'esistente, relegata ormai nel mondo inaccessibile della contingenza, mal si sarebbe potuto conciliare con la nozione di partecipazione che, come si è visto nel capitolo precedente, costituiva l'asse portante dell'esperienza medievale dell'ordine. E poiché da tale esperienza, la stessa riflessione medievale sul diritto naturale aveva tratto la propria vitalità – rinvenendo nell'intima presenza del principio divino il fondamento stesso del valore di tutte le cose –, la piena comprensione della speculazione del *Doctor Eximius* circa la *lex naturalis* esige, come condizione previa, che si chiarisca quale forma venga assumendo, nell'ontologia suaresiana, il rapporto dell'essere creato al suo principio.

INDIVIDUALISMO ONTOLOGICO E PARTECIPAZIONE: L'UNITÀ ONTO-TEOLOGICA DELL'ORDINE

In un'ontologia tarata sull'individuo, la nozione di partecipazione sembra in effetti destinata a perdere ogni significato reale. Quando si affermi l'incomunicabile singolarità dell'ente reale, diviene difficile mantenere viva la concezione medievale di un mondo sussistente nell'ordine dell'auto-comunicazione divina: la nozione dell'identità reale di essenza ed essere individuale doveva dunque rendere inintelligibile l'idea della presenza intima dell'*Ipsum Esse* al cuore di ogni ente finito. Se, infatti, l'essere in atto non aggiunge nulla di realmente diverso dal principio essenziale per cui un ente è se stesso – di maniera che allo stesso ente possibile, in quanto pensato, può essere attribuita

intrinsecamente singolare, che non si distingue *realiter* dalla sua esistenza, e che si lascia cogliere primariamente nella sua *ex-sistentia*, nel suo essere effettuata (*facta*) al di fuori delle sue cause, e nella sua *sub-sistentia*, nella sua soggettività, relativamente a ciò che se ne può predicare. È questa la *res* che Aristotele [...] denuncia come insufficiente, perché *αδηλον* - non manifesta [...] È di qui che nasce il tentativo di Suárez, consistente nel far portare il peso della "realtà" [...] a un'altra *res* che questa volta si definisce in maniera essenzialmente "oggettiva"» (*Il sistema della metafisica*, cit., p. 158).

¹²⁴ *DM* II, 1.9. E per quanto si ribadisca che mediante il concetto di *ens* deve essere intesa la *convenientiam realem in communi ratione entis*, e che l'*esse essentiae* può essere inteso solamente in quanto reale, o in quanto «almeno» dica ordine all'esistere reale (*DM* VI, 3.3), resta il fatto che tale *ratio entis* configura un mero oggetto di intenzione conoscitiva a prescindere dall'*esse existentiae*, e che pertanto può includere sia l'ente che è unico numericamente, sia quello che è tale per sola unità formale (*DM* I, 2.22; II, 1.25; III, 2.8; *De Anima* IX, 1.4 [Ed. Vivès IV, 1.4]).

una certa attualità d'essere – ogni ente che si offre all'intenzione metafisica deve possedere il proprio essere nella modalità dell'auto-sussistenza:

«Un essere reale è quello che l'essenza ha una volta creata nel tempo [...] Pienamente soddisfatta di un'essenza in cui essa trova di che rispondere a tutte le sue esigenze, la ragione ragionante non vede né come si potrebbe separarne l'esistenza, né perché gliela si dovrebbe aggiungere. L'essenza non è forse l'essere stesso?»¹²⁵.

Non occorre pertanto scomodare complessi rapporti di mozione intrinseca fra Dio e la creatura, dal momento che l'essere di ciascun ente si spiega ormai per il mero *fatto* del suo esistere al di fuori della mente che lo conosce: a rendere ragione dell'ente concreto bastano ormai la sua sola entità (*esse essentiae*) e la positività del suo apparire sullo sfondo del nulla (*extra nihil*)¹²⁶. Di ogni ente l'essere si può così predicare, fuor di ogni *analogia entis*, per attribuzione intrinseca¹²⁷, poiché nell'ordine intelligibile ogni cosa realmente esistente deve il proprio essere unicamente a se stessa. E a farne le spese è, in primo luogo, la nozione di partecipazione:

¹²⁵ É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 141-142. Le parole di Gilson sembrano in effetti trovare una conferma in quelle dello stesso *Doctor Eximius*: «ergo essentia in sua entitate non constituitur intrinsece per modum a se distinctum ex natura rei; alioqui resolvi posset in aliam entitatem et illum modum; et ita procedetur in infinitum donec sistamus in simplicibus entitate actuali non composita ex re et modo distincto ex natura rei, et illam vocamus entitatem essentiae» (*DM XXXI*, 6.10).

¹²⁶ «Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil et aliquid actualitatis habet; nomen etiam entis non ideo est impositum creaturae, quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est et non omnino nihil; immo, ut infra dicemus, prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato quam increato» (*DM XXXI*, 3.11; cfr. *Ivi*, 1.2 e 6.10).

¹²⁷ Cfr. *DM XXVIII*, sect. 3. Tralasciando di soffermarci sul dibattito circa la possibilità o meno di una predicazione analogica dell'essere ci si limiterà qui ad osservare come il concetto oggettivo di *ens*, lungi dal configurare la predicazione analogica di una medesima attualità, condivisa secondo modalità e gradi di attuazione diversa, costituisca piuttosto il risultato di un'opera di univocizzazione a partire da una molteplicità equivoca di enti, attraverso l'intenzione *praecisiva* di una *ratio communis* minimale, ottenuta per sottrazione dei diversi profili individuali (*Ivi*, 3.7-9). Ancora una volta, piuttosto che scaturire da un'intenzione realistica dell'esistente (così intendono S. RÁBADE ROMEO, *La metafisica suareciana y la acusacion de esencialismo*, cit., p. 81; e L. MARTINEZ GOMEZ, *Lo existencial en la analogia de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 215-243), l'intelligibilità ottenuta sembra così configurare il risultato di un "passo indietro" rispetto alla realtà delle cose, alla ricerca delle condizioni della loro pensabilità (J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 242-248). Che poi tale univocizzazione, al di là delle pretese del Suárez, possa essere considerata "analogica" è una questione tutta da dimostrare; ciò che più interessa, non si tratta certamente dell'analogia che nasce dalla multiforme partecipazione ad una medesima e *reale* donazione di essere. È indubbio che ad un'analogia così intesa, il *Doctor Eximius* abbia esplicitamente rinunciato (*DM II*, 2.36). Sul tema dell'analogia in Suárez, oltre agli autori già citati, si vedano J.P. DOYLE, *Suárez on the analogy of being*, in «The Modern Schoolman», XLVI (1969), fasc. March e May, pp. 219-249 e 323-341; A. GUY, *L'analogie de l'être selon Suárez*, in «Archives de philosophie», XLII (1979), pp. 275-294; J.-P. COUJOU, «Introduction» in *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, cit., pp. 26-36.

«Creatura denominatur ens absolute a suo esse et non ex proportione aliqua quam servet ad esse Dei [...] creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei [...] creatura autem in ratione entis non definitur per Deum [...] quia ratio entis *omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura*; immo, si de nobis loquamur, prius ab hominibus concepta est in ente finito quam in infinito; ergo nullo modo tractum est hoc nomen per analogiam a Deo ad creaturas»¹²⁸.

La *ratio* individuale di ciascun ente si impone al pensiero nella sua assoluta auto-consistenza, a prescindere cioè da qualsiasi proporzionalità costitutiva¹²⁹, e l'intelligibilità di ogni cosa si esaurisce nel suo «essere fenomenale», indipendentemente da qualsiasi relazione al principio divino¹³⁰; l'ordine dell'essere, nella misura in cui si oggettiva all'*acies mentis*, configura dunque un aggregato di “quanti” entitativi, sussistenti ciascuno nella datità del suo essere *extra nihil*¹³¹. Né si tratta di una mera esigenza dell'atto predicativo, bensì di una proprietà strutturalmente presente *in re ipsa*¹³². In tale prospettiva, ogni affermazione circa la partecipazione dell'ente creato all'essere divino¹³³, se non acquisterà il sapore di un omaggio puramente formale alla tradizione, potrà al massimo limitarsi a denotare una relazione solamente postulata *in re ipsa*, e tuttavia inaccessibile all'intenzione logico-predicamentale della metafisica.

La dipendenza ontologica che relaziona la creatura al Creatore, come ogni altra relazione, esige infatti come sua condizione di pensabilità, la conoscenza delle *rationes* di entrambi i *relata*, perché

¹²⁸ DM XXVIII, 3.4, corsivo nostro. Il significato di questo passo è ben esplicitato da J.-F. Courtine: «L'ens (*creatum*) investigato dalla metafisica è preso in considerazione nella sua propria entità, nella misura in cui esso è già *extra nihil*, e in un certo senso già attuale, non perché sarebbe stato posto nell'essere (*extra*) dall'onnipotenza e dall'efficienza divine, ma perché, in quanto tale, colto nel suo concetto, esso non è il nulla» (*Il sistema della metafisica*, cit., p. 236).

¹²⁹ «Essentiae creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem praedicatorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias; ergo essentia hoc modo sumpta, licet in Deo habeat rationem vel exemplar, non dicitur essentia ab hac habitudine sola ad exemplar ut sic» (DM XXXI, 6.1). Sul rapporto fra intelletto divino e verità eterne, vd. il già citato T.J. CRONIN, *Objective being in Descartes and in Suárez*.

¹³⁰ «Quod non est ita intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sub abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est *plane impossibile*, ut recte probant argumenta superius facta, cum *sub eo conceptu non concipiatur creatura, ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil*» (DM XXVIII, 3.16, corsivo nostro). Cfr. anche Ivi, 3.15. Si vedano C. FABRO, *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza...*, cit., p. 552 e É. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 139-142.

¹³¹ «[...] omne ens reale, hoc ipso quod reale est, *quantum* est quantitate perfectionis essentialis seu formalis» (DM XXVIII, 2.7). Cfr. anche DM XXXI, 13.18. Circa l'accezione “quantitativa” dell'*ens*, significative sono anche le affermazioni del gesuita circa l'attualità della materia prima, a prescindere dall'unione con il principio formale, e l'auto-limitazione dell'atto d'essere creato (DM XXXI, 5.15). Si vedano, a questo proposito C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., 243-255; T.U. MULLANEY, *De fundamentis doctrinae Suárezianae de libertate humana*, Washington 1950, pp. 97ss e ID., *The basis of the Suárezian teaching on human freedom*, in «The Thomist», XI (1948), pp. 12-16.

¹³² «[...] sive rem ipsam, sive nominis impositionem consideremus» (DM XXVIII, 3.11).

¹³³ DM I, 5.40; XXVIII, 1.13; XXXI, 3.16.

possa rendersi evidente il nesso che le unisce. In *statu viae* non può darsi tuttavia alcuna conoscenza distinta dell'essenza divina, oltre la possibilità di intendere la *ratio entis* che lo accomuna ad ogni altro ente¹³⁴; di conseguenza, la causalità da esso esercitata sul creato deve necessariamente sottrarsi all'evidenza diretta. La nozione di una causa prima, alla quale ricondurre l'intero ordine dell'essere potrà allora essere conosciuta per sola inferenza logica dalla nozione dell'ente contingente¹³⁵. Dietro il formale rispetto dell'insegnamento tradizionale circa la naturale intelligibilità di Dio¹³⁶, la riflessione suaresiana sul Principio primo rivela così un radicale mutamento di prospettiva. Anche relativamente all'oggetto *praecipuum* della sua ontologia¹³⁷ il *Doctor Eximius* conferma la propria opzione concettualista: del *primum Ens* la ragione non può intendere in alcun modo l'essere, neanche nella forma "misteriosa" del Principio intimamente nascosto in ogni cosa¹³⁸; ciò che di Dio l'intelletto può intendere è piuttosto un semplice concetto, dedotto per necessità logica dall'esperienza del contingente.

In tale prospettiva, la stessa nozione di dipendenza ontologica, che si è visto costituire il cuore della speculazione metafisica circa la partecipazione, deve ridursi ad un mero rapporto di inferenza logica¹³⁹, prodotto di una ragione ordinatrice che risalendo l'ordine delle cause (*unum ex alio*

¹³⁴ *DM II*, 2.14.

¹³⁵ L'intenzione primaria dell'*ens in quantum ens* si differenzia infatti in primo luogo mediante la distinzione fra essere finito e infinito (*DM XXVIII, prol.* e sect. 1), a partire dall'esperienza di enti la cui vicenda esistenziale passa dal non-essere all'essere e viceversa (*DM II*, 4.13; *XX*, 1. 15-22; *XXXI*, 4.5). Tale esperienza dà infatti origine alla nozione di essere contingente, mediante la quale l'intelletto intende tutto ciò che può non essere, nella misura in cui il non-essere non contraddice la sua *ratio formalis* (*DM II*, 4.13; *XXVIII*, 1.8). È anzi siffatta *non-repugnantia* o *potentia logica ad non esse* a costituire il fondamento della distinzione concettuale fra essenza ed essere (*DM XXVIII*, 1.12; *XXXI*, 6.15 e 23). Ora, la nozione di ente finito, esige, come ulteriore condizione di intelligibilità, l'affermazione di una causa che ne tragga l'essenza dallo stato di mera possibilità all'esistere attuale (*DM I*, 5.40; *XX*, 1.15-21; *XXVIII*, 1.7). L'esse *extra nihil* dell'ente finito rivela così la modalità peculiare dell'*esse extra causas* (*DM XXXI*, 1.2; 4.6; 6.14), o *esse ab alio* (*DM XXVIII*, 1.6); e poiché nell'ordine delle cause non è ammissibile un regresso *ad infinitum*, bisogna necessariamente affermare una causa prima, un *ens necessarium* che renda ragione dell'essere *extra causas* di ogni possibile potere causale (*DM XXXI*, 6.14; 12.15).

¹³⁶ Dio può cadere sotto l'intenzione di una scienza naturale non solo come principio estrinseco, ma anche come oggetto precipuo, e poiché la metafisica è la più alta delle scienze, «[...] non potest altiori via et modo Deus naturaliter investigari, quam in hac scientia fiat» (*DM I*, 1.19). Cfr. anche *Ivi*, 1.29.

¹³⁷ *DM XXIX, prol.*

¹³⁸ AQUINAS, *ST I*, q. 8, a. 1.

¹³⁹ La dipendenza causale dell'ente contingente da quello necessario può essere intesa – dunque metafisicamente compresa – solo in maniera mediata e secondaria (*DM XXXI*, 3.16), presupponendo cioè la differenziazione della *ratio* univoca di *ens* nelle modalità dell'essere finito e infinito. La nozione della dipendenza di un ente dall'altro, è dunque una determinazione (o "modo") aggiunta rispetto all'intenzione primaria di una *ratio entis* assolutamente astratta che intende ogni singolo ente secondo l'entità che lo rende assoluto. Al di là dell'affermazione della *efficientia* con cui la

colligendo)¹⁴⁰, giunge ad inferire, peraltro negativamente¹⁴¹, la nozione di una causa prima onniprovvidente, fine ultimo e misura di ogni verità¹⁴². Al culmine del suo sforzo di comprensione, laddove la *ratio naturalis* giunge ad additare il fondamento primo di tutte le cose, la metafisica suaresiana rivela così, ancora una volta, la propria ipoteca formalistica: il Dio integrato nell'oggetto della metafisica è un Dio diminuito, un principio ridotto alla sua *ratio causae*, il postulato logico esigito a garanzia del sistema. Certamente, si specifica, il nesso di dipendenza logica presuppone una effettiva *habitus* esistente *in re ipsa*¹⁴³; resta tuttavia il fatto che l'ordine delle relazioni reali, trascende ormai strutturalmente l'intenzione scientifica, per ritirarsi nell'ambito della conoscenza teologica contingente, laddove la divina onnipotenza dispiega in assoluta libertà la propria *efficientia*¹⁴⁴.

L'intelligibilità dell'ordine, nella sua totalità, è dunque ottenuta estromettendo la realtà dell'essere e dell'agire di Dio, ratificando così quell'incommensurabilità di *ratio naturalis* e *ratio tehologica* che costituisce è presupposto metodologico della concezione moderna:

«L'ontologia si costituisce indipendentemente come scienza *prima*, vale a dire *a priori*, e la teologia, come scienza del dio si trova a sua volta disarticolata in una teologia "positiva" e in una teologia "mistica" [...] mentre la θεολογική [ἐπιστήμη], quella propriamente filosofica, è ormai interamente subordinata – a titolo di teologia "naturale" – all'ontologia generale, ossia alla teoria naturale. La teologia naturale è una parte *speciale* destinata tutt'al più a *completare* la metafisica

potenza divina muove tutte le cose, la nozione di un ordine causale può dunque essere riguadagnata solamente sul piano logico-predicamentale, a partire dalla nozione della *non repugnantia* fra una determinata essenza e il suo essere, e la conseguente necessità di affermare un ente alla cui essenza ripugni il non-essere (DM XXVIII, 1.13-14). Sul tema della dipendenza causale delle creature da Dio, cfr. anche J. I. ALCORTA Y ECHEVARRÍA, J.I., Problematica del tema de la creación en Suárez, in «Pensamiento», IV (1948), spec. pp. 313-324.

¹⁴⁰ DM I, 1.29.

¹⁴¹ La metafisica, infatti, «non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani» (DM I, 1.11), ricorrendo cioè ad un *medium demonstrationis* (DM XXXI, 3.15), una *ratio* comune a Dio e alle creature (DM I, 1.11 e 13; cfr. anche DM I, 5.15 e 32). E poiché l'essere divino è infinitamente distante (DM XXXI, 3.15) dall'essere delle creature «non possumus ea quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, immo nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a caeteris distat minusque cum illis convenit quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus» (DM XXVIII, 1.3). La stessa nozione di *ens a se* contiene anzi implicitamente la negazione dell'*esse ab alio* (Ivi, 1.7).

¹⁴² Cfr. DM I, 5.3; XX, sect. 1; XXVIII, 1.8, 1.13 e 1.18; XXXI, 6.15.

¹⁴³ DM XXVIII, 3.7; XXXI, 3.16; XLVII, 1.5.

¹⁴⁴ DM XXXI, 6.13. Sul tema dell'*efficientia* divina cfr. anche le dispp. XX-XXII. Per un approfondimento del tema della *potentia Dei absoluta* in Suárez, si rimanda invece al prossimo paragrafo.

generale, mediante una considerazione essenzialmente regionale, anche se la regione di cui si tratta qui è una regione eminente: Dio, gli angeli, l'anima separata»¹⁴⁵.

Per quanto poste in dialogo, la ragione naturale e la fede rivelata danno ormai origine a due *scientiae primae* concorrenti, essendo l'una orientata alla rappresentazione onto-teo-logica dell'*ens necessarium*, l'altra alla chiarificazione della “positiva” rivelazione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

La natura secolarizzata e la ratio theologica

Al termine di questa panoramica sui fondamenti epistemologici e ontologici della speculazione suaresiana, devono essere ora presi in considerazione gli effetti che tale teorizzazione avrebbe esercitato sulla concezione della natura. Lo sforzo di unificazione dell'esperienza attraverso la tematizzazione di un ordine accessibile alla conoscenza naturale, nella prospettiva di un'ontologia tarata sul singolare, non avrebbe infatti mancato di modificare la nozione stessa di natura. E di tale modificazione bisogna necessariamente tener conto in funzione di un'adeguata comprensione della riflessione suaresiana circa il diritto naturale, oggetto del prossimo capitolo.

La focalizzazione dell'intenzione metafisica su un ordine di essenze astratto dall'esistere doveva produrre, in ultima analisi, la logicizzazione dello stesso ordine della natura: fra la conoscenza umana – che si vuole naturale – e la natura individuale, intesa come principio ontologico dell'essere e dell'agire di ogni ente, si frappone ormai una “oggettività” meramente intenzionale, una *formalitas* astratta, effetto e prodotto dell'attività intellettuale. A partire dalle *rationes* comunicabili degli enti singolari, l'attività conoscitiva dell'intelletto è infatti in grado di elaborare una fitta trama di proprietà essenziali e nessi logici, suscettibile di ordinare la molteplicità comunicabile del reale, in un sistema che si articola per generi e differenze¹⁴⁶, attraverso universalizzazioni e

¹⁴⁵ J-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 227-228.

¹⁴⁶ *DM VI*, 9.21.

giustapposizioni progressive, dall'infima fra le specie fino al concetto massimamente universale dell'*ens in quantum ens*.

In tale maniera la molteplicità contingente oggetto di esperienza può essere ricondotta all'unità di una *ordinatio* logica suscettibile di trovare in se stessa la propria giustificazione, a prescindere da qualsiasi fondazione "soprannaturale"¹⁴⁷. L'opera dell'intelletto segna così il passaggio dalla contingenza dell'esperienza alla stabilità di una fondazione razionale autosufficiente, nella quale sono già presenti tutti i caratteri di quella razionalità scientifica che è alla base della concezione moderna. L'evidenza delle connessioni logiche basta qui a fondare la conoscenza scientifica della verità, senza estrinseci richiami ad un Primo-verace, o speculazioni metodologiche attorno ad ipotetici geni maligni. Tale ipotesi, come ebbe a notare Del Noce¹⁴⁸, sarà piuttosto il passo successivo, nel tentativo, non privo di ambiguità, di superare lo scarto fra l'intelligibilità astratta della natura suaresiano-molinista e la contingenza storica del soggetto conoscente.

Ridotto a mera trama di relazioni logico-predicamentali, l'ordine naturale configura ora, più che una struttura realmente informante l'essere, la semplice proiezione delle istanze razionalizzatrici del soggetto conoscente: allo sguardo della ragione, il mondo è suscettibile di rivelare strutture e leggi la cui intelligibilità, astratta dalla contingenza della storia, può ormai prescindere dalla stessa causalità divina¹⁴⁹. Rispetto a tale *ordinatio*, la potenza divina non esercita più alcuna funzione fondativa, limitandosi a svolgere il ruolo della causa che tale ordine ha posto *extra nihil*. E una volta posta in essere, la «machina universi»¹⁵⁰ può ben funzionare da sola:

¹⁴⁷ *DM* I, 4.21-24. A proposito dei rapporti di *convenientia* fra le cose, capaci di sussistere, nella loro necessità logica, a prescindere dal loro effettivo attuarsi in virtù della potenza divina, si deve parlare, secondo il teologo granadino, di una "necessità condizionale": «quia, nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nihil aliud est quam identitas quaedam obiectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem quam significat verbum *est*, quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale, quod esse pertinet ad illum tertium modum quo dicitur esse significare interdum veritatem compositionis» (*DM* XXXI, 2.8). La *veritas compositionis* sussiste infatti nell'intelletto divino a prescindere dall'atto effettivo con cui Dio si determina a far essere le cose.

¹⁴⁸ Si vedano, in proposito, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1965; *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 404-442; *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 5-131.

¹⁴⁹ F. SUÁREZ, *De legibus* II, 5.2.

¹⁵⁰ *DM* XXX, 17.13.

«nam, quod tria et quatuor sint septem, non est necesse ut habeat causam finalem, et sic de aliis principiis, in quibus est veritas ex connexione extremorum, non quidem ordinata ad aliquem finem, quia praedicatum non declarat proprietatem aliquam, vel essentiam subiecti, sed identitatem potius, seu repugnantiam oppositorum [...] Atque eadem ratio est de causa efficienti prima; quamdiu enim non agnoscimus virtutem Dei in se, non possumus ex illa cognoscere quales possint ab ea res fieri, sed potius ex rebus factis virtutem Dei investigamus, quamvis, cognita virtute Dei ex quibusdam effectibus, possit per illam demonstrari quid in aliis facere possit»¹⁵¹.

Il teologo gesuita può così neutralizzare il fattore di destabilizzazione introdotto dall'assolutismo teologico tardo-medievale, mediante la tematizzazione metodologica di un ordine secolarizzato accessibile alla semplice ragione naturale, i cui profili intelligibili si delineano attraverso la messa fra parentesi di ogni teologia della storia. «Suárez ha bisogno di principi stabili, universali, controllabili e indiscutibili che possano giustificare un minimo di metafisica in uno spazio filosofico divenuto ostile»¹⁵², e il risultato del suo sforzo intellettuale è la tematizzazione di un ordine naturale interamente autosufficiente, uno spazio definito per esclusione del divino, teatro di espressione di una ragione ormai pienamente secolarizzata¹⁵³.

Nella sua auto-evidenza l'ordine della natura può, in definitiva, fare a meno di Dio. Si deve anzi dire che è la stessa causa prima, in quanto postulato inferito a partire dall'ordine logico-naturale, a dover conformare la propria azione alla natura delle singole cose, muovendole ciascuna secondo la regola contenuta nel suo principio essenziale. La sublime Provvidenza che governa ogni ente dirigendolo al proprio fine, deve ormai essere compresa alla stregua del "calcolo" mediante il quale il sommo reggitore del cosmo, conoscendo il funzionamento di ogni singola componente, ne attiva od ostacola l'azione in virtù della sua superiore *efficientia*¹⁵⁴. Nella nozione di una causa prima dotata di potenza infinita e volontà non contraddittoria, l'ordine logico-predicamentale della *natura pura* può così trovare, se non il proprio fondamento, la propria chiave di volta, la *ratio* ultima suscettibile di render ragione dell'intero¹⁵⁵. *Ex naturali lumine*, infatti, la nozione del *necessarium* non può che confermare, conferendole ulteriore chiarezza, l'*ordinatio* istituita dalla ragione.

¹⁵¹ *DM I*, 4.23-24.

¹⁵² B. IPPOLITO, *Analogia dell'essere*, cit., p. 72.

¹⁵³ Per il concetto di secolarizzazione, come affermazione della contingenza nello spazio lasciato vuoto dal divino, si rimanda al già citato H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'era moderna*.

¹⁵⁴ Cfr. *infra*, pp. 114ss.

¹⁵⁵ Se infatti si potesse contraddire, sarebbe mutevole o, peggio mendace: dunque non sarebbe l'essere necessario (*DM XXX*, 17.14). Cfr. anche *De legibus II*, 2.7. Si noti, di passaggio, che la non-contraddittorietà di Dio non è posta, come

Nelle sue stesse premesse, tuttavia, la concezione suaresiana dell'ordine naturale deve trovare il proprio limite. Non si può dimenticare che l'essere assunto ad oggetto della speculazione suaresiana è il frutto di una neutralizzazione, nella misura in cui configura la prospettiva intelligibile "ritagliata" (*praecisa*) nella complessità del reale, ottenuta mediante una radicale *deminutio* della *res ut in se est*, e tuttavia incapace di annullare la fattiva realtà di ciò la trascende. Oltre l'orizzonte intenzionale si staglia l'ordine dell'essere extra-mentale, laddove si dispiega *exercite* l'assoluta onnipotenza della causalità divina, trascendente qualsiasi conoscibilità naturale¹⁵⁶. Sottratto all'azione ordinatrice dell'intelligenza, l'esistere in atto delle cose rivela così il volto della contingenza, l'urto fattuale fra enti atomici, la reale *efficientia* con cui il Sovrano assoluto del cosmo dispiega la sua infinita libertà. L'assolutismo teologico della *potentia Dei absoluta*, messo fuori dalla porta dalla rappresentazione onto-teologica dell'*ens necessarium*, deve così rientrare dalla finestra quando si consideri la dimensione effettuale del divenire extra-mentale, laddove la libertà di Dio mantiene intatto il proprio potere di agire diversamente da come *de facto* agisce, e la sua onnipotenza governa ogni cosa secondo il proprio arbitrio¹⁵⁷. Le due rappresentazioni del Sovrano e dell'Orologiaio possono così convivere, nella misura in cui sono fatte oggetto di

in Cartesio, a fondamento della coerenza del sistema, essendo piuttosto postulata come suo complemento. Non bisogna infatti dimenticare che la nozione di *ens necessarium* è il portato secondario dello sforzo di razionalizzazione del reale, un concetto dedotto negativamente dalla nozione dell'ente finito.

¹⁵⁶ La dipendenza dell'effetto dalla sua causa «*quatenus in actu exercito*» non rientra nella prospettiva della scienza «*quia non est simpliciter necessaria, sed contingens et libera*»; a tale prospettiva si può ricondurre la sola «*habitus intrinseca ad causam efficientem, praesertim primam*» in quanto necessaria, in quanto cioè fatta oggetto di una considerazione *praecisiva* (DM I, 5.40). In tale maniera però, come si è detto, la dipendenza dell'effetto dalla propria causa efficiente, e massimamente quella creaturale, è destinata ad essere riassorbita nell'ordine della predicazione logica, mentre l'esercizio effettivo dell'efficienza causale viene relegato in quella dimensione della realtà *extra-mentale* che, sempre presupposta, non può mai essere fatta oggetto di considerazione scientifica. Per questo, nel suo concreto applicarsi ai singoli, l'*efficientia* divina deve trascendere ogni conoscere naturale, potendo da questo essere intesa solo astrattamente (*formaliter*), vale a dire secondo le proprietà – quali l'infinita estensione con il solo limite del contraddittorio – che competono alla sua *ratio* (DM XXX, 17.25-26). Oltre quest'intenzione, si apre lo spazio dell'*efficientia* pura, laddove, al di là della comprensione naturale, si dispiega in tutta la sua potenza l'azione soprannaturale di Dio (DM XXX, 17.29-30).

¹⁵⁷ Preoccupato di ridefinire la posizione dell'ortodossia cattolica, a metà strada fra l'assolutismo teologico del pensiero luterano, e l'opposto necessitarismo dei seguaci di Wyclif, il *Doctor Eximius* sottolinea la necessità di affermare la reale possibilità che Dio agisca diversamente da come *de facto* agisce (DM XXX, 17.19-22). In tal maniera la stessa distinzione fra *potentia Dei ordinata* (qui *ordinaria*) e *absoluta* acquista il significato, che si è già visto essere scotiano, della distinzione fra due reali possibilità con cui Dio può esprimere la sua potenza. In questa linea sembra orientarsi la *Disputatio* XXX, nella quale, dopo aver distinto due diversi significati dell'espressione «*potentia ordinaria*», sembra propendere per l'interpretazione che considera «*ordinaria*» l'azione *secundum communes leges* e «*absoluta*» l'azione *praeter legem*: «*Potentia vero ordinaria duobus modis exponitur: primus est, ut potentia ordinaria dicatur ipsamet potentia Dei prout habet adiunctam scientiam et voluntatem qua Deus decrevit hos effectus et non alios facere, cuiuscumque ordinis sint, id est, sive naturalis sive supernaturalis. Alio modo et magis usitato potentia ordinaria dicitur ipsa potentia Dei prout operatur secundum communes leges et causas quas in universo statuit [...] stando in pura*

considerazioni diverse: da un lato, il principio onto-teo-logico postulato a garanzia della coerenza dell'insieme; dall'altro il Signore assoluto, portatore di un diritto totale sul cosmo, i cui decreti imperscrutabili, lungi dall'essere ricondotti ad un ordine intelligibile, possono essere solamente fatti oggetto di rivelazione positiva.

L'esperienza cristiana dell'ordine è così destinata a differenziarsi in un duplice livello di comprensione: da un lato una considerazione puramente naturale, capace di trovare in se stessa le proprie condizioni di validità, e tuttavia necessariamente destinata ad arrestarsi sulla realtà *ut cognita*; dall'altro una *ratio theologica*, capace di superare e ricomprendere la ragione naturale, elevandola ad una visione più ampia, che è la prospettiva del supremo reggitore di tutte le cose, la cui eterna legislazione è all'origine dello stesso ordine naturale e del mondo *ut in se est*. La riflessione suaresiana oscilla continuamente fra questi due piani. E di tale oscillazione bisogna tener conto, quando ci si accinga a considerare la questione del diritto naturale: solo a queste condizioni sarà possibile restituire alla speculazione giusnaturalistica del *Doctor Eximius*, al di là della contrapposizione fra le scuole – segnatamente, volontarismo e intellettualismo –, la sua giusta dimensione, in quanto riflessione, che vuol procedere, secondo una metodologia non priva di aporie, per diversi livelli di comprensione (naturale e teologica)¹⁵⁸, nel tentativo di riconciliare intelletto e volontà, necessità e contingenza, natura e storia.

*efficientia, evidens esse censeo posse Deum et immutare ordinem causarum naturalium et effectus earum sine illis producere. Primum patet ex libertate Dei, cuius arbitrio omnia facta sunt et conservantur; et utrumque est notum naturae lumine. Unde, sicut ab aeterno statuit res facere tali tempore, et ideo id facit sine sui mutatione, ita potuit statuere eas conservare solum usque ad tale tempus, et prout ipsi placuit [...] quod necessario consequitur ad infinitam perfectionem Dei et omnipotentiam cum libertate coniunctam. Secundum etiam optime probatur ex infinitate omnipotentiae Dei» (DM XXX, 17.32-34, corsivo nostro). Si deve dunque concludere, in ragione della stessa evidenza naturale: «(ratio naturalis) cognoscit tamen potentiam Dei ex se ad plura extendi quam de facto operetur vel operari decreverit, vel quam mediis causis naturalibus universi operari possit. Cognoscit item hanc limitationem (ut sic dicam) vel determinationem potentiae divinae absolutae ad modum operandi secundum ordinariam potentiam non convenire Deo ex necessitate naturae, sed ex arbitrio suae voluntatis. Ex quo ulterius potest ratiocinari interdum posse Deum praeter ordinariam potentiam de facto operari, loquendo de ordinaria potentia in secundo sensu supra exposito, id est [...] prout dicit modum operandi per naturales causas et secundum leges earum» (Ivi, 17.36, corsivo nostro). Né il fatto che tali sovvertimenti dell'ordine naturale siano espressione di un decreto eterno (Ivi, 17.34), può conferire maggior stabilità all'ordine dell'essere, dal momento che siffatto decreto rimane ignoto alla ragione naturale («quamquam quod interdum ita operetur non satis possit ratione naturali demonstrari», Ivi, 17.36). Cfr. anche DM II, 4.13 e XXVIII, 1.12; *De legibus* II, 2.6. Per un approfondimento del tema, si rimanda a D. FERRARO, «Il dibattito sulla "potentia Dei" nella seconda scolastica», cit. e M. ALVAREZ, «La omnipotencia de Dios y el principio de contradicción en Francisco Suárez», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA e Y.C. ZARCA (a cura di), *Potentia Dei*, cit., pp. 173-193.*

¹⁵⁸ Cfr. DM XXX, 17. 27.

III - IL GOVERNO DI DIO ATTRAVERSO LA LEGGE

Dopo aver considerato, nel capitolo precedente, la tematizzazione suaresiana dell'ordine naturale, per un adeguato inquadramento teorico della conseguente riflessione giusnaturalistica, tale tematizzazione deve ora essere posta a confronto con la parallela speculazione del *Doctor Eximius* sulla libertà. L'idea di diritto naturale reca infatti in sé stessa la nozione di un'*ordinatio* oggettiva capace di vincolare normativamente l'agire libero; non può dunque darsi concezione del diritto naturale che non prenda a tema il rapporto fra la *rectitudo naturalis* e la libertà di cui essa è norma.

La fondazione dell'essere naturale nella sua valenza normativa è il problema di ogni costruzione giusnaturalistica: nell'affrontare tale questione, la tradizione classica aveva ricondotto la stessa *ordinatio* naturale all'espressione di una *mens* divina, lo *iussum* di una suprema istanza ordinatrice, alla quale la libertà umana non può, se vuol rimanere "retta", non sottomettersi. Lo spazio di intelligibilità della *lex naturalis* si sarebbe così aperto nel dialogo fra tre istanze: l'*ordinatio* intelligibile, la *mens* che tale *ordinatio* rende normativa, e l'agire libero dell'essere razionale al quale tale norma si rende manifesta. Così, pur con le dovute differenze, in Eraclito, Platone e Aristotele, in opposizione al relativismo della sofistica, il pensiero greco aveva potuto riconoscere, pur nel flusso mutevole delle istituzioni e delle leggi umane, la presenza di una misura di giustizia immutabile, alla quale ogni uomo avrebbe dovuto conformare la propria esistenza, sia individuale che collettiva¹; successivamente, la speculazione stoica aveva offerto al pensiero occidentale la categoria del diritto naturale soggettivo, in quanto legge divina universale che si riflette individualmente nella ragione di ogni singolo essere razionale: Cicerone aveva così potuto definire la *lex naturalis* come il riflesso della *mens* divina nell'intelligenza umana, suprema testimonianza

¹ H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, Edizioni Studium, Roma 1965, pp. 5-22; C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 58-61.

della *societas* fra uomini e dèi². Il pensiero antico, mediato attraverso la grande tradizione romanistica, aveva così posto le basi per la sintesi del giusnaturalismo cristiano:

«Lo spirito dell'antichità, riassumendo nello stoicismo il pensiero di Eraclito, di Platone, di Aristotele e dei sofisti moderati intorno al diritto naturale, alla *lex aeterna*, alla *recta ratio*, alla *lex naturalis*, allo *ius naturale*, ai loro rapporti e alla loro validità di fronte al diritto positivo, ha salvato così gli *σπερματα του λογου* e ha trovato i "recipienti" formali nei quali lo spirito del Cristianesimo poteva ora versare il suo pensiero, dal quale esso poteva far sorgere ora la sua dottrina del diritto naturale, nuova, ma tuttavia affine a quella antica»³.

Nel riprendere tali categorie, tuttavia, lo spirito cristiano ne avrebbe significativamente modificato il senso, integrando la concezione classica con la nozione di una volontà legislatrice sommamente libera⁴. L'*ordinatio* costitutiva del diritto naturale avrebbe allora rivelato il carattere di un ordinamento contingente, esistente per auto-comunicazione dell'Essere che solo è in maniera assoluta, «l'impronta» e il riflesso creato di quell'*ordo* che costituisce la vita stessa della Trinità, lo specchio finito della sua ineffabile gloria:

«ogni essere creato, benché di tutt'altra natura che l'Essere divino, ne è pur tuttavia un'imitazione ed una partecipazione, dal semplice essere senza vita della natura inorganica, sino all'uomo creato da Dio a sua immagine [...] Le essenze delle cose, le esemplificazioni delle idee concepite dalla divina ragione sono al tempo stesso il fine delle cose [...] nell'essere una essenza riposa anche il dover essere dell'essenza, cioè a dire la *lex aeterna*, che è sapienza di Dio, in quanto essa, *come causa prima* di tutti gli atti delle creature ragionevoli e di tutti i movimenti delle creature irragionevoli, guida e dirige il mondo. Il governo del mondo da parte della Volontà di Dio, secondo la Sapienza di Dio, ecco la legge eterna»⁵.

² Mediante la *recta ratio*, scriveva il politico romano, l'uomo può conoscere la legge scritta nella natura, precedente ogni normazione positiva (*De legibus* I, 6; *De Republica* III, 22.33), rivelando un rapporto di stretta familiarità (*societas*) con la *mens* autrice della stessa legge, segno mirabile della sua *similitudo* con gli dèi (*De legibus* I, 7). Si deve tuttavia osservare come, a differenza di quella platonica, la *recta ratio* ciceroniana configuri più un atteggiamento di fedeltà al costume tradizionale che una vera e propria tensione partecipativa al Bene trascendente. L'ordine gerarchico che dovrebbe informare la società ciceroniana non è tanto il riflesso dell'ordine dell'anima, quanto il prodotto della stessa interazione sociale. Compito dello Stato diviene allora, non già la realizzazione del bene, bensì la garanzia delle condizioni alle quali gli individui possano essi stessi realizzare il bene. Cfr. S. WOLIN, *Politica e visione*, cit. p. 131; C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 67-70; D. PESCE, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone - Cicerone - S. Agostino)*, Sansoni, Firenze 1957, p. 114ss. Si veda anche l'«Introduzione» di A. RESTA BARRILE, in M. T. CICERO, *Delle leggi*, Zanichelli, Bologna 1972, pp 3-9.

³ H. ROMMEN, *L'eterno ritorno...*, cit., p. 21. Sul punto si veda anche L. RECASÉNS SICHES, *La filosofia del derecho de Francisco Suárez*, cit., pp. 3-35.

⁴ Cfr. H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 71-82.

⁵ H. ROMMEN, *L'eterno ritorno...*, cit., p. 37.

In tale prospettiva la nozione, già stoica, della *rectitudo naturalis* avrebbe subito una significativa modificazione. Il diritto naturale doveva ora configurare il riverbero della *lex aeterna* nel *lumen* finito della coscienza, la norma che, partecipando del Verbo nel quale tutte le cose sono state create, l'*intelligere* storico dell'uomo avrebbe di volta in volta "scoperto" mediante l'esercizio "prudente" della propria facoltà di giudizio⁶. La *lex naturalis* avrebbe in effetti rappresentato la forma peculiare che il governo provvidenziale di Dio assume nella creatura che, dotata di intelligenza e volontà libera, può a buon diritto essere detta sua *imago*. E sulla partecipazione di tale norma nella coscienza individuale avrebbe trovato un solido fondamento l'essere sociale:

«Riconoscere in sé e in ogni altra persona il riflesso di un medesimo spirito, e quindi la subordinazione ad una medesima legge, significa ammettere il vincolo della fraternità fra tutti gli uomini: cioè quella *societas humani generis* che, intravveduta già dall'antica filosofia, ha avuto la più luminosa affermazione nel Vangelo [...] In questo principio, semplice nella sua astratta formulazione ma ricco di innumerevoli conseguenze, abbiamo il criterio per apprezzare il grado di giustizia delle leggi esistenti»⁷.

Questa concezione del diritto naturale sarebbe entrata in crisi già in età tardo-medievale, con la Scolastica di matrice francescana, e poi con il pensiero riformato. Come si è visto nel primo capitolo, il volontarismo tardo-scolastico, da un lato, e il radicale pessimismo antropologico che caratterizza la concezione luterana, dall'altro, avrebbero in effetti progressivamente aumentato la distanza fra il *lumen naturalis* dell'intelligenza decaduta e il mistero inaccessibile della *mens divina*. E a questo punto, le tre istanze costitutive della riflessione giusnaturalistica, prese in un vorticoso movimento centrifugo, si sarebbero venute sempre più divaricando. Fuor del paradigma dell'"illuminazione naturale", il diritto naturale sarebbe divenuto l'oggetto di un'intenzione meramente immanente, rispetto alla quale la libertà del Dio creatore doveva rimanere assolutamente incommensurabile. Così, da un lato, la *lex naturalis*, sarebbe divenuta una norma interposta fra due libertà – divina e umana – reciprocamente estrinseche; e, dato il carattere assolutamente onnipotente della libertà divina, tale norma avrebbe configurato una disposizione meramente transitoria, alla quale l'arbitrio del Dio-Sovrano avrebbe potuto in qualsiasi momento derogare. Dall'altro, per

⁶ «Impressio divini luminis in nobis» (AQUINAS, *ST* I-II, q. 91, a. 2). I principi così partecipati devono tuttavia trovare una adeguata traduzione storica (q. 95, a. 2), e una modulazione prudenziale «secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora» (q. 96, a. 1). Cfr. anche I-II, q. 94, a. 5; q. 97, a. 1.

⁷ G. DEL VECCHIO, *Mutabilità ed eternità del diritto*, in «JUS. Rivista di Scienze Giuridiche», V n.s. (1954), p. 5.

questo stesso motivo, il governo di Dio sulla libertà umana si sarebbe *de facto* risolto, a prescindere da qualsiasi mediazione “naturale”, nell’immediatezza dell’esperienza individuale⁸. L’accento posto dalla speculazione tardo-medievale sulla positività della volontà divina⁹, avrebbe così preparato la strada alla distruzione luterana della nozione di natura, mediante la riduzione della morale “naturale” all’espressione dell’interesse individuale, che solo il dono imperscrutabile della Grazia avrebbe potuto rendere giusta¹⁰.

La divaricazione fra *ratio naturalis* e *ratio theologica* avrebbe così reso impossibile la riproposizione del paradigma giurisprudenziale peculiare al giusnaturalismo medievale, costringendo la riflessione della successiva rinascita scolastica nel cantuccio speculativo della *natura pura*. Per sottrarre la natura all’insondabile arbitrio della *potentia Dei absoluta* i pensatori della Scolastica Rinascimentale ripensarono infatti il dover-essere naturale a partire dalla metodica distinzione fra l’ordine soprannaturale della Grazia, e quello di una natura ipoteticamente sottratta alle vicende della Caduta e della Redenzione. In tale contesto, come si è visto a proposito della speculazione suaresiana, l’intelligibilità dell’ordine naturale avrebbe potuto essere ottenuta solamente per via logica, a partire dalla affermazione di una razionalità scientifica astratta, perché suscettibile di prescindere da qualsiasi condizionamento storico. La tematizzazione di un’*ordinatio* accessibile alla ragione sarebbe stata così il guadagno di una radicale divaricazione fra l’ordine dell’intelligibilità logico-predicamentale e quello dell’esistere extra-mentale, contingente e inintelligibile.

L’affermazione di una norma naturale, suscettibile di vincolare le concrete determinazioni della libertà, avrebbe ora richiesto un ritorno alla dimensione extramentale – e pertanto non intelligibile – della *res ipsa*. È a questo livello che si gioca, oltre la tematizzazione astratta dell’*ens necessarium*, il rapporto personale con il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; è qui che la libertà pone le sue

⁸ È il processo che avrebbe trovato la sua massima espressione nell’accentuazione luterana della dimensione interiore del “cuore” come unico luogo di autentica relazione con Dio, per la quale si rimanda alle efficaci pagine hegeliane delle *Lezioni sulla filosofia della storia* (vol. IV: *Il mondo germanico*, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 146-151).

⁹ Su cui cfr. H. ROMMEN, *L’eterno ritorno...*, cit., pp. 44-46 e ID., *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., p. 13. Cfr. anche H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., 99-131.

¹⁰ La rettitudine naturale sarebbe così divenuta, in Lutero, l’altra faccia dell’egoismo, il rispetto di regole di convivenza finalizzate alla sopravvivenza della sostanza-desiderio individuale. La giustizia naturale, priva della Grazia si sarebbe allora rivelata l’ennesima menzogna con cui il Grande Ingannatore blandisce la ragione, sua cortigiana. Cfr. E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero...*, cit., pp. 35-43.

scelte, definendo il proprio carattere morale; è qui, infine, che le scelte poste nel tempo danno origine alle istituzioni storiche, determinando un potere sovrano deputato a governare l'esistenza collettiva. È pertanto con questa concreta dimensione esistenziale che deve essere messa a confronto la nozione suaresiana di natura, onde valutare, nel suo pensiero, l'effettiva possibilità, nel pensiero del gesuita, di una legittimazione "naturale" del politico, a prescindere dalla connotazione storica dello *status post-lapsario*, come dalle ingerenze della *potentia Dei absoluta*.

Come si vedrà nelle pagine seguenti, il profilo di maggiore originalità della riflessione suaresiana rispetto alla precedente tradizione tomista, alla quale il teologo pur si richiama, è infatti, la sostanziale accettazione, sul piano antropologico, di quella concezione, già scotiana e nominalistica, che nel definire la libertà poneva l'accento sulla dimensione dell'autodeterminazione, a scapito del naturale ordinamento ad una norma oggettiva. E poiché, rispetto a tale dimensione, il carattere normativo della *lex naturae* avrebbe potuto essere garantito unicamente attraverso il ricorso alla suprema Volontà del divino Legislatore, la riconciliazione fra diritto e libertà, natura e storia, sarebbe stata ottenuta al prezzo di una radicale giuridicizzazione dell'ordine dell'essere, mediante la quale il mondo sarebbe stato compreso alla stregua di un sistema gerarchico di fonti normative, sussistente per mandato del supremo *Rector* di tutte le cose.

La libertà

Accanto alla riconquista dell'intelligibilità naturale, l'altro grande versante su cui si sarebbero dovuti concentrare gli sforzi degli scolastici rinascimentali era l'elaborazione di un'antropologia che, superata la *reductio* luterana, fosse in grado di tematizzare, sul piano teologico come su quello filosofico, una libertà capace di disporre di se stessa in dialogo con la volontà divina. L'accentuazione francescana del concetto agostiniano di libero arbitrio contro il necessitarismo aristotelico, si era infatti tradotta, con il pensiero riformato, nella controfattuale affermazione del suo radicale asservimento al male¹¹. In tale prospettiva, la libertà umana non avrebbe potuto fare

¹¹ Cfr. i già citati G. COTTA, *Individuo ed esperienza...*, e ID., *La nascita dell'individualismo politico*.

altro che peccare, incapace di qualsiasi concorso, anche di rilievo meramente morale e “preparatorio”, all’azione salvifica di Dio.

Contro tale riduzione, il Concilio di Trento aveva ribadito con forza la necessità di difendere il valore della libertà umana e, contestualmente, l’effettiva possibilità del suo concorso con la Grazia divina¹². La crisi prodottasi nel seno della Scolastica avrebbe tuttavia impedito di riaffermare il valore del libero arbitrio a partire dalle categorie tradizionali. Se pertanto l’assemblea cattolica aveva sottolineato l’impossibilità per la natura decaduta di riscattare se stessa¹³, e la contestuale necessità di una libera adesione all’opera della Grazia¹⁴, nel clima di esasperazione suscitato dal luteranesimo e dalle sue eresie satelliti l’equilibrio fra queste istanze, quale sarebbe stato richiesto dalla riaffermazione di un concetto *cattolico* di predestinazione¹⁵, era tuttavia divenuto assai difficile da mantenere: da un lato, l’accentuazione antipelagiana della necessità della Grazia doveva sembrare pericolosamente prossima all’eresia luterana; dall’altro, l’opposizione a Lutero avrebbe facilmente passato la misura dell’ortodossia, risvegliando antiche e nuove forme di pelagianesimo¹⁶. La conciliazione di natura e Grazia sembrava ormai trascendere le risorse dell’intelletto e, presto o tardi, l’opzione teoretica per l’una o per l’altra si sarebbe tradotta in un’accesa contrapposizione morale: presa nel fuoco incrociato dei sospetti e delle accuse reciproche, per circa un trentennio, la

¹² *Decretum de Iustificatione*, can. IV.

¹³ *Decretum de Iustificatione*, I-IV. Secondo l’insegnamento di *ad Rom* 11,6 e *ad Eph.* 2,13, la natura, anche se ricondotta all’integrità originaria (*Ivi*, cann. 22-23), non può essere in alcun modo causa della giustificazione; doveva dunque essere considerato *anathema*, secondo i Padri Conciliari, chiunque avesse ridotto l’opera della Grazia ad una mera facilitazione, tuttavia non assolutamente necessaria in ordine alla salvezza (*Ivi*, cann. I-III).

¹⁴ Contro la sconfessione luterana della morale naturale, il Concilio ribadiva il valore delle buone opere in vista della salvezza (*Decretum de Iustificatione*, XVI). Lungi tuttavia dall’affermare, pelagianamente, l’autosufficienza della natura, esso aveva definito i rapporti fra questa e la Grazia divina nei termini di una mutua cooperazione (*Ivi*, X), nella quale la prima sarebbe intervenuta preparando il dono gratuito della Grazia (*Ivi*, VI; cfr. anche *ad Tt* 3,8 e *ad Philip.* 2,12; *II Pt* 1,10), quest’ultima in quanto *virtus* che è condizione precedente, concomitante e seguente l’intero arco dell’agire: «*quae virtus bona eorum [iustificatorum hominum] opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent*» (*Ivi*, XVI).

¹⁵ Su cui cfr. *ST I*, q. 23; e *Decretum de Iustificatione*, XII.

¹⁶ Tale sarà l’accusa rivolta da Pascal alla teologia molinista, colpevole di non essersi fatta adeguatamente carico della serietà del peccato originale e della gravità delle sue conseguenze per la natura umana (cfr. *Traité. De la Prédestination*, in *ID.*, *Œuvres Complètes*, a cura di J. Mesnard, vol. III, Desclée de Brouwer, Paris 1991, pp. 766-799, spec. i nn. 21-22). I gesuiti avrebbero così costruito una morale interamente pagana e secolarizzata, alla cui osservanza sarebbe bastata la sola natura, e il discernimento della ragione. Attraverso di essi il pensiero cristiano si sarebbe dunque macchiato del principale peccato della ragione, quello di concepire tutto come dimostrativo e di rendere puramente accessorio il mistero rivelato di Cristo, *clavis universalis* dell’esistenza (*Pensieri*, 483). Sul punto, cfr. R. GATTI, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Edizioni Studium, Roma 2010, pp. 9-10.

Chiesa di Roma sarebbe stata ostaggio di violente dispute *de auxiliis*, che solo l'intervento dell'autorità pontificia, lungi dal risolverle, avrebbe potuto sospendere.

LA DISPUTA "DE AUXILIIS"

Lungi dal configurare una vana «logomachia» fra domenicani e gesuiti¹⁷, le dispute barocche sulla Grazia rappresentano la versione cinquecentesca di una controversia che, riemergendo periodicamente, accompagna la storia del pensiero cristiano sin dalle sue origini patristiche, e che anche dopo la sospensione d'autorità delle controversie, sarebbe riemersa con l'apparizione dell'*Augustinus* giansenista¹⁸. Sarebbe, pertanto, quantomeno ingeneroso ridurre ad una mera disputa fra campanili una questione su cui la stessa Sede romana non avrebbe osato pronunciarsi in maniera definitiva¹⁹.

La questione trova espressione nel duplice argomento del *Doctor Gratiae*: «Si non est Dei gratia, quomodo Christus salvat mundum? Et si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum?»²⁰. Come testimonia la formula agostiniana, ad ispirare l'ortodossia cattolica, più che una volontà di definizione sistematica, è la preoccupazione di evitare le opposte eresie della vanificazione del sacrificio di Cristo e della de-responsabilizzazione dell'uomo in ordine alla riprovazione. Ciò che la dottrina della fede offre alla ragione cristiana, non è dunque un sistema di postulati non-

¹⁷ Così DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, 3^a ed., Laterza, Bari 1942, vol. II, p. 197.

¹⁸ Cfr. H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Il Mulino, Bologna 1968, pp. 49-140.

¹⁹ Dopo ripetuti esami, spesso accompagnati da condanne poi sindacate, Paolo V, succeduto a Clemente VIII e a Leone XI, avrebbe infine deciso, nel 1607, la sospensione d'autorità delle dispute *de auxiliis*, proibendo ogni discussione pubblica sul tema, e lasciando la controversia di fatto irrisolta. Per una più dettagliata ricostruzione della vicenda si rimanda a J.H. FICHTER, *Man of Spain. Francis Suárez*, Macmillan, New York 1940, pp. 212-236; L. MAHIEU, *François Suárez*, cit., vol. I, pp. 350-478; C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 70-73; V. BELTRÁN DE HEREDIA, «Introducción Histórica», in ID., *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Instituto "Francisco Suárez", Madrid 1968, pp. 11-99; M. ANDRÉS MARTÍNEZ, *Historia de la teología española*, vol. II, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983, pp. 11-21; M. FORLIVESI, *Cenni sulla storia delle dottrine concernenti il rapporto fra operazione divina e operazione creaturale tra il Liber de veritate catholicae fidei di Tommaso d'Aquino e le Congregationes de Auxiliis*, in «Annali Chieresi», XV (1999), pp. 155-170.

²⁰ AUGUSTINUS, *Ep. CCXIV*, 2 (cit. in P. DUMONT, *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, G. Beauchesne, Paris 1936, p. 2).

contradditori, bensì la definizione di alcuni limiti teoretici fondamentali, passati i quali, la retta interpretazione del dogma cederebbe necessariamente il passo agli opposti errori di Pelagio e Lutero. Nello spazio intermedio fra questi limiti si gioca, però tutto, il mistero della Giustizia e della Misericordia di Dio, mistero non riconducibile entro un semplice schema di ragione: l'intelletto che pretendesse di definirne con precisione i confini, resterebbe anzi vittima della propria presunzione²¹, imprigionato nell'infinito gioco di rimandi fra la libera accettazione del dono divino e l'azione efficace della *gratia excitans* all'origine di ogni volere ed operare²².

Tale questione, da sempre presente al pensiero cattolico, nel periodo immediatamente successivo alla Riforma si era estesa ben oltre l'ambito delle *disputationes* accademiche, acquisendo un inedito rilievo sociale: dalla definizione dei rapporti fra natura e Grazia, come si è visto, sarebbero infatti dipese le sorti stesse dell'ordine socio-politico. La corretta articolazione di tali rapporti configurava pertanto un'esigenza primaria in ordine all'auto-comprensione della società cattolica post-tridentina: i teologi cattolici, e Suárez fra di essi, avevano infatti ben chiaro che «tollere libertatem arbitrii est destruere ordinem reipublicae, religionis et pietatis»²³. Il Concilio si era tuttavia limitato a ribadire le rette istanze dottrinali, demandando all'opera dei *doctores* il compito di elaborarle in una sintesi intelligibile; e per quanto gli asserti dogmatici fossero chiari a qualsiasi membro della Chiesa, non vi era tuttavia alcuna concordia circa il modo di intendere il concorso tra le due realtà. Le dispute che ne sarebbero sorte testimoniano per l'appunto del grande imbarazzo in cui doveva versare il pensiero cristiano, di fronte allo sconquasso teoretico prodotto da Lutero.

²¹ «Hic si a me quaeratur, cur eis Deus perseverantiam non dederit, quibus eam qua christiane viverent, dilectionem dedit, me ignorare respondeo. Non enim arroganter, sed agnoscens modulum meum, audio dicentem Apostolum: *O homo, tu quis es qui respondeas Deo?* et: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!* [...] ambo hic inscrutabilia iudicia Dei penetrare non possumus» (AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, liber unus, 8.17).

²² *Ad Philip.* 2,13. Cfr. anche ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, VII; AQUINAS, *ST I*, q. 105, a. 4; I-II, q. 111, a. 2, ad 3; *De Potentia*, q. 3, a. 7; CONCILIUM TRIDENTINUM, *Decretum de Iustificatione*, V.

²³ F. SUÁREZ, *De Anima* XII, 2.8.

Il sottile equilibrio medievale di Grazia e libertà²⁴ non aveva infatti resistito ai colpi della Riforma, e la questione *De auxiliis* si poneva ormai nei termini della decisione per l'uno o l'altro partito. Così se, per difendere il libero arbitrio, la teologia “molinista”²⁵ della *scientia media* avrebbe subordinato il dono della Grazia divina alla previsione dei futuri contingenti, incorrendo nella dottrina semi-pelagiana di una predestinazione *post praevisa merita*²⁶, gli stessi difensori del tomismo – e segnatamente la scuola domenicana del Bañez – dovevano ridurre la dottrina tommasiana alla consacrazione dell'invincibile determinismo, mediante il quale la potenza di Dio, avrebbe diretto la volontà umana “dal di fuori”, orientandola all'azione giusta²⁷. E poiché tanto

²⁴ Quale si esprime, ad esempio, nell'agostiniano «Secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis» (*De correptione et gratia liber unus*, 8.17, cit. in H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., p. 97), o nel tommasiano «gratia non tollit natura, sed perficit» (I, q. 1 a. 8 ad 2).

²⁵ Con tale termine, ci si riferisce qui, più che al pensiero del solo Molina, in generale a tutta la teologia della *scientia media*. Se infatti non è certo che la paternità del concetto di *scientia media* possa infallibilmente essere attribuita al Molina (cfr. C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 131-133), è tuttavia indubbio che nell'autore del *De concordia* la corrispondente visione teologica avrebbe trovato il suo principale rappresentante.

²⁶ Entro tale paradigma, il concorso generale dell'azione divina può essere giustificato dicendo che la Provvidenza aggiunge sempre la propria efficienza all'azione della causa seconda (concorso simultaneo), a prescindere dalla qualità morale dell'atto, di cui è responsabile la sola libertà creata; «sembra che il Molina, attribuendo alla volontà umana quante più forze può, intenda con ciò rendere inutile una speciale mozione divina per produrre gli atti della volontà» (C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., p. 121). Quanto invece al concorso “speciale” della Grazia preveniente, egli subordina l'elezione divina alla previsione (per *scientia media*) dell'uso che ogni singola libertà farà del dono di Grazia. Se con ciò il teologo gesuita non arriva alle conseguenze di Pelagio – per la qual cosa egli è piuttosto riconducibile al novero dei semi-pelagiani – è perché, pur affermando la predestinazione *post praevisa merita*, egli specifica che l'elezione divina non avviene tuttavia *propter praevisa merita*. La *scientia media* consentirebbe infatti all'elezione divina di “giocare d'anticipo” donando l'essere a quello fra gli universi possibili che più gli aggrada. Cfr. C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., p. 120-145; M. ANDRÉS MARTÍNEZ, *Historia de la teologia española*, cit., pp. 12-16.

²⁷ La «fedeltà incondizionata» all'insegnamento dell'Angelico (cfr. M. ANDRÉS MARTÍNEZ, *Historia de la teologia española*, cit., p. 17) non impedì alla scuola domenicana di Domingo Bañez di modificarne il lascito, interpretando la dottrina tommasiana circa la premozione (vd. *infra*, n. 31) nei termini della *predeterminazione fisica* con cui la Provvidenza muove la libertà creata a produrre l'effetto voluto (*ad unum*), secondo una «determinazione efficacissima e *infrustrabile*, cui nulla [...] può sottrarsi» (C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., p. 110). Logica conclusione della premozione tommasiana è, secondo il Bañez, che «nulla secunda causa potest operari, nisi sit *efficaciter* a prima *determinata*», di maniera che senza tale determinazione nessuna causa seconda potrebbe operare (D. BAÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem Ang. Doct. S. Thomae*, q. 14, a. 13, cit. in C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., p. 109, corsivo nostro). Sul punto cfr. anche F. SUÁREZ, *DM XIX*, 11.7.

In tale prospettiva, la volontà avrebbe potuto essere detta libera solo *in sensu diviso* (considerata cioè a prescindere dalla premozione divina) essendo invece incapace, posta tale premozione (*in sensu composito*), di determinarsi diversamente da come *de facto* si determina. Pur salvaguardando il dogma della predestinazione *ante praevisa merita*, tale concezione avrebbe ridotto la libertà ad una indifferenza puramente potenziale, *de facto* irresistibilmente determinata dalla volontà divina. Nella prospettiva bañeziana la libertà può così sussistere fin quando non le si unisca la mozione divina. Il che significa solamente in teoria. Libero arbitrio e mozione divina, lungi dal compenetrarsi, si rapportano ormai in termini puramente esteriori, dal momento che l'affermazione dell'una comporta necessariamente la

l'affermazione del libero arbitrio, quanto quella della signoria di Dio sulle creature sono principi irrinunciabili della dottrina cattolica, era forse inevitabile che la disputa rimanesse irrisolta.

IL NUOVO PARADIGMA

Demandando alla storiografia la ricostruzione dei principali eventi legati a tali dispute, ciò che qui si deve rilevare è la radicale novità del paradigma antropologico che in tale occasione si sarebbe affermato all'interno della teologia cattolica. Mentre infatti il pensiero medievale, e segnatamente tommasiano, articolava i rapporti fra libertà umana e azione divina secondo un'intima compenetrazione²⁸, i dottori post-tridentini non poterono fare a meno di concepire tali rapporti nei termini dell'incontro fra istanze concorrenti: sia che s'insistesse sulla signoria di Dio, sia che si rivendicasse l'autonomia del libero arbitrio, lungi dal compenetrarsi, libertà umana e libertà divina dovevano ormai essere intese alla stregua di due poli opposti, la cui interazione avrebbe potuto declinarsi esclusivamente in termini estrinseci. Così, quando la suprema potenza della volontà divina non avesse annullato, come nel sistema bañeziano, ogni residuo di libertà creata, quest'ultima avrebbe potuto essere difesa solamente al modo di una concausa parziale e al tempo stesso paritaria rispetto alla Provvidenza di Dio. Ed è su questo piano che il tomismo gesuitico della seconda scolastica si sarebbe allontanato dalla lezione dello stesso Tommaso. Come ha osservato Del Noce,

«Alla correlatività tra la negazione protestante dell'uomo e quella che ai cattolici appariva come degradazione di Dio a pura potenza arbitraria e irrazionale, [il molinismo] oppone l'unità tra la difesa del principio della bontà divina e quella dell'Umanesimo [...] Questa solidarietà tra la celebrazione della bontà divina e l'affermazione della libertà umana vi prende la forma di una distinzione precisa della parte di Dio e della parte dell'uomo nell'opera di salvezza; in un'opposizione al protestantesimo che è tanto più rigida per ciò che avviene dopo avere accordata la concezione della Grazia e della volontà umana come principi esteriori l'uno all'altro; l'opposizione al protestantesimo diventa perciò insieme una non voluta separazione dal tomismo e da ogni precedente concezione cristiana [...] La forma di religiosità che consegue a questa preoccupazione di distinguere ri-

negazione dell'altra. Sulla questione, cfr. C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 108-120; M. ANDRÉS MARTÍNEZ, *Historia de la teología española*, cit., pp. 16-21; M. FORLIVESI, *Cenni sulla storia...*, cit., pp. 167-170.

²⁸ Cfr. *supra*, pp. 12ss.

gorosamente gli ordini non è perciò fondata sulla “partecipazione”, ma sulla distanza tra Dio e l’uomo»²⁹.

Ciò che in effetti sembra essere perduto, per i dottori post-tridentini, è la nozione tradizionale della cooperazione fra la natura creata e l’azione di una Provvidenza che la muove “dall’interno”³⁰. Venuto meno il paradigma della partecipazione, libertà divina e libertà umana sono destinate a divenire principi reciprocamente estrinseci, non essendo più possibile affermare l’intima presenza dell’attualità divina al cuore di ogni essere ed agire³¹. L’insistenza francescana sul tema della

²⁹ A. DEL NOCE, *Il problema dell’ateismo*, cit., pp. 443-444

³⁰ «In ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur» (AQUINAS, *De Potentia*, q. 3, a. 7).

³¹ Attraverso la dottrina della premozione (*ST I-II*, q. 6, a. 4 ad 1; q. 109, a. 1; *De Potentia*, q. 3, a. 7), principale dispositivo categoriale, sul piano della teoria del movimento, della sua dottrina sulla partecipazione, Tommaso era riuscito a dare un’espressione metafisica e «un’esegesi precisa» (H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., p. 73) all’agostiniano *interior intimo meo*, all’idea cioè dell’intima azione della Grazia all’interno della natura, anche nello stato di innocenza (AUGUSTINUS, *Conf.* III, 6.11; *De genesi ad literam* IV, 12.22. Cfr. anche H. DE LUBAC, *op. cit.*, pp. 96-140). La nozione dell’intima presenza dell’attualità divina al cuore di ogni essere e agire aveva infatti permesso all’Aquinato di spiegare il concorso fra potenza di Dio e libertà umana per analogia con la relazione di dipendenza che lega lo strumento all’artefice. Il rapporto fra libero arbitrio e azione divina poteva così essere compreso nei termini del concorso fra due libertà che si muovono “l’una nell’altra”, nella misura in cui la mozione divina offre originariamente all’agente umano non solo il potere operativo che ne rende possibile l’operazione, ma anche l’attualità di essere senza la quale il suo agire sarebbe destinato a cadere nel nulla. Attraverso un siffatto “contatto spirituale”, la causa prima avrebbe così potuto muovere le singole libertà create secondo il misterioso disegno della predestinazione (*De Veritate*, q. 28, a. 3, ad 20; *ST I*, q. 23; *I-II*, q. 9, a. 6 ad 3).

Né si deve pensare che il ricorso alla causalità strumentale debba significare la negazione della libertà umana: pur muovendo “dall’interno” la volontà al proprio atto elicito, la premozione divina sarebbe avvenuta sempre in maniera conforme alla sua natura libera (*ST I*, q. 105, a. 5, ad 1; *I-II*, q. 10, a. 4; q. 113, a. 3), di maniera che la responsabilità per la specificazione morale dell’atto sarebbe stata interamente riconducibile ad essa. In questa maniera l’Angelico poteva fare salve sia l’affermazione che *Deus nos sine nobis non iustificat*, sia l’esigenza di ricondurre alla mozione divina lo stesso atto con cui la volontà aderisce al dono della Grazia (*ST I-II*, q. 113, a. 3; Cfr. *Ivi*, q. 109, a. 6 e q. 112, a. 2). Se la mozione originaria della potenza divina non schiaccia la libertà dell’agente, è perché, a differenza di quella umana, la volontà di Dio non si determina secondo la bontà o la malizia dei propri oggetti, ma ama le creature così come esse sono, e conformemente al “progetto esistenziale” che ciascuna, attuando la propria potenza, è suscettibile di realizzare (*ST I*, q. 19, aa. 2-3; q. 20, a. 2). In un unico istante eterno egli vede e ama l’intera “storia” della creatura, la totalità del processo esistenziale a cui la sua potenza è suscettibile di dare origine. Egli può così amare ogni libertà, assentendo alla totalità delle sue scelte, sia che esse la portino alla beatitudine eterna, sia che conducano alla riprovazione (*ST I*, q. 23, aa. 2-5). Tale assenso non è dato in base ad una valutazione dei meriti, bensì secondo la logica dell’amore che, nel comunicarsi a tutte le cose, riempie tutti i possibili gradi perfezione, partecipando l’attualità del proprio essere ai buoni come ai cattivi, agli eletti e ai riprovati, perché negli uni risplenda la sua gloria, negli altri la sua giustizia (*ST I*, q. 19, aa. 6 e 9; q. 22, a. 2 ad 4 e a. 4; q. 23, a. 3 e 5, ad 3; *De Potentia*, q. 3, a. 16). Il paradigma della causalità strumentale, lungi dall’assorbire la libertà creata nella potenza divina, configura dunque il rapporto fra due realtà che si compenetrano intimamente: come infatti l’intenzione dell’artefice dirige l’azione naturale dello strumento in maniera conforme alla sua natura, così l’intenzione della Provvidenza divina può muovere la libertà umana “dal di dentro”, senza violarne la natura libera (*ST I*, q. 23, aa. 5-6; q. 105, aa. 4-5; *De potentia*, q. 1, a. 2; q. 3, a. 7; *De Veritate*, q. 28, a. 3, ad 20). Né avrebbe senso domandarsi quale istanza debba essere considerata prioritaria: l’auto-mozione della volontà che la riceve è come la materia sulla quale la Grazia imprime la propria forma; e come la forma è data simultaneamente all’apparire della *dispositio materialis*, così autodeterminazione della volontà e infusione della Grazia, sono talmente solidali che solo per astrazione potrebbero essere isolate (*De Veritate*, q. 28, a. 8). Per un

libertà, unitamente alla radicalizzazione luterana della dottrina agostiniana circa il peccato *in abdito*, sembrano di fatto aver determinato i termini stessi della questione, di maniera che a concorrere con la Grazia divina è ormai una volontà assurta a regola esclusiva di se stessa: la libertà è ora divenuta un assoluto creato, un principio di radicale autodeterminazione, con cui la Grazia divina può interagire, ma che giammai potrebbe governare.

Tale strutturale mutamento di paradigma è opportuno avere presente nel considerare la riflessione suaresiana sulla libertà. La concezione del *Doctor Eximius* si definisce, infatti, “per opposizione” rispetto agli eccessi di Domingo Bañez e Michele Baio³². Sue esigenze peculiari sono, da un lato, la difesa, secondo il mandato Ignaziano³³, del carattere puramente attivo della volontà umana, in quanto *potentia* capace di attuarsi unicamente in ragione di se stessa, a prescindere da qualsiasi mozione intrinseca ed estrinseca, naturale e soprannaturale; dall’altro, contro Baio, l’affermazione del necessario concorso di tale potere attivo con il dono gratuito della Grazia divina. La soluzione a questa seconda questione, poi passata alla storia come *congruismo*, configura in realtà una forma edulcorata di molinismo; poiché tuttavia la sua trattazione esula dagli interessi più immediati di questo lavoro, ci si limiterà più avanti a citarla brevemente, demandando alle trattazioni specialistiche il compito di un’analisi dettagliata³⁴. Ciò che più conta è, invece, prendere in esame il modello antropologico implicito in tale concezione, poiché è a tale livello che sono suscettibili di manifestarsi i rapporti fra libertà e legge naturale.

approfondimento per la nozione tommasiana di premozione si rimanda a C. GIACON, *Precedenze teoretiche...*, cit., pp. 81-105 e, in particolare, a B.J.F. LONERGAN, *Grazia e libertà*, cit.

³² Per la contestualizzazione della speculazione suaresiana, cfr. P. DUMONT, *Liberté humaine et concours divin...*, cit.

³³ Cfr. IGNATIUS DE LOYOLA, *Exer.* § 369.

³⁴ In particolare, si richiama qui la voce «Congruisme» di H. Quilliet, in A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol XIII, Letouzey et Ané, Paris 1938, coll. 1120-1138.

LA LIBERTÀ COME INDIFFERENZA ATTIVA

La via mediana fra Baio e Bañez, sarebbe stata trovata, ancora una volta, in un tomismo “corretto” attraverso la lezione francescana. Nella zelante contrapposizione ad ogni forma di necessitarismo, la critica del teologo al predeterminazionismo bañeziano finì infatti per coinvolgere indifferentemente l'intero paradigma aristotelico-tomista dell'appetito razionale: il Concilio aveva lanciato il proprio *anathema* contro chiunque avesse negato il ruolo attivo della libertà³⁵ e al teologo gesuita dovette risultare sospetta l'affermazione di un'inclinazione naturale originaria, come regola intrinseca di ogni volere ed operare. L'affermazione della libertà sarebbe ormai dovuta avvenire a scapito della natura, e la via dell'ortodossia sembrava ora doversi necessariamente sovrapporre con quella dell'agostinismo francescano, mediante l'affermazione di un principio attivo capace di determinarsi *in abdito* esclusivamente da se stesso, a prescindere da qualsiasi norma, naturale o sovranaturale che fosse³⁶.

Per questo, dietro l'apparente rispetto di alcuni contenuti fondamentali della dottrina tradizionale – quali l'affermazione della necessità dell'appetizione *sub ratione boni*³⁷, e il rifiuto dell'ideale francescano di un'*affectio caritatis* puramente estroversa e totalmente indipendente da qualsiasi ordinamento naturale³⁸ – l'insegnamento tradizionale è dal Suárez integrato in un orizzonte

³⁵ «Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, *anathema sit*» (*Decretum de Iustificatione*, can. IV, corsivo nostro). cfr. anche i *capita* V-VI, richiamati esplicitamente dal Suárez in *De Anima* XII, 2.7. e in *DM* XIX, 5.24

³⁶ *De concursu* I, 10.5. Con gli Scolastici suoi contemporanei, Suárez dovette ritenere che la sola posizione dogmaticamente accettabile fosse l'affermazione del un potere di assoluta autodeterminazione della libertà creata. Se la scelta non fosse stata ricondotta unicamente al potere attivo della volontà umana, a prescindere da qualsiasi bontà oggettiva o mozione soprannaturale, ogni libertà si sarebbe ridotta ad illusione, parvenza «spettrale» di autodeterminazione, dietro cui si sarebbe celata l'irresistibile mozione dell'onnipotenza divina (E. GOMEZ ARBOLEYA, «La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica», in ID., *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, Melendes Valdés, Madrid 1962, p. 284). Cfr. anche la «Introduction» in T.U. MULLANEY, *De fundamentis doctrinae suarezianae...*, cit., pp. ix-xvi. Sulla concezione ockhamiana della libertà come assoluta autodeterminazione, cfr. N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham*, cit., pp. 286-294.

³⁷ *De Anima* X, 2.3 (Ed. Vivès V, 2.3). Ciò che è oggetto di appetizione deve recare in sé una qualche *ratio boni*, deve cioè in qualche modo implicare, anche solo in maniera parziale, il bene del soggetto desiderante. È invece esclusa la dottrina, dal Suárez attribuita a Scoto ed Ockham, che ammette la possibilità di volere il male *ut sic* (*De Anima* X, 2.2 [Ed. Vivès V, 2.2]). Cfr. anche *Ivi*, XII, 1.1 (Ed. Vivès V, 7.2) e *De bon. et mal.* II, 1.4.

³⁸ Come si è visto nel primo capitolo (cfr. *supra*, pp. 54ss), l'ideale “purista” di un amore completamente “estroverso” e disinteressato aveva portato gli scolastici tardomedievali a rifiutare l'idea stessa di inclinazione naturale come

antropologico completamente rinnovato, che avrebbe privato il volere umano di qualsiasi ordinamento strutturale. La dimensione dell'agire libero, egli dice, può definirsi solamente per sola opposizione rispetto all'ambito del movimento naturale: mentre, infatti, gli agenti naturali sono ordinati ad una ed una sola operazione, di maniera che «necessario operantur si omnia, quibus ad operandum indigent, adhibeantur»³⁹ – essendo invece del tutto impossibilitati ad agire in assenza di una sola di tali condizioni⁴⁰ –, peculiare all'agire libero è invece la contingenza che scaturisce dall'assoluto *dominium* sul proprio atto⁴¹, un potere di agire e non agire che si conserva intatto per tutto il corso dell'azione⁴², pur in presenza di tutte le condizioni ad essa necessarie⁴³.

In tale formulazione, si profila un radicale mutamento di paradigma, che non avrebbe mancato di produrre rilevanti conseguenze nell'auto-comprensione dell'uomo moderno: quasi prefigurando l'antinomia kantiana fra regno della necessità e regno della libertà, l'antropologia suareziana

espressione di egoismo metafisico; ciò che, infatti, si sarebbe potuto attribuire all'agente fisico, aristotelicamente determinato a cercare il proprio stato di perfezione, mal si sarebbe addetto all'ente creato a immagine di Dio e chiamato all'unione mistica con Lui; l'idea di un appetito razionale naturalmente ordinato al proprio bene, e strutturalmente necessitato a desiderare *sub ratione boni*, avrebbe pertanto dovuto cedere il posto, nelle concezioni di Scoto e Ockham, alla nozione di un potere appetitivo che fosse capace di disporre pienamente di se stesso in ogni istante, anche in presenza dell'oggetto massimamente buono. In linea con l'insegnamento di Tommaso (*ST I-II*, q. 27, a. 1), Suárez insegna invece che non può darsi rapporto d'amore che non implichi il desiderio del proprio bene, neanche nell'ordine sublime della carità (cfr. *De Anima* X, 2.7 [Ed. Vivès V, 2.7]). Come si vedrà, tuttavia, attraverso la definizione di libertà come indifferenza attiva, Suárez avrebbe completamente sovvertito la dottrina tommasiana.

³⁹ *DM XIX*, 1.1.

⁴⁰ Tali condizioni prerequisite sono dal Suárez individuate nell'integrità della potenza operativa, nella presenza di un oggetto connaturale e di un *medium* adeguato alla potenza della causa, nell'assenza di ostacoli interposti, e nel concorso di tutte le concause necessarie, compresa la *sufficiens applicatio et coniunctio o aptitudinalis concursus* con cui la Causa Prima concorre a mantenere integra la virtù operativa dell'agente creato (Cfr. *DM XIX*, 1.2-4).

⁴¹ «*Dominium suarum operationum seu actionum*» (*De Anima* XII, 2.7; cfr. anche *DM XIX*, 5.4). La libertà è, infatti, la prerogativa dell'appetito razionale, nella misura in cui esso è in grado di porre atti non necessari. Fra le tendenze che muovono i diversi enti ai rispettivi beni, osserva il teologo, occorre infatti distinguere inclinazioni naturali e appetiti eliciti: Mentre l'inclinazione naturale altro non è che la natura stessa di ciascun ente in quanto ordinato al proprio bene, il *pondus* rispetto al quale solo in senso metaforico si può parlare di appetito (*De Anima* X, 1.1-2 [Ed. Vivès V, 1-2]), l'appetito propriamente detto è un atto elicito e, per così dire, "aggiunto" alla natura, attraverso il quale un determinato ente si muove verso il proprio oggetto (*DM I*, 6.3-4). Tale atto può essere necessario o libero, quanto all'esercizio o quanto alla specificazione. Naturalmente necessitati quanto all'esercizio sono tutti gli atti di appetizione sensitiva, la cui specificazione è invece determinata dall'oggetto stesso (*DM I*, 6.4; *XIX*, 2.14; *De Anima* XI, 3.3 [Ed. Vivès V, 6.5]); necessitati quanto all'esercizio e alla specificazione, sono gli atti dell'appetito razionale rivolti al sommo bene nello stato di beatitudine; liberi sia quanto all'esercizio sia quanto alla specificazione sono invece gli atti eliciti dell'appetito razionale *pro statu ipso* (cfr. *infra*, n. 65).

⁴² «*elicendo actum, potestatem tamen retinet ad oppositum, quam posset in eodem instanti exercere, non quidam simul cum alio actu, nec faciendo compositionem cum illo, sed absolute*» (*DM XIX*, 9.7)

⁴³ *DM XIX*, 5.4; cfr. anche *XIX*, 3.8. e *De Anima* XII, 2.5.

definisce la assoluta libertà dello spirito per opposizione all'azione "meccanica" delle cause del mondo naturale. Lungi dal configurare, tomisticamente, la peculiare forma che l'*ordinatio* naturale assume nell'ente razionale, la libertà doveva pertanto assumere il carattere di un dato "aggiunto" alla natura⁴⁴, il fattore di indeterminazione introdotto nel mondo dall'ente spirituale, e che è suscettibile di spezzare il rigore meccanicistico delle leggi naturali.

E poiché, come si è visto, l'intelligibilità della natura è stata riassorbita nell'*acies* di una ragione essenzialistica, è giocoforza che l'esperienza della libertà venga relegata nella dimensione trans-intenzionale dell'accadere empirico. In un orizzonte metafisico la cui regola intrinseca è la non-contraddizione, il potere spirituale di auto-determinazione della volontà è infatti la sola realtà che si sottrae a tale regola; e in tale prospettiva, solo un "fenomenologico" richiamo all'esperienza vissuta può renderla manifesta:

«Experimur enim evidenter situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur; est ergo electio posita in nostro arbitrio; alioqui, ut recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue haec deliberandi et consultandi vis. Huc accedit usitatus modus operandi et gubernandi humanas actiones per consilia, per leges et praecepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones praemiorum et comminationes poenarum, quae omnia supervacanea essent si homo necessitate naturae et non libertate sua operaretur [...] Itaque non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu et apprehensione rationis, sed in libertate vel indifferentia [...] experimur etiam post cognitam comminationem poenae aut promissionem praemii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri; idemque est de precibus, exhortationibus et similibus excitationibus. Denique post consultationem mediorum saepe eligimus unum prae alio, *solum quia volumus* [...] Et propter eandem causam censetur homo dignus laude et honore ob actiones suas, quae omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim iudicant esse dignos poena eos qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate et potestate positum sit, et ideo indigne ferunt iniuriam illatam ab homine ratione utente, non vero illatam ab amente aut non advertente, immo damnum ab his illatum inter iniurias non reputant. Unde, ut recte supra advertit Eusebius, *ipsi etiam qui liberum arbitrium negant, dum graviter ferunt iniurias sibi ab aliis hominibus illatas et eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas confitentur* quia si non fuisset in aliorum potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio iniuriae aut iustae irae vel vindictae»⁴⁵.

⁴⁴ DM XIX, 8.3 e 6.

⁴⁵ DM XIX, 2.13-16, corsivo nostro. Cfr. anche *De Anima* XII, 2.8. Oltre a queste prove "fenomenologiche", e al richiamo all'autorità dei filosofi e dei dottori cattolici (DM XIX, 2.12) non manca poi una prova "a priori" che deduce la possibilità della libertà dalla perfezione della conoscenza universale che è prerogativa dell'essere razionale (DM XIX, 2.17), ma si tratta evidentemente di una prova minore, volta piuttosto a dimostrare la necessità logica, che l'esistenza

In questa prospettiva le due istanze della natura e della libertà devono essere poste su due livelli incommensurabili. La libertà è la non-natura, o, altrimenti detto, la sua natura deve essere ridotta ad un principio di assoluta indeterminazione. Dopo aver mostrato, contro gli «eretici di questi tempi»⁴⁶, l'esistenza della libertà, il *Doctor Eximius* passa ad indagarne l'essenza, rinvenendone la peculiarità nel duplice carattere dell'indifferenza e dell'attività⁴⁷. In quanto *indifferente*, la libertà non è motivata a volgersi all'uno piuttosto che all'altro oggetto⁴⁸; in quanto attiva, essa si determina *de facto* per l'uno o per l'altro unicamente in virtù della sua sola *vis interna*⁴⁹. Si tratta, secondo il Suárez, di due fattori altrettanto indispensabili per una retta definizione della libertà, di maniera che solo in presenza di entrambi tale nozione può sussistere. Da un lato, negarne l'indifferenza significherebbe identificare l'agire libero con quello di qualsiasi agente fisico, ordinato dal proprio *pondus* naturale ad uno e un solo effetto⁵⁰; dall'altro, rinunciare al suo carattere "attivo" significherebbe ridurre la potenza, con il Bañez, a pura passività che, pur indifferente in sé (*divise*) a più oggetti finiti, decide *de facto* per l'uno o l'altro in virtù di una mozione estrinseca:

del libero arbitrio. Basti osservare, a riprova di ciò, il diverso spazio riservato alle due prove nel testo delle *Disputationes*: oltre quattro paragrafi per le prove *ab experientia*, poche righe per quella sillogistica.

⁴⁶ DM XIX, 2.10 Non occorre un particolare sforzo interpretativo per comprendere come, nel condannare esplicitamente Lutero e Calvino, il Suárez stia facendo riferimento implicito alla scuola domenicana del Bañez: a differenza dei pagani, egli specifica, l'eresia contemporanea nega la libertà non già in nome del fato o del determinismo astrale (*De Anima* XII, 2.4; DM XIX, 11.1) bensì in nome della potenza e della Provvidenza di Dio. L'affermazione immediatamente successiva di voler omettere le posizioni di quanti attribuiscono l'origine della necessità solamente a cause estrinseche e soprannaturali come la Grazia divina o il peccato originale (DM XIX, 2.11), dato che «horum errorum pertractatio ac confutatio non ad metaphysicum, sed ad Theologum pertinet», mettendo fuori gioco i cristiani riformati, sembra in effetti suggerire, come unico riferimento polemico, la scuola domenicana di Bañez. Cfr. anche DM XIX, 11.1-4 e 7.

⁴⁷ «Unum est, quod illa sit potentia activa, ex se et ex sua interna facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam. Aliud est, quod illa facultas dum exercet actum, ita sit disposita, et proxime (ut sic dicam) preparata ad opus, ut, positus omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere» (DM XIX, 4.8). Sull'indifferenza attiva della libertà cfr. T.U. MULLANEY, *De fundamentis doctrinae suarezianae...*, cit., pp. 3-19; V. AUBIN, «Suárez», in M. CANTO-SPERBER (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Quadrige - Presses Universitaires de France, Paris 2004, pp. 1876-1877.

⁴⁸ «[...] potentiae irrationales sunt determinatae ad unum, rationales vero sunt indifferentes ad opposita» (DM XIX, 1.12). Se ne deve pertanto concludere che «libertas consistit formaliter in voluntate, nam consistit formaliter in indifferentia electionis» (*De Anima* XII, 2.9). Cfr. DM XIX, 5.16.

⁴⁹ DM XIX, 2.18-19.

⁵⁰ Cfr. *De Anima* X, 1.2 (Ed. Vivès V, 1.2); il concetto di *pondus* sembra qui doversi intendere, con accezione ben più ristretta di quella agostiniana (*De genesi ad literam*, IV, 4.8; *Conf.* XIII, 9.10), nei termini puramente fisici della gravitazione "meccanica" dell'agente naturale in direzione del proprio oggetto: nel novero dei *pondera* rientra qualsiasi moto originato da un'inclinazione non-libera, comprese la potenza appetitiva nella sua dimensione puramente naturale (cfr. *Ivi*, X, 3.11-12 [Ed. Vivès V, 3.8-9]; XI, 2.3-4 [Ed. Vivès V, 5.3-4]), e la stessa volontà con la sua naturale inclinazione alla *ratio boni* (*De voluntario* VI, 6.2)

«si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit in eadem dispositione et indifferentia, seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur [...] potentia passiva ut sic non potest suam naturalem dispositionem immutare [...] ergo neque potest potentia passiva, quatenus passiva est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non fit sine aliqua immutatione, et consequenter neque sine aliqua effectione»⁵¹.

Per salvaguardare la sostanza del libero arbitrio occorre allora, secondo il *Doctor Eximius*, intenderne il carattere di auto-determinazione attiva, in quanto facoltà di assoluta disposizione (*dominium*) sul proprio atto:

«(sequitur) esse in homine aliquam potentiam activam ex sua vi et intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suae actionis ut in eius potestate sit eam exercere et non exercere, et consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere [...] Addimus vero hanc facultatem, quatenus libera est, non potest esse nisi activam, seu e converso facultatem non posse esse liberam nisi sit activa et quatenus activa est»⁵².

La nozione suaresiana di libertà si rivela dunque già ispirata al paradigma individualistico moderno, per cui «un atto è libero quando è determinato, in ultima istanza, non dall'esterno, né dalle circostanze o dalla natura del soggetto, ma dal soggetto stesso»⁵³. È proprio attraverso tale nozione che la concezione etico-antropologica del *Doctor Eximius* si distanzia dalla tradizione aristotelico-tomista dell'appetito naturale: l'affermazione di una finalità intrinseca al movimento della volontà, che ne disciplinasse l'esercizio in ordine al proprio bene naturale, doveva infatti sembrare una minaccia al carattere indifferentemente attivo di tale potenza. La libertà avrebbe

⁵¹ DM XIX, 2.19. Emerge qui un elemento di radicale differenziazione fra l'appetito elicito di rango razionale e quello meramente sensitivo. Mentre, infatti, il primo è capace di auto-determinarsi sia *quoad exercitium* che *quoad specificationem*, l'appetito sensitivo, come si è detto, pur essendo in se stesso indifferente a più cose, è strettamente necessitato dalla maggiore o minore appetibilità degli oggetti che *de facto* lo circondano. Per questo, qualora un bruto si trovasse in presenza di due oggetti ugualmente appetibili, in circostanze assolutamente identiche, non essendo in grado di determinarsi attivamente all'uno o all'altro oggetto, sarebbe di fatto impossibilitato ad agire, come nel paradosso dell'asino di Buridano (DM XIX, 1.5; cfr. anche 1.9; 2.4 e 2. 8). Ciò che nell'ambito infra-razionale sembra configurare una certa indifferenza nella determinazione all'uno o all'altro atto, non costituisce ancora un'appetizione libera: «libertatis indifferentia non fundatur in impotentia agendi, sed in potentia non agendi» (DM XIX, 4.11, corsivo nostro); propriamente parlando, si tratta della fattuale mancanza di coazione, una mera indeterminazione passiva, la cui attuazione effettiva deve essere ricondotta a cause estrinseche, diverse dalla stessa potenza appetitiva: prossimamente al fattuale – e apparentemente casuale – manifestarsi degli oggetti; remotamente, alla Provvidenza divina, ultima vera responsabile della maggiore prossimità dell'uno o l'altro oggetto. Cfr. *infra*, n.110.

⁵² DM XIX, 2.18. Circa il *dominium* sul proprio atto, oltre a già citati riferimenti (*supra*, n. 41), cfr. DM XIX, 3.8.

⁵³ J. DE FINANCE, *Filosofia della liberazione*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1977, p. 8.

ormai dovuto essere pensata, contro l'intellettualismo esagerato di alcuni dottori⁵⁴, al di fuori di qualsiasi schematismo naturale, come determinazione puramente contingente di un potere di assoluto autogoverno. Nel tentativo di contrastare la negazione luterana della libertà il Suárez avrebbe così finito per accettarne la riduzione antropologica⁵⁵, identificando il libero arbitrio dell'uomo con una facoltà di desiderio assolutamente contingente, sottratta a qualsiasi norma diversa da sé stessa.

LA VOLONTÀ, IL BENE, LA RAGIONE

L'aristotelismo tomista, in linea con la tradizione di pensiero precedente, aveva individuato l'essenza della libertà nella facoltà, peculiare all'ente razionale, di mediare la tendenza appetitiva attraverso la determinazione del fine⁵⁶, fondando la possibilità della scelta sul carattere limitato dei beni con cui *pro statu viae* la volontà creata ha a che fare. Solo in presenza del Bene assoluto, insegnava l'Angelico, la volontà umana sarebbe stata necessariamente attratta, rinvenendo in esso la fonte della propria perfezione⁵⁷; ogni altro bene avrebbe invece rivelato un maggiore o minore potere di attrazione secondo il grado di perfezione in esso riscontrata. In nessun caso un oggetto finito avrebbe potuto necessitare la determinazione libera della volontà⁵⁸, e tuttavia l'ordine della bontà oggettiva avrebbe esercitato una maggiore o minore attrazione su di essa secondo il grado di

⁵⁴ Segnatamente, Gregorio da Rimini e Vazquez. Sul punto cfr. A. SANCHEZ DE LA TORRE, «La divergencia en la fundamentación de la moralidad en los PP. Francisco Suárez y Gabriel Vazquez», in *Thomistica morum principia. Communicationes V Congressus Internationalis (Romae 13-17septembris 1960)*, Roma 1960, pp. 169-177; H. ROMMEN, *L'eterno ritorno...*, cit., pp. 49-50; F. DI BLASI, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, ETS, Pisa 1999, p. 57ss; F. TODESCAN, «Introduzione» in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I. I, cit., spec. pp. xxx-xxxv; su Vazquez in particolare, cfr. poi ID. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 123-130.

⁵⁵ cfr. *supra*, cap. I, pp. 54-58.

⁵⁶ *ST* I-II, q. 6, aa. 2 e 4. L'appetizione peculiare alla volontà umana presuppone la conoscenza del fine, non solo in quanto oggetto appetibile, ma anche nella sua *ratio finis, intus-legendo* cioè la relazione d'ordine oggettiva per cui le cose sono finalisticamente ordinate le une alle altre: «Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, *deliberans de fine* et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri» (*ST*, I-II, q. 6, a. 2, corsivo nostro); e sulla base di una siffatta conoscenza, la volontà umana può deliberare, non solo quanto alle diverse modalità di raggiungere al fine, ma quanto al fine stesso, mettendo in questione lo stesso ordine di finalità da assumere a norma della propria azione (*ST* I-II, q. 6, a. 1).

⁵⁷ *ST* I, q. 82, a. 2.

⁵⁸ *ST* I-II, q. 10, a. 2.

perfezione dell'atto conoscitivo⁵⁹. L'atto libero sarebbe così scaturito, ad un tempo, dalla volontà, in quanto strutturalmente ordinata al bene, e dall'intelletto, in quanto principio di specificazione e oggettivazione della naturale tensione al *bonum*⁶⁰.

Nella prospettiva suaresiana dell'*indifferenza attiva* le affermazioni circa la necessità dell'appetizione *sub ratione boni*, e circa il primato dell'intelletto sulla volontà avrebbero invece acquisito il carattere di un omaggio puramente formale alla tradizione. Pur ammettendo che il movimento della volontà presuppone l'intrinseca bontà degli oggetti cui tende⁶¹, il *Doctor Eximius* osserva infatti che il valore intrinseco di un atto o di un oggetto non potrebbe bastare a spiegare l'effettivo determinarsi della volontà a tale atto, né dal punto di vista dell'esercizio (l'effettiva determinazione ad agire o non agire), né dal punto di vista della specificazione (circa l'agire in un modo o nell'altro)⁶². Solo Dio, in quanto conosciuto, potrebbe necessitare la volontà ad amarlo, ma poiché di tale oggetto non potrebbe darsi un'esperienza adeguata che nella visione beatifica

⁵⁹ Per questo la principale virtù etica era identificata nella *prudencia*, la facoltà del retto giudizio, mediante la quale l'agente razionale è posto in grado di ravvisare, nel bene di volta in volta conosciuto, un oggetto più o meno adeguato al proprio desiderio naturale, secondo il grado di maggiore o minore di perfezione (partecipata) in esso realizzata (*ST* II-II, q. 47). Per converso, tuttavia, si ammetteva la possibilità che il disordine della volontà raggiungesse un tale livello di disposizione viziosa - ciò che la tradizione chiama concupiscenza - da riuscire, mediante la forza attrattiva della passione ad obnubilare lo stesso giudizio dell'intelletto, sottraendo la volontà al suo controllo (cfr. *supra*, p. 32, n. 122).

⁶⁰ *ST* I-II, q. 9, a. 1, spec. ad 3. Nell'agire umano, si potrebbe dire, il giudizio dell'intelletto e l'atto elicitato della volontà configurano quasi due sostanze incomplete, che solo in virtù dell'unione sostanziale possono esistere attualmente. Come l'ente reale deve il suo essere concreto all'unione del suo principio formale con l'attualità esistenziale ricevuta per via partecipativa dall'*Ipsum Esse*, così l'atto libero concretamente esistente deve al principio razionale la propria specificazione formale e al potere operativo della volontà il suo essere concreto. In questo senso, lungi dal configurare due realtà giustapposte, intelletto e volontà costituiscono i due diversi profili di una medesima natura razionale: la volontà, non meno dell'intelletto, risiede nella ragione (*Ivi*, q. 9, a. 2, ad 3), né potrebbe specificare il suo strutturale ordinamento al bene, se non attraverso il giudizio dell'intelletto; d'altra parte, l'intelletto stesso non potrebbe accedere pienamente alla realtà senza la mediazione della volontà, poiché non può darsi vero giudizio senza assenso (*De Veritate*, q. 14, a. 1).

⁶¹ «In obiectis humanorum actuum, qui sunt boni moraliter, necessaria est aliqua honestas, quae conveniat obiecto ex se, et non per actum, et illa recte dici potest bonitas obiectiva [...] est ergo in illo (nell'oggetto presupposto dall'atto di volontà) aliqua bonitas quam recta ratio cognoscit, et hanc nos vocamus obiectum honestum» (*De bon. et mal.* II, 1.3). Cfr. anche *Ivi*, II, 1.4. Sul punto, si veda G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, Editrice Studium, Roma 1948, pp. 5-10.

⁶² La determinazione *quoad exercitium* esigerebbe infatti che l'oggetto possa esercitare una mozione efficace; ora, «constat aperte obiectum appetibile non posse habere talem efficientiam et praecipue circa voluntatem, quae libere se movet in actum [...] Quod si dicas potentiam appetitivam et obiectum (concurrere) tamquam duo partialia agentia [...] id videtur impossibile, quia cum appetitio sit actus vitalis, non potest elici nisi a potentia cuius est actus» (*De Anima* X, 3.6-7 [Ed. Vivès V, 3.3-4]). Quanto poi alla determinazione *quoad specificationem*, solo un oggetto o un atto assolutamente perfetto sotto ogni aspetto potrebbe necessitare la volontà, ma niente, in questa vita, si presenta in tale maniera, (*DM* XIX, 8.14). Cfr. anche *Ivi*, 8.8 e 11; *De Anima* X, 3.8 e 3.11 (Ed. Vivès V, 3.5 e 3.8), *ad secundum*.

soprannaturale, *in statu viae* la volontà umana deve essere considerata libera di fronte a qualsiasi oggetto, sia *quoad exercitium*, sia *quoad specificationem*⁶³; la ragione ultima della determinazione ad agire e non agire, e dell'opzione per l'uno o l'altro oggetto deve dunque essere rinvenuta nella sola spontaneità vitale della potenza appetitiva:

«Sola voluntas est totum principium efficiens suum actum: atque adeo nihil recipit ab obiecto, neque ab illius cognitione [...] patet primo, quia voluntatem efficere suum actum constat, quia est *actus vitae*, et debet procedere a principio intrinseco [...]»⁶⁴.

In tale prospettiva, il principio della *appetitio sub ratione boni* deve inevitabilmente assumere un nuovo significato: il naturale ordinamento della volontà al bene sembra ora consistere nell'inclinazione ad una *ratio boni* universalmente intesa, o alla generica tensione di ogni uomo alla *felicità*, nozioni che, se considerate, non possono che essere amate:

«Nam proposito bono in communi, licet non cogatur voluntas illud actu amare, non tamen potest illud odisse, quia nullam rationem mali in eo invenit; et ideo *si actum exercere vult, oportet ut sit amoris, et non odii. Et haec est necessitas quoad specificationem*. Idem est de felicitate in communi, nam [...] nullus est qui respondeat aut respondere possit se id nolle [...] haec autem est necessitas quoad specificationem»⁶⁵.

⁶³ Dio potrebbe infatti esercitare sulla volontà una attrazione irresistibile *quoad specificationem* anche in questa vita, in quanto oggetto sommamente desiderabile (*DM XIX*, 3.9; 5.7) ma poiché la sua conoscenza non è data in forma pura, non vi è alcuna necessità che Egli sia amato: «etiam ipsius Dei amor liber est, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem» (*DM XIX*, 8.16). *Quoad exercitium*, poi, Egli potrebbe anche necessitare irresistibilmente la volontà ad agire (*DM XIX*, 8.11), e tuttavia, siffatta evenienza non si verifica che *in patria* (*DM XIX*, 5.7; 6.9; cfr. anche I, 6.5). Se dunque non si esclude l'ordinamento di ogni creatura a Dio in quanto fine ultimo di tutte le cose, l'unica modalità secondo la quale, in questa vita, tale fine potrebbe influire sulla coscienza è solamente *intepretative*, nella misura cioè in cui esso è inteso sullo sfondo di ogni altra apparizione particolare (cfr. *De ultimo fine hominis* II, 4.5; III, 5.5). Ma ciò non ha nulla a che vedere con quell'influsso attuale che il fine ultimo è suscettibile di esercitare nello stato di beatitudine soprannaturale: «At vero post hanc vitam, si homo consequitur Dei visionem, necessatur quoad exercitium et quoad specificationem ad Dei amorem, quia ibi nulla potest inveniri ratio mali, sed semper summa et necessaria ratio boni; in aliis autem actibus omnibus voluntas est libera tam in electione quam in intentione finis» (*De Anima* XII, 2.13).

⁶⁴ *De voluntario et involuntario* VI, 6.2 La stessa idea si ritrova in altri testi: ogni appetizione, secondo il teologo, «est quaedam *vitalis et actualis inclinatio* ad obiectum»; e peculiare ad ogni movimento vitale è lo scaturire unicamente dal proprio principio, a prescindere da qualsiasi altra causa «in hoc enim consistit ratio vitae» (*De Anima* X, 3.6-7 [Ed. Vivès V, 3.3-4]). Cfr. anche *DM XIX*, 5.18.

⁶⁵ *DM XIX*, 8.15. In maniera analoga, *pro statu viae*, il concetto di Dio è suscettibile, quando inteso in se stesso, di muovere la volontà *quoad specificationem*; tale concetto denota infatti un bene che è tale sotto ogni aspetto e che non contiene alcuna *ratio mali* (*DM XIX*, 5.7). Se tuttavia tale nozione è appresa in maniera confusa, unitamente all'idea delle contrarietà che il raggiungimento di tale bene comporta, allora la nozione di Dio non necessita neanche *quoad specificationem*: «quia, licet Deus secundum se sit universale bonum, apprehendi tamen potest per modum cuiusdam particularis boni, et in eo apprehendi potest aliqua ratio mali seu incommodi, saltem in ordine ad effectus eius;

Tale inclinazione universale deve tuttavia articolarsi nelle concrete appetizioni di beni singolari, secondo una determinazione interamente affidata alla vitalità della potenza appetitiva, a prescindere da qualsiasi struttura di valore oggettiva. In questo senso, il *bonum* che necessita la volontà *quoad specificationem* deve configurare una *ratio* puramente astratta⁶⁶, che non esclude la totale indifferenza della volontà alle *rationes boni* concretamente presenti negli oggetti d'esperienza⁶⁷. Il bene che è oggetto adeguato della volontà adombra così un mero concetto oggettivo, il contenuto intenzionale che abbraccia la totalità di ciò che può essere appetito; per il resto, ogni bene singolarmente sperimentato non è che la mera occasione per il movimento assolutamente libero con cui la volontà si auto-determina ad esso⁶⁸. E a questo punto, l'affermazione del naturale orientamento della volontà al bene, più che una finalità strutturalmente radicata nell'agire dell'uomo, configura un percorso prescritto, che sta all'uomo seguire o meno.

In tale prospettiva, la funzione direttiva tradizionalmente attribuita all'intelletto nei confronti del libero esercizio della volontà, attraverso la posizione del giudizio sulla reale bontà degli oggetti, doveva notevolmente essere ridimensionata. L'identificazione della volontà con un principio di auto-mozione vitale, capace di prescindere dall'ordinamento ontologico al bene, avrebbe in effetti

multoque magis potest inveniri haec incommoditas vel difficultas in intentione vel amore ipsius Dei, et ideo facile potest a voluntate refutari, et interdum etiam Deus ipse odio haberi» (*DM XIX*, 8.16).

⁶⁶ «Obiectum potentiae appetitivae debet esse res aliqua sub ratione boni; sed voluntas est potentia appetitiva; ergo eius obiectum est aliqua ratio boni; et non ratio aliqua particularis boni, quia nullum est bonum ad quod voluntas ferri non possit, ut patet discurrendo; ergo debet esse ratio communis boni ut sic [...] Confirmatur. Quia voluntas est [...] potentia universalissima in illo genere; ergo habet *universalissimum obiectum*, quod est bonum in communi» si rimanda al capitolo precedente per lo statuto ontologico che l'universale assume nella gnoseologia suaresiana (pp. 81-86); per il resto, basta qui di osservare come, in tale prospettiva, l'*universalissimum obiectum* che adegua l'appetito della volontà può essere solamente una *ratio* astratta: «voluntas consequitur intellectum; ergo eius actus tantum se extendit quantum apprehensio intellectus; sed intellectus potest omne bonum apprehendere; ergo, etc» (*De anima XII*, 1.1 [Ed. Vivès V, 7.2], corsivo nostro). Cfr. anche *DM XIX*, 8.18.

⁶⁷ «Licet circa finem sub universalis boni ratione propositum voluntas feratur necessario quoad specificationem, tamen, dum amat vel intendit alios fines particulares, libere fieri etiam quoad specificationem» (*DM XIX*, 8.15, corsivo nostro). Cfr. anche *Ivi*, 8.12. Per riflessione comparativa, poi, l'intelletto potrà anche riconoscere una gradualità di valore, fino ad intendere l'ente che è buono per se stesso e quindi necessariamente desiderabile della volontà, ma la mozione esercitata da tale nozione sul movimento appetitivo della volontà è subordinata alla sua permanenza nella coscienza, in quanto oggetto volutamente inteso (cfr. G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, cit., pp. 45-51).

⁶⁸ *DM XIX*, 6.9. In effetti, si può osservare con V. Aubin: «l'appréhension d'un but est une condition préalable nécessaire, mais non suffisante, de l'actualisation de la puissance de vouloir, conçue comme force motrice (*vis motiva*). Toute mise en mouvement (*motio*) dit Suárez, est l'œuvre d'une volonté, et c'est pourquoi la fin ne peut aucunement être cause de l'action. Elle n'est pas par elle-même attirante ou désirable: elle doit seulement être proposée à la volonté, à travers un jugement de la forme "X es bon", pour que celle-ci puisse vouloir quelque chose. Mais l'action proprement dite ne s'explique qu'en termes de cause efficiente, et non de cause finale» («Suárez», cit., pp. 1876-1877).

privato l'intelletto di qualsiasi capacità di mozione reale sulla volontà. Certamente, afferma il *Doctor Eximius*, la conoscenza dell'oggetto è prerequisito indispensabile per la produzione dell'appetito elicito⁶⁹, ma al modo di una condizione di possibilità, per se stessa insufficiente all'emanazione dell'atto libero⁷⁰. A complemento di quanto detto nel capitolo precedente, si tratta qui, ancora una volta, della modificazione presupposta nella potenza vitale per l'attivazione simpatetica" di una potenza contigua:

« [...] et a simili potest explicari *tum in sensibus interioribus, tum in potentiis appetitivis*. Est enim appetitus totalis causa sui actus, ut infra dicetur, pendens tamen in operatione sua a potentia cognoscente, nam nisi praecedat cognitio, appetitus nihil potest appetere; *posita autem cognitione, excitatur appetitus*»⁷¹.

La determinazione razionale del fine diviene così una pura causa occasionale, rispetto ad un potere di auto-mozione che trova nella spontaneità della volontà la propria origine esclusiva. Il giudizio intellettuale è una pura *conditio sine qua non*⁷², nella misura in cui presenta alla volontà i suoi oggetti possibili, ponendo un giudizio circa la loro maggiore o minore *convenientia* con la natura razionale⁷³; ma, posto tale giudizio, la libertà può determinarsi ad agire come vuole, e ad agire o non agire, unicamente in ragione di se stessa⁷⁴. «Actus unius potentiae vitalis non efficit

⁶⁹ *De Anima* X, 3.11 (Ed. Vivès V, 3.8).

⁷⁰ «Concedo ergo apprehensionem requiri, non ut efficientem, sed ut applicationem obiecti. Bonum enim est quod movet appetitum, tamen debet illi applicari ad cognitionem [...] Unde apprehensio obiecti tantum concurrat ad amorem ut causa per accidens, loquendo physice, et nihilominus est necessaria [...] Non enim ita dicitur "per accidens" quasi necessaria non sit, sed quasi non per se influens in actum appetitus» (*De Anima* X, 3.11 [Ed. Vivès V, 3.8]).

⁷¹ *De Anima* IX, 2.12 (Ed. Vivès IV, 2.12), corsivo nostro.

⁷² «apprehensio est conditio, tamquam requisita ad applicationem obiecti ad potentiam; non ergo efficit actum ipsius potentiae» (*De Anima* X, 3.9 [Ed. Vivès V, 3.6]). Come osserva W.E. May, «Because he was so fearful that any determination, even in the order of specification, imposed upon the will by intellect would lead to a denial of freedom of choice, Suárez concluded that no judgement of the intellect, including those concerned with the goodness or badness of human actions, could impose an obligation on the will, not even in the order of moral obligation. For him intellectual judgement is simply a *conditio sine qua non* for a free act, it in no way enters integrally into such an act» (*The natural law doctrine of Francis Suárez*, in «The new Scholasticism», LVIII (1984), pp. 412-413). Ad onore del vero, occorre ricordare che *DM* XIX, 5.21 prende esplicitamente le distanze dalle tesi di quanti, con Duns Scoto ed Enrico di Gand, riducono il giudizio intellettuale a mera condizione dell'atto libero; alla luce di quanto detto, non si vede tuttavia cosa possa aggiungere alla posizione di questi autori l'affermazione suareziana per cui il libero arbitrio rimanda all'intelletto radicaliter (Cfr. *De bon. et mal.* I, 2.21).

⁷³ *De bon. et mal.* II, 2. 10-11. Cfr. anche G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, cit., pp. 5-19.

⁷⁴ «Verum ergo est ante primum actum libere elicatum debere necessario praecedere actum intellectus, non liberum nec proprie voluntarium, sed naturalem; quia cum nihil possit esse volitum quin sit praecognitum, ante omnem volitionem antecedere debet iudicium aliquod; illud ergo iudicium quod antecedit primam volitionem non potest esse ex voluntate

actum alterius potentiae»⁷⁵: così, per quanto si ribadisca che la libertà è radicata nell'intelletto⁷⁶, e si invochi la maggiore dignità di questo rispetto alla volontà⁷⁷, il primato attribuito alla ragione sulle facoltà appetitive è un primato puramente nominale⁷⁸. L'essenza del libero arbitrio deve essere ormai ristretta al solo potere di autodeterminazione del volere⁷⁹, sul quale l'intelletto non può esercitare alcuna mozione efficace:

«Itaque non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu et apprehensione

perfectum, et consequenter neque liberum. Impropriissime autem ac falso dicitur illud iudicium esse ipsum liberum arbitrium eo quod in suo genere possit esse fundamentum et origo liberi usus, *quia solum est conditio requisita et applicatio obiecti ut potentia libera possit sua facultate uti*. Et quamvis daremus iudicium illud concurrere active ad actum libere elicito a voluntate, nihilominus non in illo consisteret libertas; nam potius ipsum de se naturaliter influit, *expectat tamen (ut sic dicam) consensionem seu influxum voluntatis, in cuius potestate est illum tribuere aut suspendere*» (DM XIX, 5.5, corsivo nostro. Cfr. anche *Ivi*, 5.12). L'idea di una mozione reciproca fra intelletto e volontà nella produzione dell'unico atto libero, in un contesto ontologico incapace di ammettere sostanze incomplete, doveva sembrare un'autentica «assurdità»: non rimaneva altro che immaginare due atti indipendenti di giudizio intellettuale e di assenso volontario, per affermare che il primo precede il secondo, il quale si determina tuttavia in maniera del tutto in-dipendente da esso (DM XIX, 6.4-6 e 10). Sulla riduzione del giudizio intellettuale a mera occasione della libera auto-determinazione della volontà, cfr. anche «Introduction», in T.U. MULLANEY, *De fundamentis doctrinae suareziana...*, cit., p. XI).

⁷⁵ *De Anima* X, 3.9 (Ed Vivès V, 3.6).

⁷⁶ «Libertas partim in ratione, partim in voluntate consistit: in illa tamquam in radice; in hac tamquam in subiecto formaliter libero» (*De Anima* XII, 2.9). Cfr. anche DM XIX, 1.13 e 5.21.

⁷⁷ DM XIX, 2.5. Distanziandosi dalla posizione attribuita a Scoto (*Op. Ox.*, d. 49, q. 4), il gesuita ritiene «più probabile» la tesi di Tommaso (*ST I*, q. 82, a. 3) circa il primato dell'intelletto sulla volontà (cfr. *De Anima* XII, 3 [Ed. Vivès V, 9]). Assolutamente parlando, infatti, l'intelletto si rapporta al proprio oggetto in maniera più nobile rispetto alla volontà, perché più immateriale, e se è vero che questa si porta sulle cose come sono in se stesse, anziché formandosene una immagine immanente, tuttavia non si può negare che «appetitio sequitur cognitionem» (*De Anima* XII, 3.2 [Ed. Vivès V, 9.2]), e che ciò vale anche per l'amore soprannaturale di carità (*Ivi*, XII, 3.3-4 [Ed. Vivès V, 9.4-5]). Si può forse dire che nell'ordine morale la volontà manifesta una perfezione maggiore (*Ivi*, XII, 3.6 [Ed. Vivès V, 9.6]) e tuttavia non bisogna dimenticare che «tota bonitas et malitia moralis sumitur ex ordine ad rationem rectam» (*Ivi*, XII, 3.2 [Ed. Vivès V, 9.2], arg. III).

⁷⁸ Come osserva J.L. Treloar, «[...] the will plays a much larger role in the total picture of human operations than it does in the Thomistic tradition; for Suárez' emphasis, not only on the will as free but also his treatment of the human search for the good, as opposed to the merely true, really does make the will "the most noble power"» (*Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suárez*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», LXV (1991), fasc. 3, pp. 390-391).

⁷⁹ DM XIX, 5.13. L'intelletto, lungi dal concorrere all'emanazione dell'atto libero, è una potenza necessaria, determinata dal suo *naturalis impetus* ad agire in presenza del proprio oggetto adeguato (*ex necessitate praebet assensum*); e a questa regola, non fa eccezione neanche l'intelletto divino. Per questo, l'emersione dell'agire libero deve essere ricondotta al solo potere della potenza appetitiva. Questa, secondo Suárez, è la *verissima sententia* sostenuta da Tommaso in *ST I*, q. 83, a. 3, I-II, q. 13, a.1, e *In II Sent.*, d. 24, q. 1, (passi che sembrano piuttosto affermare il concorso, nella produzione della scelta, di intelletto e volontà), oltre che dei tomisti (DM XIX, 2.4; cfr. *Ivi*, 5.13-16 e *De Anima* XII, 2.12-13).

rationis, sed in libertate vel indifferentia. Praeterea experimur etiam post cognitam comminationem poenae aut promissionem praemii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri; idemque est de precibus, exhortationibus et similibus excitationibus. Denique post consultationem mediorum saepe eligimus unum prae alio, *solum quia volumus*»⁸⁰.

In nessun modo l'intelletto potrebbe muovere la volontà, se non nella misura in cui questa decida di obbedirgli⁸¹: mediante la sua capacità di giudizio, esso è certamente in grado di presentare alla volontà i suoi fini adeguati, ma la libera auto-mozione del volere si declina ormai totalmente a prescindere da esso. Ciò che tradizionalmente si considerava essere *regula voluntatis*⁸², deve ora *de facto* limitarsi ad una funzione meramente consultiva⁸³, consistente nella presentazione delle buone ragioni dell'azione, in vista di una scelta che è tuttavia frutto della «volizione radicale»⁸⁴ di un appetito assolutamente sovrano⁸⁵.

⁸⁰ DM XIX, 2.15, corsivo nostro.

⁸¹ «Et breviter iudico intellectum ex se non posse efficaciter imperare voluntatem; sed si aliquando potest, erit ex praesuppositione alicuius actus voluntatis, ut postquam voluntas eligit, potest intellectus efficaciter imperare ut exequatur. Tamen tota illa efficacia intellectus provenit ex electione voluntatis, quae si auferatur, imperium erit inefficax» (*De Anima* XII, 1.7 [Ed. Vivès V, 7.6], corsivo nostro). Solo la fantasia potrebbe attribuire all'*imperium* dell'intelletto un'efficacia maggiore della mera *intimatio*, implicita nel giudizio pratico su ciò che si ritiene debba esser fatto: «sicut respectu aliorum non intelligitur imperium nisi per modum locutionis intimantis quid agendum sit; et quidquid aliud in intellectu fingitur, et gratis asseritur, et explicari non potest quid sit, et est extra rationem intellectus, qui essentialiter et adaequate est potentia cognoscitiva et iudicativa» (DM XIX, 6.8). Se tale giudizio può muovere efficacemente la volontà, è solamente in virtù del precedente atto con cui la volontà si sia determinata ad un fine e, conseguentemente, a seguire il giudizio dell'intelletto circa i mezzi più adeguati in vista di esso; si tratta però di una necessità non assoluta, bensì puramente condizionale, che non impedisce il recesso dalla volizione iniziale e il conseguente esautoramento dell'*imperium* intellettuale (cfr. *Ibidem*).

⁸² DM XIX, 5.25; cfr. anche *De Anima* XII, 3.2 [Ed. Vivès V, 9.2], arg. III e, *De bon. et mal.* I, 1.6.

⁸³ In questo senso il *Doctor Eximius* sembra interpretare l'insegnamento aristotelico e tommasiano (AQUINAS, *ST* I-II, q. 17, a. 7), circa il governo "politico" della ragione sulle passioni (*De Anima* XI, 3.1-3 [Ed. Vivès V, 6.1-2]). Tale governo consisterebbe nella presentazione delle *rationes boni* alla volontà, la quale appetendo tali ragioni, può indurre a sua volta l'apprensione sensitiva dell'oggetto buono, inducendo così un'appetizione anche sensitiva di esso. In questo senso «appetitus (sensitivus) movetur a voluntate, mediante ratione», nella misura in cui il giudizio di quest'ultima è causa remota di un'apprensione dell'oggetto buono nel livello sensibile della cogitativa (*De Anima* XI, 1.2 [Ed. Vivès V, 6.2]). Il governo che in tal maniera la ragione può esercitare, mediante la volontà, sulle passioni, configura però un governo meramente consultivo: «appetitus movetur a voluntate, mediante ratione, et illi subicitur politice, non despotice»: è alla volontà (*illi*, non *isti*) che le passioni si sottomettono politicamente; questa è veramente reggitrice, mentre alla ragione sembra essere riservato un ruolo di mera *persuasio* della volontà (*De Anima* XI, 1.2-3 [Ed. Vivès V, 6.2]).

⁸⁴ G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, cit., p. 35.

⁸⁵ «All human powers can be reduced to a single first power of movement, this power is the will» (J.L. TRELOAR, *Moral virtue...*, cit., p. 392).

*L'ente morale della legge, fra *rectitudo naturalis* e libertà*

È questa una frattura significativa, che bisogna tener presente nel considerare la questione del diritto naturale: la regola di *rectitudo* manifesta alla ragione configura ormai una norma meramente esteriore, di fronte alla quale la volontà non sperimenta alcun legame di rispondenza naturale, né alcuna “risonanza” intrinseca. A ben vedere, è la stessa esperienza intrapsichica che si viene lacerando, nel momento in cui, lungi dal configurare due fattori sinergici, intelletto e volontà si relazionano ormai secondo un ordine di rapporti puramente estrinseco⁸⁶, sostanzialmente analogo a quello esistente fra un principe e il suo consigliere, il primo dotato dell'effettivo potere di governo, il secondo di un'autorità puramente morale e del tutto inefficace. Certamente, contro Lutero, il *Doctor Eximius* ribadisce che la volontà non si riduce al puro arbitrio, in quanto intrinsecamente ordinata alle proprie finalità naturali⁸⁷; e tuttavia, resta il fatto che *pro statu isto* non esiste una regola in grado di disciplinarne effettivamente il movimento.

Pur non azzerando del tutto la dimensione naturale della volontà, Suárez sembra così aver privato *de facto* tale “natura” di ogni valenza normativa, dal momento che rispetto ad essa, la spontaneità vitale della libertà può rimanere del tutto indifferente. In tal maniera, il paradigma luterano di una volontà ridotta a puro desiderio, se viene sconfessato nella forma, è destinato a ripresentarsi nella sostanza:

«Determination of the will not only need not be, but cannot be from any agent extrinsic to the will, or from any reality previous to the act of the will, for the determination of the will is formally and physically the very act of will»⁸⁸.

⁸⁶ Come osserva J.L. TRELOAR, se già gli scritti giovanili del *De Anima* e delle lezioni sulla *Prima Secundae* concepivano i rapporti di intelletto e volontà nei termini dell'interazione fra due istanze parallele, la trattazione più matura, offerta nella *Disputatio metaphysica XIX*, istituisce una netta distinzione fra ordini, riconducendo la volontà umana alla sfera della pura causalità efficiente, rispetto alla quale l'intelletto non esercita più una vera e propria mozione, dipendendo piuttosto dalla volontà quanto all'esercizio dei propri giudizi (*Moral virtue...*, cit., 387-405). Cfr. anche G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, cit., pp. 32-36.

⁸⁷ Cfr. *DM XIX*, 8.3.

⁸⁸ T.U. MULLANEY, *De fundamentis doctrinae suarezianae...*, cit., p. 52.

Così intesa, la volontà deve dunque configurare, all'interno dell'ordine naturale, un principio di radicale disordine; il suo assoluto potere di auto-determinazione sembra non conoscere altra regola oltre quella dell'*amor sui*⁸⁹. Qualsiasi ipotesi di ordine l'intelletto manifesti alla volontà, si tratterà sempre di una regola esteriore, sussistente nell'ordine astratto dell'intenzione intellettuale, dotata di un'autorevolezza puramente metaforica⁹⁰, perché subordinata al consenso delle potenze appetitive. Se poi si aggiunge che il criterio stesso dell'evidenza razionale, come si è visto nel capitolo precedente, si rivela inevitabilmente soggetto al criterio di una *certitudo* soggettivamente sperimentata⁹¹, ci si renderà conto di come l'*ordinatio* affermata sul piano teorico dell'intelligibilità, sia destinata a dissolversi, sul piano pratico, nell'indeterminata e multiforme espressione delle libertà individuali, suscettibili di declinarsi, in virtù del *dominium* che ciascuna possiede sul proprio agire, ora secondo la regola della *rectitudo* naturale, ora secondo quella di un egoismo radicale.

Si profila qui uno snodo teorico fondamentale per comprendere la speculazione morale e giuridico-politica del Suárez. Poiché, infatti, non vi è alcuna reale necessità che la volontà si determini secondo la regola della (retta) ragione, l'ordine intelligibile dell'*ordinatio* e la dimensione concreta dell'effettivo determinarsi delle singole libertà sono destinati a separarsi: «Suárez ne peut que dissocier le jugement sur le bien de la perspective d'une fin à atteindre, s'il veut expliquer l'action par la seule cause efficiente. Le jugement sur le bien peut donc être depouillé de sa spécificité pratique»⁹². E in tale separazione doveva originarsi quella frattura fra natura e storia che avrebbe segnato i successivi sviluppi del giusnaturalismo moderno⁹³. L'ordine astratto della rettitudine naturale e quello fisico-esistenziale della concreta auto-mozione della libertà si rapportano ormai in termini di assoluta discontinuità⁹⁴; e a questo punto solo l'associazione della

⁸⁹ Come infatti «voluntas divina necessario diligit ipsum Deum, alia vero non necessario», lo stesso «invenitur, servata proportione, in voluntate creata» (DM XIX, 8.4).

⁹⁰ *De Anima* X, 3.11 (Ed. Vivès V, 3.8), *ad sextum*.

⁹¹ Il criterio della verità, come si è visto, è infatti definito dal maggiore o minore grado di *certitudo* con cui il soggetto conoscente riconosce nessi di *convenientia* fra le *rationes* delle cose. Cfr. *supra*, p. 80.

⁹² V. AUBIN, «Suárez», cit., p. 1877.

⁹³ cfr. LEO STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, cit.

⁹⁴ «nam bonum dicit ordinem ad existentiam; verum autem, quod est obiectum intellectus, ab existentia abstrahit» (*De Anima* XII, 3.1 [Ed. Vivès V, 9.1])

rectitudo ad un'istanza capace di muovere necessariamente la volontà, avrebbe potuto garantire l'obbedienza al precetto in essa contenuto. Detto altrimenti, solo se, nel manifestarsi all'intelligenza, la regola della *rectitudo naturalis* avesse rivelato il suo essere posta da una più alta Volontà, capace, in virtù della sua maggiore *efficientia*, di necessitare l'automozione della volontà; solo se l'*ordinatio* oggetto di intenzione astrattiva fosse stata ancorata allo *iussum* reale di una potenza superiore, solo allora sarebbe stato possibile salvaguardare l'esperienza di una regola capace di misurare l'esercizio della libertà, rivelandole il carattere non-indifferente delle sue scelte.

La mediazione fra l'ordine astratto della *rectitudo* e quello puramente "fisico" del concreto auto-determinarsi della volontà umana doveva dunque essere trovata in una dimensione terza, che è quella della mozione morale attraverso la legge. A metà strada fra la necessità dei nessi logico-predicamentali e l'assoluta contingenza dell'agire concreto, in quanto ente morale, la legge istituisce un nesso fra la regola manifesta all'intelletto e l'obbligo che ad essa consegue nei confronti della libertà, attraverso la tematizzazione del comando (*iussum*) della volontà divina che in tale *rectitudo* si esprime. Lo scarto fra intelletto e volontà, natura e storia, essere e dover essere, avrebbe così potuto essere superato mediante il riferimento alla volontà del divino reggitore del cosmo, ad un tempo supremo *Legislator* ed autore della natura.

LA MOZIONE MORALE

Nella prospettiva dell'indifferenza attiva, come si è detto, la libertà umana configura un assoluto creato, un principio operativo suscettibile di declinarsi nei termini della pura auto-determinazione: a prescindere da qualsiasi mozione estrinseca, essa rappresenta infatti un centro di potere incondizionato, una causa efficiente priva di ordinamento finalistico⁹⁵ e pertanto portatrice, nel suo ambito di azione specifico, di un diritto assoluto, analogo a quello con cui Dio dispone dell'atto

⁹⁵ Come osserva E. Gomez Arboleya, la libertà configura infatti «un núcleo de decisión y fuerza, que se destaca de la racionalidad, y que sirve a un destino propio» (*La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica*, cit., p. 303). Cfr. anche AUBIN, «Suárez», cit, pp. 1876-1877.

creatore⁹⁶. Se infatti, sul piano “esteriore” dell’agire *imperato*, le sue determinazioni possono trovare un ostacolo efficace nell’applicazione di un’*efficientia* contraria, in nessun modo una causa potrebbe necessitarla *in foro interiore*, laddove la volontà dispone dei suoi appetiti con un *dominium* incontrastato⁹⁷. Solo Dio con la *superiore efficientia* della sua *potestas absoluta* potrebbe necessitare la volontà all’appetito elicito⁹⁸, ma poiché il sovvertimento dell’*institutio naturae* non si addice all’immutabilità non-contraddittoria del decreto divino⁹⁹, non avviene mai, salvo in casi rarissimi e in concomitanza di una specifica rivelazione¹⁰⁰, che la Provvidenza divina necessiti la libertà all’uno o all’altro atto.

⁹⁶ Ad imitazione di quella divina, la libertà creata si determina ai propri atti unicamente in ragione di se stessa, scegliendo fra le diverse possibilità manifestate dall’intelletto, non già in ragione della loro intrinseca bontà, bensì secondo il fattuale determinarsi della sua stessa elezione (*DM XIX*, 3.1 e 6.11-13). Come la divina Provvidenza sceglie, unicamente in ragione della sua volontà, fra le diverse serie di possibili presenti al suo supremo Intelletto, così la volontà umana può scegliere – o addirittura non scegliere affatto – fra le diverse *rationes boni* presenti alla sua intelligenza, unicamente in ragione del suo potere di auto-mozione. E come la volontà divina «inter hanc materiam, et aliam omnino aequalem et similem, et inter hos coelos, et alios [...] hos elegit creare prae aliis, quod non potest referri in iudicium inaequale, quia neque ex parte istorum, nec ex parte Dei est aliqua ratio qua possit fundari tale iudicium quod verum sit; est ergo illa praelectio solum ex determinatione libera divinae voluntatis», così «iudicium [...] de meliori, vel utiliori medio non determinat voluntatem ad illud volendum», a meno che l’adesione a tale giudizio non sia resa necessaria da un precedente atto della stessa volontà (*Ivi*, 6.13).

⁹⁷ Per questo neanche la *prima voluntas prava* – l’atto elicito che nello stato di innocenza avrebbe dato inizio alla perversione della volontà–, presuppone necessariamente un difetto di giudizio, poiché sarebbe bastato che accanto al giudizio manifestativo del bene si fosse presentato un giudizio generico, a prescindere cioè da qualsiasi comparazione, circa la semplice desiderabilità della condotta peccaminosa; ciò sarebbe infatti stato sufficiente perché la libertà potesse liberamente determinarsi per il male (*DM XIX*, 7.10-13).

⁹⁸ Necessitandone cioè la determinazione «non ut obiectum, sed ut agens infinitae potentiae» (*DM XIX*, 3.9). Il *Doctor Eximius* ammette infatti che «potest ergo a Deo ita moveri creata voluntas ad volendum obiectum alioqui de se indifferens, ut voluntas sic mota impotens omnino sit ad resistendum, vel utendum potestate quam habet ad nolendum tale obiectum [...] Quamvis voluntas ex se libera sit, et ab obiecto non moveatur ex necessitate, nihilominus usus ipse et actus non est liber ipsi voluntati, quia non permittitur a superiori agente uti sua libera facultate; neque ipsa habet potestatem respectu superioris agentis ad resistendum illi sua *absoluta potestate* utenti» (*DM XIX*, 3.10; Cfr. anche *De Anima XII*, 2. 20). Così, nel più esplicitamente teologico *Tract. de Gratia*, Prol. I, 4.13, si ribadisce: «(dicendum) posse Deum, quia omnipotens est mutare voluntatem hominis quando voluerit, et ubi voluerit».

⁹⁹ «Nunc autem, etsi Deus agat libere, supponimus esse paratum ad concurrentum cum causis secundis, et definita lege praebere suum concursum; et ideo contingentiam vel necessitatem effectuum naturalium ita consideramus in ordine ad causas secundas ac si a prima non penderent vel ac si prima non posset suum concursum negare aut actiones harum causarum impedire aut immutare» (*DM XIX*, 10.3). Una volta posto in essere l’ordine creato, «Deus cum infinitae sapientiae sit et potentiae, accomodat se causis rerum et cum unaquaque concurrat eo modo quo illius natura exigit, et ita cooperatur voluntati non illam necessitans, sed relinquens illam ut se determinet ad quam partem voluerit et ad illam praebet auxilium et consilium» (*De Anima XII*, 2.15). Sull’immutabilità del decreto istitutivo dell’ordine naturale, cfr. anche *DM XIX*, 4.7 e 11.6 e 9.

¹⁰⁰ *DM XIX* 2.15.

Per questo, pur affermando, in linea con la tradizione precedente, l'azione della Provvidenza divina su ogni creatura – che da essa dipende quanto alla propria origine, al proprio essere e al proprio agire¹⁰¹ – il *Doctor Eximius* ribadisce la necessità che, nel caso della creatura libera, l'azione divina assuma la forma di un concorso non deterministico, che si lascia condizionare dalle libere determinazioni della sua volontà¹⁰², modulandosi cioè secondo il “calcolo” dei futuri contingenti cui essa darà origine:

«Deus enim, quantum ex parte sua, est paratus ad concurrendum cum voluntate ad actum quem ipsa voluerit efficere; et *in potestate mea est quod Deus concurrat mecum vel non concurrat*; et ideo est libertas in electione. Unde quando dicitur quod posita voluntate divina, non potest non operari, transeat, nihilominus tamen libere operor, quia illa propositio facit sensum compositum et tantum ponit *necessitatem conditionalem*»¹⁰³.

In tale prospettiva, la dottrina tradizionale circa l'azione efficace della Grazia in ordine alla giustificazione degli eletti, deve essere reinterpretata nei termini della perfetta conoscenza delle singole circostanze in cui la chiamata a conversione (*vocatio*) è suscettibile di incontrare la libera risposta dell'uomo, e della conseguente determinazione *ante praevisa merita* circa l'applicazione delle grazie congrue alla giustificazione degli eletti¹⁰⁴. In ogni caso, la stessa azione della Grazia

¹⁰¹ Si deve infatti sostenere, secondo il *Doctor Eximius*, «Deus per se et immediate agere in omni actione creaturae, atque hunc influxum eius simpliciter necessarium, ut creatura aliquid efficiat» (*DM XXII*, 1.6. Cfr. *Ivi* 2.16ss e *De concursu* I, 4.1).

¹⁰² *DM XIX*, 4.16.

¹⁰³ *De Anima XII*, 2.15, corsivo nostro. Poco più avanti, il teologo spiega che Dio «non scit actus meos liberos, nisi in quantum sunt aliquo modo praesentes suae aeternitati, et illo modo scit illos esse futuros, quo illi sunt, nec scientia illius ponit necessitatem nisi conditionaliter» (*De Anima XII*, 2.17). Sul tema il Suárez riprende, correggendola, la nozione moliniana di *scientia media*, affermando che, per il fatto che un futuro contingente è destinato a divenire reale in un determinato momento della serie temporale, allora la verità oggettiva dell'affermazione circa la sua esistenza può essere eternamente presente a Dio “prima” che esso sia prodotto dalla propria causa prossima: «licet effectus possit fieri et non fieri [...] tamen de facto alterum determinate accidit, et inde habet quod sit futurum contingens determinate» (*DM XIX*, 10.11). Non è pertanto contraddittorio pensare che questi effetti liberi, prima ancora che accadano, possano essere conosciuti con certezza da una scienza che, in ragione della sua natura infinita, intuisce ogni verità e ogni conoscibile così come è; tale scienza non annullerebbe la contingenza degli effetti, ma si limiterebbe a intuirli *ab aeternitate* (*Ibidem*). Sul punto cfr. T.U. MULLANEY, , *De fundamentis doctrinae suarezianae...*, cit, pp. 18-19.

¹⁰⁴ Nel tentativo di attenuarne le conseguenze pelagiane, Suárez corregge infatti la dottrina molinista del concorso simultaneo ribadendo l'insegnamento tradizionale della predestinazione *ante praevisa merita*. Nonostante la maggiore fedeltà della soluzione suaresiana alla dogmatica precedente, l'antropologia teologica da cui le due dottrine prendono le mosse è, tuttavia, sostanzialmente la stessa: non diversamente dal maestro di Cuenca, il teologo grandino subordina infatti l'efficacia del dono di Grazia alla determinazione della volontà chiamata a beneficiarne. È solo calcolando *ab aeterno* l'intera serie dei futuri contingenti che la Provvidenza divina può conoscere quali grazie, nelle diverse circostanze spazio-temporali, troveranno una libertà ben disposta e quali saranno invece liberamente ridotte all'inefficacia. Solo conoscendo le singole determinazioni che ciascuna volontà prenderà nel corso della sua esistenza, Dio può dunque

deve ridursi alla mera persuasione morale¹⁰⁵ che essa esercita sulla volontà dell'uomo, la cui efficacia, anche se eternamente prevista da Dio, è radicalmente condizionata dalla libera determinazione della volontà creata:

«[...] efficaciam huius vocationis in hoc consistere quod Deus, infinita sua sapientia, praevidens quid unaquaeque causa seu voluntas in omni eventu et occasione operatura sit, si in ea constituatur, etiam cognoscit quando et cui vocationi sit unaquaeque voluntas assensum praebitura, si ei detur. Unde, quando vult hominem convertere, vult etiam illum vocare illo tempore et modo quo novit illum consensurum, et talis vocatio appellatur efficax, qui, licet ex se non habeat infallibilem effectum, tamen ut subest tali scientiae divinae infallibiliter est illum habitura [...]»¹⁰⁶.

La giustificazione degli eletti deve così risultare dal concorso di Grazia efficace e libertà; la riprovazione, dalla sola decisione con cui la volontà creata rifiuta il *donum Gratiae*, rendendo *de facto* inefficaci gli aiuti sufficienti che la Provvidenza generalmente elargisce a ciascuno¹⁰⁷. Resta il fatto che la ragione ultima della salvezza di ogni uomo dipende ormai dalla libera determinazione della sua volontà: il governo provvidenziale di Dio si riduce infatti alla possibilità, mediante *scientia media*, di “giocare d’anticipo”, all’interno di una interazione che si declina tuttavia su un piano del tutto paritario. Pur non dipendendo cronologicamente dalle determinazioni della volontà creata, dato che l’elezione è *ante praevisa merita*, l’azione efficace della Grazia ne dipende pertanto strutturalmente, poiché solo calcolandone le libere determinazioni, può con essa interagire.

Al di là delle innovazioni che un siffatto paradigma non avrebbe mancato di introdurre sul piano dell’antropologia teologica¹⁰⁸, ciò che qui interessa rilevare è come la libertà debba ora costituire un

interagire con essa, applicando a ciascuno le grazie adeguate (congrue) in ordine alla giustificazione: così nel caso della vocazione di San Paolo «[...] (dicendum) oportuisse ut Deus etiam observaret tempus, in quo praesciret vocationem illam fuisse effectum habituram, si eam daret» (*De concursu* III, 14.8). Sul punto cfr., in ordine di pubblicazione, H. QUILLIET, «Congruisme», cit.; J.H. FICHTER, *Man of Spain*, cit., pp. 231-232; T.U. MULLANEY, *De fundamentis doctrinae suarezianae...*, cit., pp. 19-35 e 43-95; M. ANDRÉS MARTÍNEZ, *Historia de la teología española*, cit., p. 51.

¹⁰⁵ T.U. MULLANEY, *De fundamentis doctrinae suarezianae...*, cit., p. 86.

¹⁰⁶ *De concursu* III, 14.9.

¹⁰⁷ Al di qua del dono *ante praevisa merita* delle grazie particolari, Dio si determina infatti ad attribuire un concorso generale alle azioni dell'uomo, la cui qualifica morale deve tuttavia essere attribuita alla sola libertà creata (Cfr. *DM* XIX 2.16 e 12.4).

¹⁰⁸ A proposito della quale si può parlare, con T. U. Mullaney del passaggio ad uno “stile spirituale” di stampo individualistico: «The spirituality [...] of the practical Congruist is bound to have its egocentric side: for if, as Congruists – among them Suárez – hold, the determination that Grace shall be efficacious come from the created will, so that, metaphysically speaking, it is possible that there be some man whom the All-powerful God cannot save, then

principio di azione autonoma, un'istanza concorrente rispetto alla quale l'azione divina deve adeguarsi. Rispetto ad un siffatto assoluto creato, il governo provvidenziale di Dio può assumere soltanto la forma di una mozione "persuasiva" esercitata sulla coscienza: mentre infatti l'agente naturale è necessariamente portato a fare la volontà di Dio¹⁰⁹ – che può infallibilmente dirigerne le operazioni, governando le condizioni che ne necessitano l'azione¹¹⁰ –, la creatura razionale è invece voluta libera da Dio stesso. L'unica mozione che la Provvidenza è suscettibile di esercitare su di essa è pertanto la manifestazione della propria volontà, mediante la promulgazione di una legge.

È in questa prospettiva che deve essere compresa l'affermazione del Proemio del *De legibus*, secondo la quale solo prendendo a tema la natura della legge la riflessione teologica potrebbe giungere, nella misura in cui le è dato, ad una trattazione esauriente del suo oggetto: solo nella prospettiva della riflessione *de legibus* può infatti emergere la peculiare modalità con cui la divina Provvidenza guida e governa le creature libere, ordinandole a sé:

«Neque vero Deus solummodo est finis et veluti scopus ad quem creaturae intellectuales tendunt, sed etiam est causa sui comparandi. Nam creaturas suas regit, et, ostensa via ad se ducit; et ne a recto itinere deflectant, admonendo compescit, deflectentesque sua ineffabili providentia revocat ac

very clearly, our spirituality must be in very important part self-centered. If the ultimate and determining element in saving my soul is myself – and Suárez teaches that it is – then in the effecting of my own perfection it is I, and not God, who is of ultimate importance and my whole spirituality must be shaped accordingly» (*The basis of the suarezian teaching on human freedom*, cit., p. 4). Analogamente, si può rilevare, con F. Todescan, un mutamento di prospettiva teologica in direzione dell'antropocentrismo, nella misura in cui, pur non negando l'iniziativa divina in ordine alla salvezza, «negli atti salvifici vi sono come due parti, l'una derivante *solo* dall'uomo, l'altra *solo* da Dio» (*Lex, natura, beatitudo*, cit., p. 77).

¹⁰⁹ *De Anima* X, 2.3 [Ed. Vivès V, 2.3]). Cfr. anche *De legibus* II, 2.13; *DM XIX*, 10.6.

¹¹⁰ L'ordine naturale configura infatti un meccanismo governato da leggi necessarie (Cfr. *DM XIX*, 10.3), in cui ogni agente opera secondo la maniera pre-determinata dalla sua natura, attivandosi unicamente in presenza della totalità delle circostanze che essa richiede come necessarie all'azione. La regola sempre valida è che quando siano presenti i requisiti dovuti, la causa naturale agirà sempre e necessariamente (*DM XIX*, 1.14). Da filosofo cattolico, il Suárez specifica però che l'interazione apparentemente causale e meccanica fra le cause, cela in realtà l'intervento della Provvidenza divina, che, agendo sulle condizioni naturalmente richieste per l'azione – in particolare, l'intero possesso della virtù operativa, la presenza di un oggetto e di un *medium* adeguati e la mancanza di resistenza fisica da parte di altri enti –, ne governa l'azione, perché operino nelle modalità e nelle circostanze previste dal suo disegno. Per ribadire, in opposizione alla celebrazione pagana e rinascimentale della *fortuna*, l'efficacia della Provvidenza divina, il Suárez concepisce così il governo divino sulle cause alla stregua dell'azione con cui un ingegnere elettronico, dopo aver programmato la macchina, e conoscendone le diverse funzioni, decide in quali circostanze tali funzioni debbano attivarsi, aprendo e chiudendo i circuiti attraverso cui deve passare l'energia attiva ad esse applicata. In tale prospettiva, anche le eccezioni e le evenienze fortuite possono essere ricomprese nella regola posta da Dio, dal momento che Egli, lungi dal contraddire la forma della legge, può tuttavia intervenire sulle fattispecie materiali della sua applicazione. Cfr. *DM XIX*, 1.11; 10.3-7; 11.10-12 e tutta la sect. 12.

reducit, doctrina illuminando, consiliis monendo, *legibus cogendo* [...] quoniam igitur huius salutis via in actionibus liberis morumque rectitudine posita est, quae morum rectitudo a lege tanquam ab humanarum actionum regula plurimum pendet; idcirco legum consideratio in magnam theologiae partem cedit»¹¹¹.

La via per riscoprire un ordine normativo oggettivo, capace di vincolare il potere di assoluta auto-mozione della libertà, è dunque una via teologica. Ciò che la *ratio naturalis* manifesta, non è che una norma estrinseca rispetto alla quale il potere attivo della libertà mantiene integra la propria indifferenza: la possibilità di un'autentica disciplina morale della libertà è suscettibile di darsi, oltre l'ordine astratto della *rectitudo* manifesta alla ragione, unicamente attraverso il riferimento alla superiore volontà divina, poiché solamente dal potere del *Deus Legislator* la regola della *rectitudo naturalis* potrebbe derivare la propria valenza normativa, in quanto espressione umanamente accessibile della *lex* che il sommo reggitore del cosmo ha posto nella natura. Prima di analizzare questo passaggio, decisivo per una comprensione adeguata dal giusnaturalismo suaresiano, è tuttavia necessario prendere in considerazione la natura stessa della legge.

L'ORDINE MORALE DELLA LEGGE

Come è stato rilevato¹¹², il profilo di maggiore originalità della speculazione suaresiana sulla legge rispetto alla tradizione, deve essere ravvisato nel ruolo primario che in essa è attribuito alla volontà: se nel definire i caratteri della legge¹¹³, il Suárez è sostanzialmente concorde con la dottrina tommasiana, la sua speculazione si differenzia invece da quella dell'Aquinate nel ricondurre l'essenza della legge al solo atto di volizione. Mentre infatti Tommaso, pur non

¹¹¹ La creatura, per il fatto di essere stata creata dal nulla, «flecti potest ad bonum et malum»; è pertanto la sua stessa natura ad esigere che essa sia governata da un superiore, che la orienti al proprio fine con maggiore certezza (F. SUÁREZ, *De legibus* I, 3.3). Emerge così la peculiarità del *reditus* della creatura razionale a Dio: «L'uomo originato dalla liberalità divina, giunge a lui con un'azione volontaria e conscia, distinguendosi così dagli altri esseri che hanno verso Dio una teleologia obiettiva inconscia [...] La legge dunque che governa il movimento dell'uomo verso Iddio è la legge morale. L'uomo non ne è l'artefice, ma l'interprete, mediante la sua ragione» (D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suarez*, in «Salesianum», XVIII (1956), fasc. luglio-dicembre, p. 491).

¹¹² F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 130-149. Cfr. anche ID., «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio Legislatore*, I, I, cit., pp. IX-LVI; W. FARRELL, *The natural moral law according to st. Thomas and Suárez*, St. Dominic's Press, Ditchling 1930, pp. 48-61; J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., pp. 91-114.

¹¹³ In quanto norma imposta da una pubblica autorità (*De legibus* I, 8.2) ad una comunità (I, 6) mediante promulgazione (I, 11.3), in ordine al bene comune (I, 7; I, 13.3) con un'obbligazione virtualmente perpetua (I, 6.11 e I, 10).

ignorando la dimensione normativa del vincolo morale¹¹⁴, fondava tale normatività sul discernimento intellettuale dell'*ordinatio rationis*¹¹⁵, il Suárez sembra invece ridurre tale *ordinatio* ad una mera forma *de facto* strutturante l'agire, la cui valenza normativa è tutttavia interamente subordinata allo *iussum* della volontà che la pone in essere.

La legge, egli dice, deve essere ricondotta nell'ambito dell'ente morale, ovvero in quella particolare dimensione dell'esperienza il cui spazio si definisce nella disciplina normativa della libertà¹¹⁶. Ora, come si è visto, una regola è suscettibile di strutturare l'agire libero solamente nella misura in cui la volontà da cui esso promana si dispone ad obbedirle. La strutturazione dell'agire volontario che dà origine all'ente morale deve pertanto essere ricondotta, come alla sua causa

¹¹⁴ «[...] dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum» (ST I-II, q. 90, a. 1, resp).

¹¹⁵ Il costitutivo essenziale della legge doveva essere riscontrato, a detta dell'Aquinate, nell'*ordinatio rationis*, la forma intellettualmente conoscibile che ordina ogni cosa al proprio fine, e che nell'intelletto del Legislatore – umano o divino che sia – è presente come regola “regolata”, nell'intelletto del suddito come regola *regulans* e misura di rettitudine. (Cfr. ST I-II, q. 90, a. 1, ad 1). La radice ultima della libertà umana deve essere rinvenuta, secondo Tommaso, nella capacità del soggetto razionale di mediare la propria attività appetitivo-tendenziale attraverso l'intellezione delle relazioni di ordine esistenti fra i diversi beni (I-II, q. 6, a. 1-2 e 4; q. 14, a. 2; q. 19, aa. 3-4). In tale prospettiva, lungi dal costituire un potere arbitrario da governare mediante l'imposizione di un limite, la libertà umana avrebbe rappresentato l'espressione pratica di una *ratio mensurata*, che non avrebbe tratto le sue regole da se stessa, ma le avrebbe trovate nelle cose stesse, proiezioni finite della somma intelligenza creatrice. Nel disporsi all'agire, essa si sarebbe così inserita in un orizzonte normativo complesso, articolato in una molteplicità di leggi, vincolanti ciascuna secondo un diverso grado di necessità: dalla necessità meccanica che governa gli enti irrazionali, alla necessità relativa con cui le regole tecniche vincolano in funzione di un determinato esito pratico, alla “legge del fomite” che, in conseguenza della caduta, predispone l'“uomo della carne” al peccato (ST I-II, q. 90, a. 1, ad 1-2) alla normatività contingente delle leggi umane, strutturanti l'azione pubblica in ordine al bene comune, fino ai *Consilia*, frutto dell'adesione individuale all'ideale della perfezione evangelica. Proprio perché focalizzata sulla dimensione oggettiva dell'*ordinatio*, la prospettiva tommasiana consentiva infatti la formulazione di una nozione *analogica* (cfr. *Ibidem*) di legge, applicabile a qualsiasi *regola*, in quanto suscettibile di riflettere in qualche modo la somma *ordinatio* con cui Dio governa il mondo.

¹¹⁶ Nel campo della morale rientrano, infatti, tutte le azioni che promanano dalla volontà secondo una regola definita, e che pertanto sono suscettibili di dare origine ad un costume. La stessa etimologia latina “*mos*”, sembra ricondurre l'ambito morale nella dimensione di un agire volontario che si sviluppa secondo una determinata regola, che si esprime in una ricorrenza di comportamenti. Cfr. *De bon. et mal.* I, 1.1-2.

prossima, se non all'auto-regolazione dello stesso soggetto agente¹¹⁷, ad un'istanza sufficientemente forte da ottenere, pur non necessitandola, l'adesione della sua volontà. Una siffatta mozione può essere attribuita unicamente alla volontà di un agente superiore, dotato del potere necessario per ottenere l'obbedienza degli inferiori:

«Habet enim voluntas superioris hanc *moralement efficaciam*, ut possit obligare subditos, et ut possit facere *materiam necessariam virtutis* ea quae de se non erat necessaria [...] nam licet sit quid morale potius quam physicum, circa illud potest versari voluntas efficax, non solum humana sed etiam divina»¹¹⁸

La *moralis* efficacia, non ha naturalmente nulla della necessità logica, né della mozione puramente meccanica cui è soggetto l'ente materiale: si tratta piuttosto di una mozione fisicamente inefficace, sufficiente tuttavia ad indurre la volontà, che si voglia retta, all'obbedienza¹¹⁹. Il testo sembra suggerire che a fondare il vincolo morale sia lo stesso rapporto di sovraordinazione dell'istanza autrice della norma rispetto al soggetto che di essa è destinatario: l'obbedienza al

¹¹⁷ La moralità è infatti prerogativa dell'agire libero (*DM XIX*, 2.17) e la libertà è, come già in Scoto (Cfr. *TODESCAN, Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 38-39), definita a prescindere dalla razionalità (Cfr. *De bon. et mal.* I, 1.3-11 e 2. 15-21; cfr anche *DM XLIV*, 13.11). Certamente, la morale è l'ambito delle libere determinazioni della volontà secondo il discernimento razionale del bene e del male (*De bon. et mal.* I, 1.1-12), e tuttavia poiché l'intelligenza è destinata a divenire una norma estrinseca rispetto alla volontà, la «sostanza» della moralità deve essere rinvenuta tutta nell'atto di «volizione radicale», l'atto elicito della volontà dalla cui qualifica morale dipende l'intero ordine dell'agire imperato (Cfr. G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, cit., pp. 34-38; cfr. anche I. GÓMEZ ROBLEDÓ, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, *JUS*, Mexico 1948, pp. 83-87).

In questa prospettiva, l'attenzione della riflessione etica suaresiana si sarebbe dovuta spostare dalla speculazione tradizionale sulla virtù, alla più moderna focalizzazione dell'intenzione, dell'atto immanente, cioè, con cui la volontà si determina per l'uno o l'altro fine. Pur ribadendo che la volontà umana è capace di strutturarsi secondo virtù e vizi (*De Anima XI*, 3.3 [Ed. Vivès V, 6.3]), il Suárez sottolinea come tali abiti configurino in realtà delle mere «facilitazioni», rispetto alle quali la volontà deve mantenere integra la propria indifferenza dato che «in eius facultate positum est illo (habitu) uti vel non uti» (*DM XIX*, 5.8). Nel paradigma dell'indifferenza attiva, la strutturazione che l'abito introduce nell'agire libero, non può in alcun modo configurare un effettivo orientamento morale dell'agente (l'aristotelica εἴσις), poiché un siffatto orientamento, strettamente legato alla definizione intellettuale della *medietas*, si sarebbe inevitabilmente tradotto in una restrizione della libertà. Nella prospettiva suaresiana, la virtù deve dunque configurare il semplice *mos*, il nudo fatto della ripetizione di un comportamento, per disposizione della volontà: non dunque una forma, untologicamente caratterizzante il soggetto agente, bensì una configurazione contingente dell'agire, oggetto di mera constatazione «sociologica»: «Sed revera ex primaria significatione haec vox neque unum habitum, neque actum significat, sed ipsam frequentiam similium actuum» (*De bon. et mal.* I, 1.2). Sul ridimensionamento della virtù nell'etica suaresiana, cfr. J.L. TRELOAR, *Moral virtue...* cit.; e V. AUBIN, «Suárez», cit., pp. 1875-1877.

¹¹⁸ *De legibus* I, 4.9. Cfr. anche I, 5.15. Pur disponendo dell'ottima traduzione curata da F. Todescan e O. De Bertolis, per ragioni di unità metodologica, dato che ad oggi il lavoro di traduzione si estende ai soli primi due libri, le citazioni da quest'opera faranno tutte riferimento al testo latino dell'Ed. Vivès.

¹¹⁹ *De legibus* I, 14.1.

superiore è infatti connaturale all'ente creato¹²⁰; e ciò che il superiore non necessita mediante mozione fisica, deve governarlo attraverso una mozione morale¹²¹. La sovraordinazione gerarchica diviene così la fonte sufficiente di un dovere di obbedienza¹²². Pur non potendo necessitare in alcun modo la determinazione dell'agente libero – per lo meno quanto all'atto immanente (elicitivo) della sua facoltà appetitiva –, la volontà di obbligare di un superiore costituisce dunque una *ratio* sufficiente perché una materia altrimenti (moralmente) indifferente, divenga *materia necessaria virtutis*¹²³, così che il sottoposto non potrebbe infrangerne la norma rimanendo giusto:

«Nam si actus praeceptus non est malus de se, et per superiorem praecipitur, eo ipso potest honeste exerceri, quia ex vi praecepti recipit aliquam honestatem, etiamsi de se illam non semper habeat. Sicut enim actus de se non malus fit malus per iustam prohibitionem superiori, ita actus de se non bonus, neque malus, per legem praecipientem iuste fiet bonus: et ita semper lex est de bono actu, quia vel bonum supponit, vel facit»¹²⁴.

Prevenendo troppo facili conclusioni volontaristiche, Francisco Suárez, precisa naturalmente che l'obbligo morale della legge non può essere espressione di un potere di assoluto arbitrio¹²⁵; in nessun modo è messa in questione la necessità, per la legge in quanto tale, di conformarsi alla regola di rettitudine manifesta alla ragione: *lex iniqua*, egli ribadisce, *non est lex*¹²⁶. Vi sono pertanto oggetti e azioni il cui carattere morale non dipende minimamente, ma è presupposto, dalla

¹²⁰ *De legibus* I, 3.3.

¹²¹ *De legibus* I, 5.7; cfr. anche II, 6.9.

¹²² «supponimus in legislatore potestatem ad obligandum; ergo, si habeat etiam voluntatem obligandi, nihil aliud ex parte voluntatis requiri potest» (*De legibus* I, 4.8). In effetti, «voluntas principis est ex se efficax [...] ergo si illa sufficienter proponatur subdito, operatur quod vult: inducit ergo obligationem» (I, 4. 12; cfr. anche I, 12.14). Viceversa, quando manchi tale potere, sembra che solo il consenso dei sudditi possa far sussistere l'obbligo morale. Tale consenso potrebbe dunque essere richiesto nel caso di un legislatore d'istituzione umana, secondo la forma e i limiti del potere di governo stabiliti dalla comunità; ma per l'approfondimento di questo tema si rimanda al capitolo successivo.

¹²³ Poiché, infatti, il superiore ha il potere di necessitare l'inferiore in virtù del suo *dominium*, se la sua volontà intenzionasse l'esecuzione dell'atto comandato, la libertà del sottoposto sarebbe negata; quando invece si limita ad una *voluntas obligandi* origina un obbligo, che «est quid morale, et non potest illo modo physico fieri» (I, 5.7. Cfr. I, 4.8).

¹²⁴ *De legibus* I, 9.5. Cfr. anche I, 5. 17 e I, 15.8 e 10.

¹²⁵ Per questo rifiuta la tesi di Ockham e Gerson, che fonda la legge naturale sul solo comando della volontà divina (*De legibus* II, 6.4).

¹²⁶ In linea con gli insegnamenti dell'Aquinate (*ST* I-II, q. 90, a. 1, ad 3; q. 96, a. 4), Suárez insegna così che «sola illa quae est mensura rectitudinis simpliciter, et consequenter sola illa quae est regula recta et onesta, potest lex appellari», mentre la legge iniqua «non est lex». Cfr. *De legibus* I, 1.6. Cfr. anche I, 13.6.

legge¹²⁷; è anzi compito della trattazione *De legibus* definire i *limiti* entro i quali l'obbligazione morale della legge deve essere considerata vigente¹²⁸. Il mutamento di prospettiva è tuttavia troppo rilevante per rimanere privo di conseguenze: la dimensione razionale dell'*ordinatio* non è più infatti sufficiente a fondare alcuna normatività efficace, neanche morale, se non attraverso lo *iussum* di una volontà superiore¹²⁹.

La sostanza della legge deve ormai esaurirsi tutta nell'atto di volontà con cui il superiore esige l'obbedienza dei sottoposti¹³⁰, rispetto al quale l'*ordinatio* fra mezzi e fini con cui essa informa l'agire non è che un "effetto" secondario, prodotto attraverso lo stesso comando del legislatore¹³¹. E in questa prospettiva, la funzione "illuminativa" tradizionalmente attribuita all'intelletto deve ridursi alla mera presentazione delle diverse ipotesi d'ordine fra cui la volontà del legislatore sceglie quella destinata a divenire legge. Lo *iussum* che pone in essere la norma presuppone certamente, nella mente del legislatore, una serrata dialettica di intelletto e volontà¹³², ma è solo l'ultimo atto di volizione ciò che fa esistere nella sua sostanza il vincolo legislativo¹³³. La scissione

¹²⁷ *De legibus* I, 9.5. Cfr. anche I, 9.2 e *De bon. et mal.* I, 2.9-12. Su punto, si veda anche G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, cit., pp. 5-20.

¹²⁸ cfr. *De legibus* prooemium.

¹²⁹ «Nam lex in iussione seu imperio posita est» (*De legibus* I, 2.6). Anche quando gli atti sono buoni intrinsecamente, a prescindere cioè dalla legge, è solo in virtù del precetto da questa introdotto che essi divengono obbligatori (*De legibus* I, 9.5; *De bon. et mal.* I, 2.9). Né si può ignorare che la *rectitudo* naturale, suscettibile di manifestarsi alla ragione a prescindere dal comando della legge superiore, è essa stessa, come si vedrà, l'espressione di una *lex* posta da Dio nella natura delle cose.

¹³⁰ *De legibus* II, 2.9.

¹³¹ «Ergo ordinatio legis, prout est in superiore ordinante, vel loquente, sempre est aliquid spectans ad voluntatem» (*De legibus* I, 5.13). E più avanti, a proposito dell'espressione "*ordinatio rationis*", specifica: «quae vox active non passive sumenda est» (*De legibus* I, 12.13); deve cioè significare un ordine che non è trovato dalla ragione, ma che la ragione (del legislatore) pone e istituisce. Cfr. anche O. DE BERTOLIS, nota 15 in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I, I, cit., p. 205.

¹³² *De legibus* I, 5.20.

¹³³ Nell'ordine, la volontà di obbligare è preceduta dall'intenzione del bene comune da parte della volontà («intentio boni communi seu bene gubernandi subditos»); dalla *consultatio*, mediante la quale l'intelletto determina la legge migliore in ordine a tale fine; e, ancora, il *iudicium* con cui il legislatore stabilisce di imporre una determinata legge all'obbedienza dei sudditi (*De legibus* I, 4.6-7). Tali atti, tuttavia, sono cause solamente remote della legge, la cui sostanza deve essere rinvenuta tutta nell'atto elicitato della volontà del legislatore. «In its most strict sense - as it is in the legislator - the law consists in an act of the will, election, which is preceded by counsel and judgement on the part of the intellect, and of course by the act of the will choosing the end, but it is this election of the will which is essentially and per se law» (W. FARREL, *The natural moral law...*, cit., p. 52). Cfr. *De legibus* I, 5.11-15 e 24; I, 8.2 e W.E. MAY, *The natural law doctrine of Francis Suárez*, cit., pp. 410ss. Né è necessario, nel definire la *ratio legis*, ipotizzare un ulteriore atto intellettuale, successivo all'elezione, con cui il legislatore debba intimare il proprio decreto per ottenere

introdotta, nell'ambito antropologico delle dinamiche intrapsichiche, fra intelletto e volontà¹³⁴, si sarebbe così inevitabilmente tradotta, sul piano della riflessione etico-giuridica, nella riduzione del giudizio prudenziale dell'intelletto ad una mera funzione "ostensiva", precedente o conseguente la determinazione precettiva della volontà:

«Nam illa voluntas quam superior habet obligandi subditum ad talem actum, vel (quod perinde est) constituendi talem materiam intra necessarios terminos virtutis, optime recipit denominationem legis [...] ex eo quod [...] nihil antecedens hanc voluntatem habere potest vim legis, cum non possit necessitatem inducere. Quidquid autem subsequitur potius est signum legis iam conceptae et stabilitae in mente principis»¹³⁵.

In tale prospettiva la riaffermazione del principio *lex iniusta non est lex* sarebbe risultata quanto meno problematica. Quegli stessi "assoluti", invocati dal teologo granadino come limite morale all'arbitrio della volontà del legislatore, non potrebbero configurare che dei limiti estrinseci, incapaci di obbligare la volontà, se non in quanto a loro volta esprimono il precetto della superiore volontà divina:

«Duobus igitur modis potest inteligi hoc *esse regulabile* per rectam rationem. Primo ut recta ratio habeat rationem veram praecepti, aut legis respectu voluntatis, *quod non potest habere ex se, quia non habet potestatem superioris respectu voluntatis* [...] *Ratio ergo ut ratio, et ut regulans voluntatem non inducit propriam rationem legis, nisi quatenus participat, vel applicat praeceptum alicuius superioris, scilicet Dei, vel alterius qui participet potestatem eius. Secundo modo potest*

efficacemente l'obbedienza dei sudditi. Un siffatto atto, al quale la tradizione aveva dato il nome di *intimatio* (I-II, q. 17, a. 1), consisterebbe in effetti piuttosto in un atto di espressione *imperato* dalla volontà del legislatore, come condizione necessaria perché l'intelletto del sottoposto possa conoscere il precetto, ma che non rientra minimamente nella sostanza della legge, considerata in quanto è nella mente del legislatore (*De legibus* I, 4.11-14; I, 5.6, 14, 21 e 25).

¹³⁴ Che pur concorrendo nell'unica realtà della legge, sono *physice* distinti (Cfr. *De legibus* I, 5.20). A ben vedere, la concezione suaresiana riposa su una sorta di "atomizzazione" del processo intrapsichico, nella prospettiva della quale il concorso di intelletto e volontà può essere interpretato in una successione diacronica e "puntuale" di atti afferenti alle due facoltà, attribuendo l'origine prossima della legge all'atto che *de facto* conclude la serie. «[...] siamo posti di fronte ad un certo numero di atti dell'intelletto e della volontà astrattamente isolati, susseguentisi in una successione concepita come una serie lineare di "punti" temporali, ove la "priorità" sul piano assiologico viene attribuita all'atto che chiude tale serie diacronica. Ultimo quindi nel processo cronologico, l'atto che "presenzializza" l'*imperium* del legislatore è, ancora una volta, assiologicamente il primo» (F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 134-135).

¹³⁵ *De legibus* I, 5.16 Secondo infatti che si consideri la *mens* del legislatore o quella del suddito, l'intervento dell'intelletto deve ridursi o alla deliberazione precedente la promulgazione della legge, oppure alla conoscenza intellettuale del precetto, successiva alla sua promulgazione, che è condizione necessaria per l'esecuzione da parte del suddito; e in questo secondo caso, l'opera illuminatrice dell'intelletto deve ridursi al giudizio circa la volontà del legislatore, quale si manifesta nella *locutio* rivolta al suddito (*De legibus* I, 5.12; cfr. anche *DM XXX*, 17.40).

intelligi hic respectus ad rectam rationem: non ut praecipientem proprie, sed ut proponentem et iudicantem de ipsis obiectis secundum eorum naturam, seclusa lege superioris [...]»¹³⁶.

Il sistema dell'obbligazione, deve mettere capo, come alla sua radice ultima, ad un atto di normazione positiva; e in questa prospettiva, l'intero ordine morale deve essere ricondotto alla *lex aeterna*, cioè alla *mens* divina considerata nella sua dimensione precettiva¹³⁷, nella quale ogni altra norma deve trovare la propria origine e la propria stabilità¹³⁸: la *lex naturalis* in quanto regola dell'azione impressa nella natura delle cose; la legislazione umana positiva, sia civile che canonica, in quanto azione di governo che il legislatore umano esercita in funzione vicariale¹³⁹; la *lex divina positiva* in quanto espressione rivelata della volontà divina in ordine alla salvezza degli uomini¹⁴⁰.

Se in questa maniera l'unità dell'ordine morale è certamente fatta salva, l'insistenza del Suárez sul momento della volizione come causa esclusiva della sostanza della legge deve tuttavia determinare l'assunzione dell'insegnamento tradizionale circa l'origine divina del diritto in una prospettiva giuridica completamente rinnovata, nella quale il rapporto fra *ordinatio* e *iussum* è destinato a sbilanciarsi in favore del secondo. È questo un passaggio che vale la pena approfondire, poiché solo a queste condizioni si renderà possibile, al di là della sterile contrapposizione fra scuole, un'adeguata comprensione del giusnaturalismo suaresiano, e della sua collocazione nel dibattito fra intellettualismo e volontarismo.

¹³⁶ *De bon. et mal.* I, 2.9 (corsivo nostro).

¹³⁷ Considerata in se stessa, la *mens* divina non costituisce affatto una legge, poiché Dio non può essere in nessun modo legge a se stesso, se non in senso metaforico, dal momento che non è neanche superiore a se stesso (*De legibus* II, 2.1-6). La stessa *mens* divina assume tuttavia il carattere di un disegno provvidenziale, quando la si consideri in rapporto all'ente creato (DM XXX, 17.52); e il governo con cui la Provvidenza ordina tutte le cose al debito fine assume valenza precettiva in riferimento alle creature razionali, nella misura in cui è loro notificata una legge, nelle forme dell'illuminazione diretta o della promulgazione naturale (*De legibus* II, 2.8; II, 3.11). In questo senso, si può dire che la *lex aeterna* è la stessa *mens* divina, che pur, prevenendo eternamente l'intero ordine temporale, in quanto *subditis proposita*, configura una vera e propria legge. cfr. *De legibus* I, 3.6; II, 1.1-11 e 4.2.

¹³⁸ «Legum omnium fons et origo» (*De legibus* II, prol.), essa è la *ratio practica* secondo cui Dio dispone dell'ordine cosmico e che misura e fonda ogni altra legge creata II, 1.3.

¹³⁹ «Si namque lex sit divina, ab ipso proxime dimanat; sin humana ab homine certe, ut Dei ministro et vicario, sancitur, ut testatur Apostolus ad Romanos» (*De legibus* proemium).

¹⁴⁰ *De legibus* I, 3.15-16.

La fondazione positivista dell'ordine

Ciò che colpisce, nel considerare la riflessione suaresiana sul diritto, è rilevare in essa la presenza di una duplice anima: l'una, che potremmo definire "essenzialistica", in quanto rivela una sollecita preoccupazione per la fondazione del valore morale oggettivo a prescindere da qualsiasi possibile determinazione della volontà divina; l'altra, provvisoriamente definibile come "volontaristica", che sembra invece ricondurre ogni istanza normativa allo *iussum* di un potere superiore¹⁴¹. E a seconda che si accentui l'uno o l'altro aspetto, è facile comprendere come possano darsi due diverse versioni della concezione suaresiana: l'una attenta ad evidenziarne l'astratto razionalismo, collocandone così la riflessione nel solco del moderno tentativo di fondazione di un ordine naturale *etiamsi daremur Deum non esse*; l'altra, più orientata a rilevare la determinazione precettiva all'origine della norma *de facto* esistente¹⁴². Si tratta tuttavia di due dimensioni costitutive che, se immediatamente possono sembrare contraddirsi, rivelano a ben vedere una connessione sistematica, in quanto prese in un infinito gioco di rimandi fra la *ratio* e la *voluntas* del Dio legislatore. Entrambe le dimensioni devono pertanto essere considerate quando si prenda a tema la riflessione suaresiana sulla legge¹⁴³. Se infatti, nel rilevare il tono razionalistico della

¹⁴¹ Circa la costante presenza di queste dimensioni nello sviluppo della riflessione giuridica del Suárez si veda P. SUÑER, «Teocentrismo de la ley natural», in F. SUÁREZ, *De legibus*, "Corpus Hispanorum de Pace", vol. XIII, Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña et al., Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1974, pp. XXXVIII-LV.

¹⁴² Fra i sostenitori del volontarismo suaresiano, si ricordano qui, in particolare, LEHU, *Philosophia moralis et socialis*, Lecoffre-Gabalda, Parisiis 1914, pp. 66-67. 226-227; J.T. DELOS, *La société internationale et les principes du droit public*, Pedone, Paris 1929, pp. 229-272; sostenitore di un «inconsapevole» volontarismo suaresiano è anche T.U. MULLANEY, *The basis of the suarezian teaching on human freedom*, cit., p. 11. Fra quanti tendono a ridimensionare invece l'accusa volontaristica, invocando, nella speculazione suaresiana, la necessaria precedenza del bene sull'atto di volontà, cfr. L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, cit.; J. DE BLIC, *Le volontarisme juridique chez Suárez?*, in «Revue de Philosophie», I n.s. (1930), pp. 213-230; J. CATRY, *La doctrine du droit publique et du droit international d'après Suárez*, in «Revue Apologétique», LIII (1931/II), pp. 296-312; E. JOMBART, *Le volontarisme de la loi d'après Suárez*, in «Nouvelle Revue Théologique», LIX (1932), fasc. 1, pp. 34-44; E. GUERRERO, *Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez*, in «Pensamiento», I (1945), fasc. 4, pp. 447-470; G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, cit.; H. ROMMEN, *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 493-507 e ID., *Die Staatslehre des Franz Suárez*, cit., pp. 43-77; A. MESSINEO, *Il diritto naturale nella dottrina di Francesco Suárez*, in «La Civiltà Cattolica», I (1949), pp. 270-282 e ID., *Il volontarismo suaresiano*, in «La Civiltà Cattolica», I (1949), pp. 630-643; A. DEMPFF, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Verlag Anton Pustet, Salzburg 1937, pp. 71-73; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, Laterza, Bari 1964, pp. 369-438; J. FERNANDEZ-CASTAÑEDA, *Right Reason in Francis Suárez*, in «The Modern Schoolman», XLV (1968), fasc. January, pp. 111-113; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 217-243.

¹⁴³ E in questa prospettiva "sintetica" possono essere ricondotte, a parere di chi scrive, le più sfumate letture di C. GIACON (*I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 113-143) e F. TODESCAN (*Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 130-149;

riflessione giusfilosofica del Suárez, non si deve tralasciare il primato in essa attribuito alla volontà¹⁴⁴, al tempo stesso la tematizzazione dell'origine volontaristica della norma non può non tener conto della decisa affermazione, da parte del *Doctor Eximius*, del primato del bene sulla legge. La tesi che qui si sostiene è che entrambe le dimensioni possano essere ricomprese nella prospettiva, meno radicale rispetto a quella volontaristica, di una "positivizzazione" dell'ordine morale¹⁴⁵, che se non riconduce la regola della giustizia al comando di una volontà assolutamente arbitraria, cessa tuttavia di fondarne la normatività sull'essere stesso delle cose, rinvenendone piuttosto l'origine nella *positiva* auto-determinazione di una suprema Volontà, che si presuppone intrinsecamente buona.

L'azione del suaresiano *Deus Legislator* non ha nulla di quella libertà di arbitrio, ammessa, almeno sul piano teorico, per il Dio nominalista: la sua naturale bontà sembra anzi orientarne infallibilmente l'agire al bene. In questa prospettiva, deve risultare assurda l'ipotesi che Dio comandi o non proibisca un atto cattivo¹⁴⁶. L'infalibile orientamento dell'azione divina al bene sembra tuttavia configurare una mera bontà *de facto*, che non esclude l'affermazione *de iure* – o *de*

«Introduzione» in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I, I, cit., pp. xxxvi-xlv), i quali, pur denunciando il carattere superficiale di una indiscriminata accusa di volontarismo, riconoscono tuttavia il portato problematico del primato attribuito dal Suárez alla volontà sul piano etico-giuridico, primato che deve sbilanciarne la riflessione in direzione di una positivizzazione del pensiero giuridico. In questa linea sembrano collocarsi anche P. SUÑER, «Teocentrismo de la ley natural», cit., pp. XXXVIII-LV; V. ABRIL CASTELLÓ, «Perspectivas del iusnaturalismo suareciano», in F. SUÁREZ, *De legibus*, "Corpus Hispanorum de Pace" vol. XIII, Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña et al., Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1974, pp. LVI-LXXXVI; J.L. TRELOAR, *Moral virtue...*, cit.; V. AUBIN, «Suárez», cit., p. 1878.

¹⁴⁴ Così per quanto si debba ammettere, con il Vazquez, che «actus morales habent suas intrinsecas naturas et essentias immutabiles, quae non pendent a causa, vel voluntate extrinseca magis quam aliae rerum essentiae, quae per se non implicant contradictionem» e che «non est iudicium mensura malitiae actus: ergo nec est lex prohibens illud», Suárez osserva, in opposizione al suo confratello, che «licet natura rationalis sit fundamentum honestatis obiectivae actuum moralium humanorum, non ideo dici potest lex » (cfr. *De legibus* II, 5.2-6). E nel capitolo successivo, il *Doctor Eximius* specificherà che a costituire l'essenza della *lex naturalis*, in quanto *lex*, è il comando della superiore volontà di Dio, senza il quale il giudizio intellettuale circa l'intrinseca bontà o malizia dell'oggetto svolge una funzione meramente manifestativi del bene, priva però di reale valenza normativa (II, 6.5).

¹⁴⁵ Ammessa, come potenziale sviluppo della riflessione suaresiana, anche in F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., p. 141 oltre che in J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., pp. 57-67.

¹⁴⁶ «In divinis enim ratio est rectitudo per essentiam divinae voluntatis: est enim Deus summe bonus, et ideo non potest aliquid pravum praecipere. Item, quia non potest Deus sibi esse contrarius: ergo nec contraria simul praecipere manente contrarietate» (*De legibus* I, 9.3). Cfr. anche *De legibus* II, 6.20-23 e E. GUERRERO, *Sobre el voluntarismo juridico de Suárez*, cit., pp. 460-462.

potentia absoluta – di un potere assolutamente sovrano, capace di determinarsi come vuole, in quanto superiore ad ogni possibile legge:

«*Non obstante quacumque lege a se posita circa rerum gubernationem, potest illam non servare, sua potentia absoluta utendo [...] quia non obligatur ad servandam legem qui est supremus Dominus, et extra omnem ordinem; et ita non est comparandus cum legislatore humano, qui est pars suae communitatis, quidquid sit de modo quo legislator humanus obligatur sua lege*»¹⁴⁷.

Se la volontà di Dio si determina immancabilmente per il bene, non è in virtù di una legge alla quale essa sia sottomessa, bensì perché nell'*ens necessarium* essenza, intelletto e volontà costituiscono un'unica realtà, così che la libertà di Dio deve determinarsi spontaneamente per il bene presente al giudizio del suo intelletto¹⁴⁸. Ne consegue che, sebbene la *rectitudo* che l'intelletto di Dio manifesta nel giudizio non rappresenti un vincolo morale per la sua volontà assolutamente libera, tuttavia, poiché tale volontà è una sola cosa con il suo essere sommamente buono, essa si determina *de facto* inevitabilmente per il bene¹⁴⁹.

Se in questa maniera l'intelligibilità dell'ordine morale è fatta salva, in quanto ricondotta all'unità di quell'Essere la cui ragione e volontà costituiscono una sola e identica realtà¹⁵⁰, non si

¹⁴⁷ *De legibus* II, 2.6 (corsivo nostro).

¹⁴⁸ *De legibus* II, 2.6-7. Sul punto cfr. anche L. RECASÉNS SICHES, *La filosofia del derecho de Francisco Suárez*, cit., pp. 92-100.

¹⁴⁹ È degno di nota il fatto che se la libertà è definita per differenza dalla natura, in quanto potere di autodeterminazione che si aggiunge al naturale ordinamento della volontà al bene, la volontà divina sembra doversi definire, al pari di quella umana, come assolutamente libera di fronte alla propria regola naturale, e tuttavia capace, a differenza delle libertà create, di determinarsi infallibilmente per il bene, in quanto intrinsecamente buona e non-contraddittoria. E a questo punto, bisogna chiedersi da dove provenga tale infallibile determinazione per il bene: o si dirà, infatti, che essa proviene dalla natura di Dio, il che è impossibile, poiché la natura non può costituire un obbligo per la libertà di Dio (*De legibus* II, 2. 8; 3.5; 5.7-8) oppure ci si dovrà accontentare di riconoscere in tale determinazione un semplice dato di fatto, che tuttavia non presuppone alcuna istanza morale. In tale prospettiva, più che una nozione autoevidente, la non-contraddittorietà della volontà divina sembra configurare un postulato logico, la condizione di pensabilità della bontà di Dio, e pertanto della stessa "tenuta" dell'ordine morale. Ancora una volta, l'intelligibilità dell'ordine deve essere ottenuta mediante un onto-teologico riassorbimento della nozione di Dio nell'orizzonte dell'oggettivazione intellettuale: la sola vera regola a cui la suprema libertà di Dio sembra non potersi sottrarre è infatti il principio assolutamente "naturale" della non-contraddizione logica.

¹⁵⁰ Mentre infatti l'elezione umana si raggiunge solo *cum successione et discursu*, nella *mens* divina essa configura piuttosto la conquista di un istante, l'effetto di un unico atto nel quale si confondono intelletto e volontà. Nell'unità dell'atto divino, ciò che compete alla potenza, all'intelligenza e alla volontà di Dio può essere distinto solo secondo ragione, poiché *potentia*, *scientia* e *voluntas* altro non sono che le diverse *rationes* sotto cui può essere considerata la medesima realtà della sua perfetta attualità (*De legibus* I, 4.6; II, 2.8; cfr. anche *DM* XXX, 17. 40-50).

può tuttavia non rilevare come la ripetizione di una dottrina tradizionale¹⁵¹ sia integrata in un quadro categoriale del tutto rinnovato: ciò che deve essere attribuito a Dio *de iure* e ciò che gli compete *de facto* sono ora divenuti oggetto di considerazioni indipendenti. Per quanto, infatti, s'invochi la reale identità dell'intelletto e della volontà divina, tale identità sembra configurare ormai un semplice presupposto inevitabilmente trascendente ogni comprensione intellettuale, dal momento che la perfetta razionalità del giudizio di Dio e la determinazione positiva della Sua volontà devono essere ricondotti a due ordini di discorso del tutto incommensurabili:

«[...] iudicium rationis Deo solum est necessarium ex eo, quod nihil potest esse volitum quin praecognitum: non tamen habet munus quasi obligandi, vel determinandi voluntatem: sed ipsa voluntas per se est recta et honesta, et ideo dictamen rationis, quod intelligitur ratione praecedere in intellectu, non potest habere rationem propriae legis respectu divinae voluntatis»¹⁵².

La frattura di intelletto e volontà, già rilevata sul piano dell'analisi antropologica delle dinamiche intrapsichiche, sembra ora riproporsi su quello della dialettica immanente alla *mens divina*, di maniera che nonostante l'affermazione dell'intrinseca unità dell'atto creatore, il retto auto-determinarsi della volontà di Dio deve essere considerato a prescindere dal giudizio del suo intelletto. L'identità dell'*intelligere* e del volere divino, affermata sul piano reale, deve pertanto tradursi, sul piano concettuale, nella metodologica distinzione fra ciò che compete all'intelletto di Dio e ciò che è invece opera della sua volontà.

Per questo motivo, la rivendicazione dell'intrinseca rettitudine dell'agire divino, deve convivere con la parallela affermazione, sul piano morale, dell'assoluto diritto che colloca la volontà di Dio al di sopra di ogni legge¹⁵³. E a questo punto, se può essere ingeneroso attribuire al Suárez un'intenzione radicalmente volontarista – dato che il decreto del *Deus Legislator* è *de facto* convogliato entro i canali rassicuranti della non-contraddizione logica –, non si può tuttavia non prendere atto di un radicale mutamento di prospettiva giuridica, nella quale la stessa *ordinatio* con

¹⁵¹ *ST I-II*, q. 93, a. 4, ad. 1-2.

¹⁵² *De legibus II*, 2.8.

¹⁵³ *De legibus*, II, 2.9. In questa stessa prospettiva, il *Doctor Eximius* considera non contraddittoria dell'ipotesi di un atto cattivo non proibito da Dio, salvo poi respingere tale possibilità in nome dell'infinita Sapienza e Bontà di Dio (*De bon. et mal.*, VII, 1.10; *De legibus*, II, 6.14-15).

cui la provvidenza di Dio governa il mondo configura l'effetto di una *positiva* determinazione della Sua volontà:

«Nemo tamen probabiliter cogitare potest illam cognitionem vel iudicium esse proximam rationem per quam Deus extra se agit [...] Praeter hunc autem actum non potest fingi aut intelligi in divino intellectu aliquis alius actus posterior secundum rationem quam decretum liberum voluntatis de rebus ad extra producendis [...] cum Deus per voluntatem suam sibi cognitam et manifestatam sufficienter applicetur ad opus»¹⁵⁴.

Certamente, la dimensione intelligibile dell'ordine costituito è espressione finita del retto giudizio della Sapienza divina, ma tale espressione deve inevitabilmente mediarsi attraverso lo *iussum* del suo potere assoluto. È questo un mutamento di paradigma fondamentale nella misura in cui, lungi dal costituire un ordine di valore oggettivo, riflesso creato e “partecipato” della stessa perfezione divina, l'*ordinatio* attualmente vigente nel cosmo, configura ora il prodotto di una *determinazione*, certamente retta, e tuttavia inequivocabilmente *positiva* della volontà divina¹⁵⁵. Ricercando una posizione intermedia fra intellettualismo e volontarismo¹⁵⁶, Francisco Suárez riconduce così l'ordine posto nel cosmo ad un preciso decreto della volontà di Dio, specificando al tempo stesso che tale volontà è una stessa e identica cosa con la somma bontà del supremo *Legislator*. La perfetta identità di libertà e bontà divina deve però configurare il presupposto remoto di un ordine che, *quoad nos*, si rivela ormai essere il mero frutto di un'istituzione positiva.

Pur non raggiungendo gli eccessi del volontarismo tardo-medievale, la riflessione suaresiana ne condivide dunque l'accento di fondo, collocandosi comunque in quella linea di sviluppo che avrebbe portato al definitivo trionfo della concezione moderna. Come osserva il P. O. De Bertolis:

«ormai [il termine *ordo*] significa solo “comando”, *iussum*, e non più “ordine” preesistente al comando e vera fonte dell'obbligazione che dal comando deriva. La legge non è più atto di discernimento, ma di imperio. Quando lo Stato si affermerà come l'unica fonte di diritto, le

¹⁵⁴ DM XXX, 17.40.

¹⁵⁵ La legge eterna consiste formalmente in un «decretum liberum voluntatis Dei statuentis ordinem servandum, aut generaliter ab omnibus partibus universi in ordine ad commune bonum [...] aut specialiter servandum a creaturis intellectualibus quoad liberas operationes earum» (*De legibus* II, 3.6). Cfr. anche *Ivi*, 3.7-10.

¹⁵⁶ In effetti, come osserva F. Todescan, nella questione attinente il rapporto di intelletto e volontà, il Suárez sembra piuttosto orientato «verso un'opinione sincreticamente intermedia, che verso una scelta radicale» («Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I. I, cit., p. XXXI).

conseguenze saranno aberranti. D'altra parte è evidente [...] che ci si sta idealmente avvicinando alla fine di un sistema dottrinale [...] e giurisprudenziale, e che ci si sta per affacciare su di una nuova forma di esperienza giuridica»¹⁵⁷.

La concezione suaresiana della legge ci introduce infatti in quella prospettiva positivista che caratterizza una parte importante del pensiero giuridico moderno. Quando l'obbligazione normativa è ricondotta, come alla fonte esclusiva della sua normatività, alla fattualità del suo *essere posta*, la nozione stessa di ordine deve essere inevitabilmente riassorbita nella costellazione semantica dello *iussum*. E a questo punto poco importa che a porre la norma sia una Volontà sommamente Buona o un altrettanto "assoluto" capriccio sovrano, dal momento che la riflessione giuridica è ormai tutta votata alla consacrazione del positivo.

Considerazioni sul diritto naturale

In questo rinnovato orizzonte categoriale deve essere collocato il giusnaturalismo suaresiano, come tentativo di ripensare la normatività dell'ordine naturale nella sua accezione secolare, ovvero in quanto sistema di obbligazione morale accessibile alla sola ragione naturale. È infatti nella misura in cui notifica in maniera coerente e perpetua lo *iussum* della volontà divina che il diritto naturale, come regola di rettitudine manifesta alla ragione, può rivendicare un'autonoma valenza normativa.

In quanto espressione della *mens* divina, la *lex aeterna* non potrebbe infatti obbligare le creature libere che in virtù di una promulgazione, mediante la quale la volontà del supremo *Legislator* sia notificata alle creature¹⁵⁸. Ora, la volontà del Creatore può essere notificata alla creatura o per illuminazione diretta, oppure mediante un *signum* suscettibile di manifestarla adeguatamente¹⁵⁹. Nel primo modo, Dio "promulga" la *lex divina positiva*; nel secondo, la legge naturale. Chi dà la natura,

¹⁵⁷ Cfr. n. 46 in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, l. I, cit., p.151.

¹⁵⁸ *De legibus* I, 11.11-16 e 12.5; II, 4.2.

¹⁵⁹ «Quia locutio Dei ad extra non est nisi infusio luminis, vel specierum, vel exhibitio alicuius signi manifestantis ipsum, vel eius voluntatem» (*De legibus* I, 5.7; cfr. anche *Ivi*, II, 4.9-10; *DM XXX*, 17.38).

dà anche ciò che ad essa consegue; nell'attribuire a ciascun ente la sua natura, il divino reggitore del cosmo manifesta così al tempo stesso la propria volontà relativamente a ciò che ad esso compete¹⁶⁰. E in questo senso si deve dire che la legge naturale è promulgata nell'atto stesso della creazione¹⁶¹.

In questa maniera è indubbiamente resa possibile la fondazione naturale del dover essere morale. E tuttavia, tale istanza, da sempre oggetto di sollecita attenzione da parte dei pensatori cattolici¹⁶², deve ormai essere integrata in un quadro categoriale completamente rinnovato. In particolare, quanto detto nel secondo capitolo circa la logicizzazione dell'ordine naturale¹⁶³ e, nel paragrafo precedente, circa la fondazione positivista della sostanza morale della legge, deve ora offrire lo strumentario concettuale adeguato per comprendere come il giusnaturalismo suaresiano non possa sottrarsi ad un esito radicalmente razionalistico. Senza pertanto dilungarsi sulla delucidazione di passaggi che ci si aspetta debbano ormai risultare puramente consequenziali, ci si accontenterà qui di presentarli sinteticamente.

LA FINE DEL MODELLO GIURISPRUDENZIALE E LA SECOLARIZZAZIONE DEL DIRITTO

In primo luogo, si deve osservare come la scissione di intelletto e volontà, introdotta sia sul piano antropologico delle dinamiche intrapsichiche soggiacenti l'elezione umana, sia su quello della dialettica "interiore" alla *mens divina*, avrebbe necessariamente portato al definitivo tramonto di quella concezione giurisprudenziale che era peculiare alla riflessione medievale. Fra intelletto divino, causa remota dell'*ordinatio* esistente, e intelletto umano, destinatario della legge con cui Dio governa la natura, si interpone ormai, come termine intermedio, lo *iussum* della volontà divina,

¹⁶⁰ «Lex naturalis in nobis existens est signum alicuius voluntatis Dei: ergo maxime illius, qua vult nos obligare ad legem illam servandam» (*De legibus* II, 6.10).

¹⁶¹ «[Lex naturalis] promulgatur ergo eo ipso quod ex natura ipsa manat» (*De legibus* I, 11.14).

¹⁶² «Lex naturalis è dunque un giudizio della ragione, che presenta delle azioni come comandate o proibite dal creatore della ragione, perché il *lumen rationis* le mostra conformi o contrarie alla natura dell'essere e perché al tempo stesso si manifesta in esse il giudizio della ragione secondo cui anche Dio vuole ciò che è conforme alla natura, e secondo cui l'*esse essentiae* deve pure venire realizzato» (H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, cit., p. 50).

¹⁶³ Cfr. pp. 103ss.

unica vera causa prossima dell'*ordinatio* positivamente esistente. Lungi dal configurare una misura partecipata, riflesso creato del *lumen* divino nella coscienza dell'uomo¹⁶⁴, la regola della *rectitudo* è ora una norma passivamente ricevuta, la notificazione nella ragione umana dello *iussum* della volontà divina:

«Intellectual creatures do not, for him [i.e. for Suárez] participate in the natural law as beings who share actively in the natural law *as law*, that is, as collaborating with God in legislating the natural law; they participate in it only as beings who are *subject* to it»¹⁶⁵.

La *rectitudo naturalis* è la norma promulgata una volta per tutte nell'atto creatore, la cui conoscenza è certamente suscettibile di accrescersi nel tempo, ma che non lascia più alcun margine di interpretazione giurisprudenziale¹⁶⁶. La ragione umana è infatti divenuta il puro ricettacolo di una norma *positiva*, il "testo" codificato che fa da *signum* per la notificazione della volontà divina:

« [Prout est in subditis] lex naturalis est a natura insita ipsis hominibus, qui per eam gubernantur, eique obedire debent, et hac ratione *quatenus illam in suis mentibus scriptam habent*, dicitur unusquisque sibi ipsi esse lex, *sicut codex legum interdum solet vocari lex*»¹⁶⁷.

¹⁶⁴ AUGUSTINUS, *De spiritu et littera, liber unus*, 28,48; *De sermone Domini in Monte*, 2, 9.32; AQUINAS, *ST I-II*, q. 91, a. 2; l'idea della partecipazione del *lumen* divino nell'intelletto umano è anzi respinta come incomprensibile (*De legibus II*, 6.22).

¹⁶⁵ W.E. MAY, *The natural law doctrine of Francis Suárez*, cit., p. 415.

¹⁶⁶ In questa prospettiva deve essere compreso il rifiuto suaresiano della dottrina aristotelica circa la possibilità di un'interpretazione equitativa del diritto naturale (*επιεικεία*; cfr. *EN V*, 1137a 31ss), alla quale il *Doctor Eximius* sembra sostituire l'esplicazione formalistico-deduttiva dei contenuti della *lex naturae*. Nella sua necessità incontrovertibile, egli afferma, in nessun modo il comando naturale - precettivo o proibitivo che sia - può essere "adattato" o corretto: «dictamen rectae rationis secundum se spectatum, et ut practice verum, non fertur in universale [...], sed prout his circumstantiis affectum, cum quibus numquam deficit: alias non esset dictamen verum, et consequenter nec necessarium, nec rectum, nec praeceptum naturale continens. Sicut scientia philosophiae non iudicat simpliciter omnem hominem habere tantum quinque digitos, sed cum limitatione, si causae naturales sint aptae et non impedianur, et ita numquam deficit, alias non esset conclusio scientifica» (*De legibus II*, 16.9). Una volta che il dettame naturale sia riassorbito nell'intenzione di una razionalità logica e scientifica, la sola interpretazione che di esso si può ammettere è un'esplicitazione (*declaratio*: *II*, 16.11) logica e formalistica che «absque aliqua diminutione vel additione» i singoli precetti, ne chiarifichi piuttosto le rispettive fattispecie, onde definire le condizioni in cui essi devono essere considerati normativi. Cfr. *De legibus II*, cap. 16. Sul punto si vedano anche L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, cit., pp. 109-124; C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 143-150 e A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, in «Acta Philosophica», VI (1997), spec. pp. 227-232.

¹⁶⁷ Cfr. *De legibus I*, 8.10 (corsivo nostro).

La *lex* naturale sembra dunque aver cessato di configurare la *mensura* partecipata – secondo diversi gradi di perfezione – e strutturalmente impressa da Dio nella ragione creata, come regola intrinseca del suo giudizio storico, per divenire una norma, certamente concepita e voluta eternamente da Dio, e tuttavia positiva, in quanto semplicemente *notificata* alle singole ragioni create. E in questo senso essa sarà certamente promulgata *in singulis*¹⁶⁸, ma nella modalità di una norma di razionalità già data, la *vox naturae* eternamente e immutabilmente¹⁶⁹ precedente l'esercizio storico di ogni ragione finita. Ciò che differenzia il giusnaturalismo suaresiano dalla tradizione precedente è, a ben vedere, la perdita di quella idea di partecipazione – la ciceroniana *societas* – fra intelletto divino e l'intelletto umano, nella misura in cui il primo è divenuto la causa remota, il secondo il puro destinatario, di una *ordinatio rationis* positivamente emanata¹⁷⁰.

IL RAZIONALISMO SUARESIANO, FRA ANTROPOCENTRISMO E FONDAZIONE TEOCENTRICA DELLA LEGGE NATURALE

La perdita della prospettiva partecipativa sarebbe stata poi all'origine di una scissione metodologica fra la legittimazione «teocentrica» della legge naturale, e la parallela elaborazione di una morale puramente «antropocentrica»¹⁷¹. È sotto questo profilo che la fondazione positivista e

¹⁶⁸ *De legibus*, I, 11.14.

¹⁶⁹ «[...] sicut *lex humana*, prout est extra legislatorem, non solum significat actualem cognitionem vel iudicium existens in subdito, sed etiam permanens signum in aliqua scriptura, quod potest sempre excitare illam cognitionem: ita in lege naturali, quae in legislatore non est aliud quam *lex aeterna*, in subditis non solum est actuale iudicium vel imperium: sed etiam lumen ipsum, quod veluti *permanentiter continet scriptam illam legem et potest semper actu illam repraesentare* [...] nam *lex* dicit regulam generaliter constitutam circa agenda [...]» (*De legibus* II, 5.14-15; corsivo nostro). Cfr. anche *Ivi*, I, 10.12.

¹⁷⁰ E, come ha osservato De Bertolis, sotto questo profilo, la riflessione suaresiana prende un definitivo commiato dalla prospettiva medievale, orientandosi verso una concezione maggiormente codicistica. Il diritto naturale suaresiano cessa infatti di rappresentare una norma oggettiva, che si attua mediante l'attività giurisdizionale della *recta ratio*, per configurare un precetto positivo, suscettibile di obbligare ogni coscienza, del sovrano come del suddito. E in tal modo la speculazione giuridica del *Doctor Eximius* si colloca nel punto iniziale di quel processo di sviluppo che avrebbe portato al superamento dell'esperienza del diritto comune, trovando poi piena espressione nel *Code Civil* del 1804. Sul punto, cfr. O. DE BERTOLIS, n.1 7 in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I, I, cit., p. 8 e ID., *Due secoli di codificazione*, in «La Civiltà Cattolica», (2004/II), pp. 357-363. Si veda anche W.E. MAY, *The natural law doctrine of Francis Suárez*, cit., p. 415, n. 16.

¹⁷¹ Sull'aspetto antropocentrico della fondazione giusnaturalistica suaresiana cfr. P. SUÑER, «Teocentrismo de la ley natural», cit., p. LIV e J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., p. 114. Si veda anche F. TODESCAN, *Lex, natura*,

trascendente dell'ordine morale avrebbe rivelato, come suo correlato immanente, il volto razionalistico di un ordine morale secolarizzato, accessibile alla ragione naturale *etsi Deus non daretur*.

A differenza delle altre leggi divine positive, la *lex naturalis* configura infatti l'espressione della volontà ordinaria del supremo *Legislator* in ordine al governo delle creature¹⁷²; e poiché tale volontà non potrebbe in alcun modo contraddirsi, una volta promulgata, il precetto naturale deve obbligare in maniera universale e necessaria. Ne consegue che, in quanto *signum* che notifica il decreto immutabile di Dio, la ragione deve costituire la principale fonte di obbligazione morale nell'ordine puramente naturale, la modalità specificamente umana di accesso alla *lex aeterna*¹⁷³. Certamente non si può escludere la possibilità che Dio riveli una sua volontà particolare mediante un'illuminazione personale¹⁷⁴, ma poiché nessuna legge potrebbe obbligare se non in quanto promulgata e potenzialmente conoscibile, nell'ordine della *pura natura* la *lex* manifesta alla ragione deve costituire la massima autorità morale, in quanto accessibile a tutti gli uomini di tutte le epoche, a prescindere da rivelazioni particolari:

«[Lex naturalis] promulgatur ergo eo ipso quod ex natura ipsa manat: oritur enim ex specifica ratione talis naturae, et ideo, *licet promulgatio fiat in singulis*, non censetur esse propositio particularis, sed communis vox totius naturae, vel potius auctoris eius, quia *licet loquatur ad singulos, loquitur ut persona publica, quia loquitur ut auctor ipsius naturae*»¹⁷⁵.

beatitudo..., cit., pp. 74-81, che inserisce tale prospettiva nel contesto della più generale secolarizzazione dell'antropologia cattolica, nell'ambito della Seconda Scolastica.

¹⁷² Cfr. *De legibus* II, 4.9. Per quanto, infatti, la *lex naturalis* non esaurisca l'intenzione precettiva della *lex aeterna*, la quale è suscettibile di manifestarsi in altre modalità – quali la *lex divina positiva* storicamente rivelata o la *lex* che è propria della natura rigenerata dalla Grazia –, tali modalità precettive ulteriori, pur prescrivendo azioni che nell'ordine morale sarebbero puramente indifferenti (*De legibus* I, 3.11-12; 9.3; 11.4), in nessun modo potrebbero contraddire l'ordine naturale. Se dunque tali forme “soprannaturali” di legislazione, certamente l'espressione di una volontà particolare di Dio, in relazione a determinate circostanze storiche, peculiare alla *lex naturae* è il suo essere potenzialmente accessibile a qualsiasi essere razionale, a prescindere dal suo collocamento spazio-temporale, in quanto espressione della volontà non-contraddittoria di Dio in ordine alla natura puramente considerata (*De legibus* I, 11.4; II, 8.8-9).

¹⁷³ In quanto legge che Dio ha posto nella natura, come una sua proprietà, essa è una vera e propria *lex divina*, sussistente fuori di Dio e data senza mediazione alcuna, poiché direttamente promulgata in ogni singolo essere razionale (*De legibus* I, 3.6; I, 11.14.)

¹⁷⁴ *De legibus* II, 1. 11. Cfr. anche I, 11.16.

¹⁷⁵ *De legibus* I, 11.14 (corsivo nostro).

Nel promulgare la legge naturale, Dio parla universalmente, di maniera che, pur notificando la propria volontà alle singole ragioni create, la sua *locutio* sottende l'intenzione universale che è propria dell'*auctor naturae*, e che costituisce, per così dire, il “minimo comun denominatore” dell'obbligazione morale¹⁷⁶.

In questa prospettiva, la ragione umana deve emergere come istanza morale autonoma e, nell'ordine della “natura pura”, la sola vera norma universale, capace di obbligare per se stessa ogni volontà che intenda essere retta. L'atto precettivo con cui la volontà di Dio si determina ad obbligare la creatura razionale – e che della *lex naturalis*, considerata nella sua *ratio legis*, è causa prossima –, una volta che tale *lex* sia stata notificata, può anche esser messo da parte; la *vox naturae* è infatti suscettibile di parlare *etsi daremur Deum non esse*:

«[...] unde si fingeremus hominem invincibiliter ignorantem Deum et omnem superiorem voluntatem prohibentem mendacium, vel adulterium, recte autem utentem naturali iudicio in rebus agendis, intelligeremus illum posse bene, vel male agere: et a voluntate mentiendi, vel adulterandi in tali homine esse inseparabilem malitiam»¹⁷⁷.

Non si può fare a meno di considerare che è proprio sotto questo profilo che la scissione metodologica fra l'elaborazione antropocentrica della morale naturale e la fondazione teologica di ogni normazione morale deve apparire in tutta la sua problematicità: da un lato, infatti, la *lex naturae* deve costituire una regola di rettitudine autonoma, a prescindere dall'intimazione positiva

¹⁷⁶ «Cognoscunt ergo viatores legem aeternam per participationem eius, ac subinde per leges iustas, temporales ac creatas, quia sicut causae secundae ostendunt primam [...] ita leges temporales, quae participationes sunt legis aeternae, ostendunt fontem a quo manant. Tamen non omnes homines consequuntur hanc cognitionem, quia non omnes valent ex effectu causam cognoscere: et ita omnes quidem homines necessario vident aliquam participationem legis aeternae in seipsis, quia nemo utens ratione est, qui non iudicet aliquo modo honestum esse sequendum et turpe vitandum, et in hoc sensu dicunt homines habere aliquam notitiam legis aeternae [...] Nihilominus tamen non omnes cognoscunt illam [notitiam] formaliter sub ratione participationis legis aeternae, et ita non est omnibus nota lex aeternam per directam cognitionem, quae ad ipsam formaliter terminetur» (*De legibus* II, 4.9; corsivo nostro). Si noti, a margine di questo passo, e a complemento di quanto già osservato, che la *ratio participationis*, lungi dal configurare il riflesso della *mens* divina nell'attività giurisprudenziale dell'intelletto creato, costituisce una sorta di riverbero “passivo” della *ratio* della causa prima (*lex aeterna*) nella causa seconda (*lex naturalis*). Per questo la conoscenza della *lex naturae* può costituire il contenuto morale minimo che ogni uomo può leggere in se stesso, al modo di un dato (razionalmente) incontrovertibile; la conoscenza della *lex aeterna*, è invece un “di più” cui si può accedere o, imperfettamente, per inferenza razionale dalla stessa legge naturale (*naturali discurso*), oppure *per revelationem fidei* (cfr. *Ibidem*).

¹⁷⁷ *De bon. et mal.*, VII, 1.8. L'ipotesi è ripresa nel più maturo *De legibus*: «Respondeo igitur in actu humano esse aliquam bonitatem vel malitiam ex vi obiecti praecise spectati, ut est consonum vel dissonum rationi rectae et secundum eam posse denominari, et malum et peccatum, et culpabilem secundum illos respectus, seclusa habitudine ad propriam legem» (II, 6.17).

della volontà divina; dall'altro, è solo mediante siffatta intimazione che la regola manifesta alla ragione può acquisire autentica efficacia morale:

«[...] lex naturalis prohibet ea quae secundum se mala sunt: sed haec lex est vera lex divina veraque prohibitio; ergo *necesse est ut addat aliquam obligationem vitandi illud malum, quod de se et natura sua tale est* [...] existente una obligatione potest addi alia, maxime alterius rationis [...] ergo etiam potest lex naturalis, ut est vera lex divina, *addere obligationem propriam moralem ortam ex praecepto, ultra naturalem (ut sic dicam) malitiam, vel honestatem, quam ex se habet materia in quam cadit tale praeceptum* [...] In Deo (lex naturalis) quidem secundum rationis ordinem supponit iudicium ipsiusmet Dei de convenientia vel disconvenientia talium actuum: *addit autem voluntatem obligandi homines ad id servandum, quod recta ratio dictat* [...] quia *ex vi solius iudicii non inducitur propria prohibitio, vel obligatio praecepti, quia hoc sine voluntate intelligi non potest, ideo adiungitur voluntas prohibendi illud, quia malum est. Unde tandem fit legem naturalem, prout in nobis est, non tantum esse indicantem malum, sed etiam obligantem ad cavendum illud*, ac subinde non solum repraesentare naturale disconvenientiam talis actus, vel obiecti cum rationali natura: *sed etiam esse signum divinae voluntatis vetantis illud*»¹⁷⁸.

Considerata a prescindere dalla volontà di Dio, il *dictamen* della *recta ratio* deve configurare una semplice “regola di corrispondenza” alla quale il giudizio dell’intelletto, e in particolare l’infallibile intelletto divino¹⁷⁹, deve necessariamente aderire, ma che in nessun modo può costituire una fonte di obbligazione morale. E in questo senso deve risultare artificiosa l’ipotesi circa la presenza, nella speculazione del Suárez, di due ordini di giustizia morale, l’uno interamente naturale, l’altro sussistente in virtù di un’obbligazione aggiunta¹⁸⁰. Come si è visto, l’intelletto non può esercitare alcuna mozione morale sulla volontà, se non in quanto questa si determini ad accoglierne il giudizio. La normatività morale dell’ordine manifestato dall’intelletto può essere affermata solamente presupponendo la volontà precettiva di Dio, tolta la quale l’ordine della *rectitudo* razionale è condannato a rimanere una pura regola astratta, incapace di costituire un vincolo efficace per la volontà. Più che di due diversi livelli di giustizia, si deve pertanto parlare, a parere di chi scrive, di due diversi ordini di comprensione di una medesima realtà: da un lato, la

¹⁷⁸ *De legibus* II, 6.12-13 (corsivo nostro).

¹⁷⁹ *De legibus* II, 6.6 e 22.

¹⁸⁰ Cfr. P. SUÑER, «Teocentrismo de la ley natural», cit. L’ipotesi sembra trovare un punto di appoggio, oltre che nel già citato *De legibus* II, 6.17, nel paragrafo immediatamente successivo. Tuttavia, per quanto il *Doctor Eximius* sembri qui ammettere un peccato o una colpa non teologica, diversa da quella che scaturisce dal riferimento alla volontà di Dio, si tratta *de facto* di un’ipotesi astratta, una *difficilis distinctio* (II, 6.16) che nella realtà non può essere data, dato che «*nihilominus nunc lex naturalis vere et proprie prohibet quidquid secundum se malum seu inordinatum est in actibus humanis, et sine tali prohibitione actus non haberet (ut sic dicam) consummatam vel perfectam rationem culpaе*» (*De legibus* II, 6.19): la legge naturale proibisce in senso vero e proprio qualunque cosa sia in sé cattiva e disordinata negli atti umani (II, 6.18) e, come insegna la maggior parte dei *doctores*, è impossibile che Dio non proibisca il male (*De legibus* II, 6.21-23). Sul punto, cfr. V. ABRIL CASTELLÓ, «Perspectivas del iusnaturalismo suareciano», cit., p. LXXVII.

prospettiva puramente astratta, e perciò limitata, della *ratio naturalis*, attenta a cogliere nessi *de convenientia vel disconvenientia* fra i diversi oggetti e la natura razionale del soggetto giudicante; dall'altro, quella concreta, e pertanto trascendente l'orizzonte dell'intelligibilità astratta, dello *iussum* positivo con cui il *Deus legislator*, conferisce a tale regola la sua autentica funzione normativa.

In conclusione, l'antropocentrismo sembra costituire l'altra faccia della fondazione teocentrica della legge: il giusnaturalismo laico della modernità¹⁸¹, è qui solamente *in nuce*, poiché solo l'intenzione del divino *Legislator* può conferire autentica consistenza all'obbligazione morale. E a seconda che ci si concentri sulla *lex prout in nobis est* o che si intenda, oltre il *dictamen* della ragione, la volontà precettiva del legislatore divino, la comprensione della *lex naturalis* è suscettibile di oscillare fra la dimensione di un'oggettività puramente razionale, e la denotazione dello *iussum* positivo di un potere supremo. È tuttavia indubbio che la metodica separazione delle prospettive avrebbe consentito al razionalismo suaresiano di trascorrere facilmente, tolto il riferimento alla fonte divina di ogni obbligazione, nella moderna concezione dell'incommensurabilità della *lex* astrattamente manifesta alla ragione naturale e del diritto positivo, emanazione di un potere storicamente costituito.

IL DIRITTO COME SISTEMA DEDUTTIVO

Da ultimo, questo mutamento di prospettiva giusnaturalistica deve essere posto in relazione con quanto già detto circa la logicizzazione dell'ordine naturale e la declinazione essenzialistica della gnoseologia suaresiana. Come si è visto, infatti, la fondazione teocentrica della valenza normativa della legge naturale non impedisce, anzi fonda, la possibilità di un accesso autonomo a tale legge da parte di una ragione «antropocentricamente» declinata. Ora, poiché la *ratio naturalis* è il testo normativo deputato alla notificazione della volontà di Dio in ordine al governo ordinario delle creature, è giocoforza che, nella prospettiva essenzialistica che fa da sfondo alla gnoseologia del

¹⁸¹ Per cui si vedano F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, 3 vols, Giuffrè, Milano 1983-2001 e ID., *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova 2003, spec. pp. 53-82.

Doctor Eximius, le relazioni giuridiche sussistenti fra le singole nature e le rispettive *proprietates* siano riassorbite nell'ordine astratto dell'intenzione intellettuale.

La legge naturale, osserva lo stesso Suárez «oritur ex specifica ratione talis naturae»¹⁸²: la manifestazione alla coscienza del precetto naturale, presuppone cioè l'intenzione di una determinata *ratio* e la conseguente deduzione di ciò che ad essa conviene, le sue *proprietates*. Chi dà la natura dà anche ciò che ad essa consegue: conoscendo, pertanto, le singole *rationes* delle cose, l'intelletto creato è in grado di ricostruire le relazioni di diritto che, nelle intenzioni dell'*auctor naturae*, devono governare tutte le cose. Tale affermazione, presupposto di ogni concezione giusnaturalistica¹⁸³, integrata in una prospettiva essenzialistica, deve dunque determinare la "logicizzazione" delle stesse relazioni giuridiche fra gli enti. La volontà ordinaria dell'*auctor naturae* si rivela, infatti, nella relazione di convenienza fra una determinata natura e le rispettive *proprietates*; dal momento dunque che, come si è visto, l'intellezione umana, lungi dall'attingere alla realtà ontologica della relazione, deve arrestarsi sull'intenzione dei nessi sussistenti fra le diverse *rationes*, piuttosto che accedere ai rapporti giuridici realmente esistenti fra le cose, la *ratio naturalis* dovrà accontentarsi di intenderne la struttura logica evidente¹⁸⁴. L'essenza del precetto naturale dovrà allora essere rinvenuta in una certa relazione di *convenientia* o *repugnantia* con la natura umana¹⁸⁵.

E poiché al di là dei nessi *de facto* riscontrati fra i singoli enti, l'idea di un *ordinatio* strutturalmente presente nelle cose, a prescindere dalla conoscenza contingente che se ne abbia, può essere solamente l'opera dell'intelligenza astrattiva, la nozione della *rectitudo naturalis*, in quanto relazione giuridica costante fra una natura e le sue *proprietates*, è destinata essa stessa ad essere riassorbita nell'ordine astratto della predicazione logica. In tale prospettiva, è opportuno ricordare

¹⁸² *De legibus* I, 11.14.

¹⁸³ Per quanto laica, ogni prospettiva giusnaturalistica implica necessariamente il riferimento ad un'istanza normativa, il cui decreto (*iussum*) si esplica nella natura stessa delle cose. La vera differenza fra la concezione teistica e quella secolare, a ben vedere, sta nella diversa attribuzione dello *iussum* rispettivamente al Dio personale o ad una istanza impersonale, quale la natura o la ragione.

¹⁸⁴ Cfr. G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, cit., pp. 45-51.

¹⁸⁵ *De bon. et mal.* II, 2.10-11.

quanto già affermato in merito al divorzio introdottosi, sul piano gnoseologico, fra la *res* che si oggettiva nell'intenzione intellettuale – la «oggettività senza oggetto» di cui parla J.-F.Courtine – e la *res* extra-mentale, strutturalmente sottratta ad ogni tentativo di oggettivazione conoscitiva. Tale sdoppiamento si sarebbe riprodotto, infatti, sul piano della riflessione giusnaturalistica, nella misura in cui l'intenzione dell'intelletto pratico, nella sua funzione manifestativa del precetto naturale, si sarebbe dovuta arrestare sulla mera connotazione di nessi logici. A questo punto, l'ordine dell'obbligazione naturale sarebbe inevitabilmente divenuto un sistema formale, costruito per deduzione logica a partire dall'intenzione di *rationes* astratte:

«Praecepta huius legis sunt, vel principia *per se nota ex terminis*, vel conclusiones evidenti necessitate ex illis elicita quae sunt priores omni iudicio rationis, non solum intellectus creati, sed etiam ipsius intellectus divini; *sicut enim essentiae rerum, quatenus non implicant contradictionem, sunt tales vel tales in esse essentiae ex se, et ante omnem causalitatem Dei, et quasi independenter ab ipso, ita honestas veritatis et turpitudine mendacii talis est ex se, et secundum eternam veritatem*»¹⁸⁶.

La stessa scelta lessicale rivela come in questo passo, la formale ripetizione della dottrina tradizionale, che derivava il precetto naturale per deduzione o per determinazione dai principi primi, debba essere integrata nella prospettiva puramente intenzionale della non-contraddizione logica. L'essenzializzazione riscontrata sul piano gnoseologico si sarebbe così inevitabilmente tradotta, su quello giuridico-morale, nella logicizzazione dello stesso *ius naturae*. E in questa prospettiva, il giusnaturalismo suaresiano deve collocarsi ad un punto di svolta nella storia dell'occidente, anticipando significativamente quella mentalità giuridica moderna che, come ha osservato O. De Bertolis, considera il diritto alla stregua di uno schema astratto, «una rete di ragionamenti che, quasi cadendo dall'alto, imbriglia le situazioni reali», costringendole nelle strettoie del proprio metodo geometrico-deduttivo¹⁸⁷. La *iuris-prudentia* avrebbe ceduto il passo ad una *scientia iuris* intesa

¹⁸⁶ *De legibus* II, 5.4 (corsivo nostro). Tale è la dottrina del Vazquez, che, pur rigettandola, Suárez ritiene parzialmente vera, limitatamente alla tesi «*quae in fundamento supponit de intrinseca honestate vel malitia actuum, qua sub legem naturalem prohibentem vel praecipientem cadunt*» (*De legibus* II, 5.5). Ciò che egli rimprovera al Vazquez è l'aver attribuito al *dictamen* della ragione naturale una mozione quasi deterministica sulla volontà, trovandosi invece pienamente d'accordo con il teologo domenicano sulla definizione della *rectitudo* nei termini della *convenientia* logica.

¹⁸⁷ *Elementi di antropologia giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010, pp. 67ss. Sul metodo deduttivo in Suárez, cfr. anche ID., *Il libro III del Principatus Politicus di F. Suárez*, cit. e COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suarez*, in «Salesianum», XVIII (1956), cit., pp. 486-488.

come *ars combinatoria*, o se si vuole una *reine Rechtslehre*, espressione di un intelletto ridotto a *ratio*, mera facoltà di calcolo:

«Aver compreso il fenomeno giuridico come un sapere speculativo e non pratico ha determinato la sua trasformazione da *prudencia iuris* [...] cioè creazione giurisprudenziale e dottrinale, a *lex*, schema generale ed astratto, proiezione della volontà del legislatore, premessa maggiore del sillogismo giuridico [...] la dottrina giuridica diviene puro commento ed esegesi, l'attività dei giudici sola applicazione, l'interpretazione pura parafrasi»¹⁸⁸.

Tali conseguenze non sono ancora presenti nel Suárez, se non a livello embrionale. Nella sua prospettiva, la *rectitudo* costitutiva del precetto naturale non potrebbe avere altra valenza normativa che in virtù dell'obbligazione positivamente aggiunta mediante lo *iussum* della volontà di Dio. In questo senso, lungi dal configurare la semplice espressione di una logica formale, essa è al tempo stesso la notificazione adeguata della positiva volontà di un supremo legislatore, autore della natura e della stessa *ratio naturalis*. Ma per quanto il precetto naturale dipenda, quanto alla propria normatività, dallo *iussum* positivo della volontà divina, resta il fatto che la sua manifestazione razionale è destinata ad essere riassorbita nel sistema astratto delle essenze logiche. L'auto-consistenza dell'ordine naturale, che è tale da giustificare una regola di *rectitudo etsi Deus non praecipiat*¹⁸⁹, fonda infatti il proprio valore oggettivo sull'infallibile necessità dei rapporti di *convenientia* logica, la cui immancabile co-implicazione può ben costituire una norma perpetua e universale, la cui efficacia non può essere smentita da nessuna fattuale violazione¹⁹⁰.

¹⁸⁸ DE BERTOLIS, *Elementi di antropologia giuridica*, cit., p. 70

¹⁸⁹ Per amor di precisione, occorre infatti specificare, con V. ABRIL CASTELLÓ, che l'ipotesi suaresiana non assume la non-esistenza di Dio (*etsi Deus non daretur*), bensì la tesi di un Dio assolutamente sovrano, capace di astenersi dal proibire il male; ciò che il gesuita vuol negare, è la possibilità di affermare un assoluto morale cui non corrisponda un ulteriore comando divino («Perspectivas del iusnaturalismo suareciano», cit., p. LXXVII).

¹⁹⁰ «(Honestas naturalis fundari) potest in illo metaphysico principio, quod naturae rerum quoad esse essentiae sunt immutabiles, et consequenter, etiam quoad convenientiam vel disconvenientiam proprietatum naturalium: nam licet res aliqua possit privari naturali proprietate vel contrariam accipere, non tamen fieri potest, ut ille status sit illi conaturalis» (*De legibus* II, 6.11; corsivo nostro).

Al rispetto formale della norma naturale è vincolata la stessa azione divina *de potentia absoluta*, che può eluderne il precetto solamente attraverso la modificazione delle fattispecie materiali: così nel caso del profeta Osea – esempio di scuola per la trattazione della *quaestio de potentia Dei*, il comando di sposare una prostituta non configura una violazione del divieto naturale della fornicazione, bensì un'unione lecita, che presuppone la rimozione della fattispecie data la quale il divieto è vincolante (attuando *de potentia absoluta* la fattispecie dell'unione coniugale, mediante il conferimento al profeta di un diritto sulla persona della prostituta) Cfr. *De legibus* II, 15.19-20. Sul punto cfr. anche H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 146-147.

Passaggio alla politica, l'obbligazione naturale

Al termine di questa indagine occorre trarre alcune conclusioni, la cui esplicitazione si ritiene essere propedeutica alla comprensione del pensiero politico. All'origine dell'intera speculazione suaresiana, come si è detto, deve essere visto il tentativo di ripensare quell'unità dell'esperienza che costituiva la cifra dell'ordine medievale, e che il nominalismo e la Riforma avevano contribuito a dissolvere. In particolare, tale azione dissolutrice aveva prodotto come conseguenza più immediata, lo svuotamento dello stesso concetto di natura, riducendo il diritto naturale alla determinazione contingente di un potere assoluto, che in qualsiasi momento avrebbe potuto sovvertirne le regole: di fronte a tale svuotamento, che si sarebbe inevitabilmente tradotto nella perdita di intelligibilità del mondo, gli sforzi del *Doctor Eximius* sono tutti rivolti a ripensare l'ordine della natura a partire dall'esperienza del contingente.

Questa nuova fondazione, opera di una ragione essenzialisticamente declinata, si è tuttavia dovuta scontrare con il fatto della libertà, intesa come potere di autodeterminazione sottratto a qualsiasi schematismo razionale, in quanto *potentia* capace di determinarsi a più cose, anche contraddittorie. A questo punto, solo considerando la natura alla stregua dell'ordine positivamente istituito da un supremo potere di governo, capace di muovere fisicamente la libertà creata come di esigerne moralmente l'obbedienza, avrebbe potuto salvaguardare l'unità dell'esperienza.

Sono ormai presenti tutti gli elementi per comprendere la speculazione giuridico-politica del *Doctor Eximius*: a ben vedere, in effetti è lo stesso universo creato, in quanto totalità ordinata, a essere concepito sotto una prospettiva "politica", in quanto espressione di un potere supremo, nella cui volontà sovrana, tanto l'ordine morale-naturale, quanto il potere di autodeterminazione della libertà creata, devono trovare la propria norma originaria. Gli stessi vincoli morali, tradizionalmente posti a limitare l'esercizio del potere possono sussistere, in quanto tali, nella misura in cui esprimono il precetto di un potere superiore. Si riproduce così nell'ordine cosmico una centralizzazione monocratica analoga a quella che, sul piano storico delle istituzioni materiali, va accompagnando la formazione dello Stato moderno. A garantire l'unità dell'esperienza è ora l'unità non-contraddittoria della volontà del Dio Sovrano, di maniera che ogni dimensione particolare deve

trovare la propria legittimità in un “diritto” conferito dall’alto. E nella prospettiva di tale imputazione giuridica può essere compresa la fondazione suaresiana dell’ordine politico, oggetto del prossimo capitolo.

IV - L'ORDINE POLITICO

Nell'affrontare la questione dell'ordine giuridico-politico, la riflessione suaresiana si inserisce in un contesto di profondi rivolgimenti, insieme storici e culturali. A venir meno, accanto all'ordine politico-istituzionale dell'Europa medievale era una vera e propria immagine del mondo: mentre il pensiero cristiano della prima Scolastica poteva adagiarsi sulla concezione di un'unica *respublica Christiana* illuminata dallo splendore dei suoi due soli, la Scolastica cattolica immediatamente successiva al Concilio Tridentino dovette invece confrontarsi con problematiche inedite. In primo luogo, l'unità dell'*orbis christianus*, con il suo regime feudalistico, era via via venuta cedendo il posto alla frammentazione dei nascenti Stati nazionali, sfidando il pensiero cattolico a ripensare il proprio repertorio dottrinale sulla funzione ministeriale del potere: l'insegnamento dogmatico circa l'origine divina dell'autorità¹ doveva ora essere riformulato perché potesse integrare la novità di un ordine politico frammentario, che alla concezione dell'unico regime imperiale sostituisse la nozione di una molteplicità di corpi politici, ciascuno dotato di un potere sovrano². Dell'autorità temporale sarebbe stato necessario definire insieme l'origine e i limiti, in un'epoca in cui, perduta l'unità dell'ordine medievale, la riflessione circa la virtù del sovrano, mai del tutto lontana dalla coscienza dei pensatori medievali, veniva acquisendo nuova rilevanza: l'esperienza della molteplicità degli ordinamenti doveva, infatti, mettere in luce il carattere non esclusivo delle istituzioni storiche,

¹ *Ad Rom.* 13,1-2; *I Pt* 3,13-15; *Prov.* 8,15.

² La questione, nelle sue molteplici implicazioni, è ben sintetizzata da C. Giaccon: «Il potere di governare proviene da Dio. Ma che cosa significa questa frase? Forse che provenendo da Dio tale potere era assoluto e insindacabile? Forse che divenendo tirannide, riteneva ugualmente il diritto di essere ubbidito e seguito? E se anche proveniva da Dio, in qual modo proveniva? Immediatamente quasi per investitura, elezione e designazione divina circa una particolare persona umana, o mediamente per elezione e designazione umana? [...] Se il potere veniva trasmesso dalla comunità elettrice o designatrice al principe o al re, il principe e il re divenivano semplici depositari e amministratori d'un potere che apparteneva alla comunità, o ne erano i veri detentori e padroni? Se ne erano solo amministratori era più facile comprendere come, nell'esercizio del potere dovessero essi pure essere soggetti a una norma superiore, sia che questa fosse una legge divina o naturale, sia che fosse una convenzione o patto umano; ma se ne erano i veri padroni, come non doveva seguire che tutto sarebbe stato soggetto all'arbitrio del principe? E il principe poteva essere onesto e giusto e obbedire alla legge morale; ma se non fosse stato tale, quale freno poteva essere imposto al suo governo?» (*I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 25-26).

sollevando con rinnovata urgenza la questione circa le condizioni della loro legittimità³. Nel tentativo di rispondere a queste sfide, tuttavia, la via tradizionalmente intrapresa dalla riflessione classica e medievale, della tematizzazione di un ordine naturale nel quale il potere politico avrebbe trovato la propria legittimazione, doveva essere ripensata. Il pessimismo atropologico peculiare al pensiero riformato, unitamente alla rivelazione, attraverso le nuove scoperte geografiche, di forme di organizzazione sociale lontane dall'esperienza europea, avevano in effetti prodotto una radicale "relativizzazione" di ciò che il medioevo europeo poteva ancora considerare "naturale"⁴. La giustificazione del nuovo assetto politico avrebbe dunque richiesto, come sua condizione necessaria, la rifondazione di un ordine di diritto oggettivo, sussistente a prescindere dalle sue espressioni storiche ed etno-antropologiche.

A complicare maggiormente il quadro, ulteriore conseguenza della Riforma e delle scoperte geografiche, sarebbe stata una radicale riemersione dell'antica questione concernente i rapporti fra Regno e Sacerdozio. Da un lato, infatti, la difesa dei diritti delle società proto-americane esigeva più che mai la legittimazione di un potere politico *ex sola natura* e a prescindere da qualsiasi legame con la cristianità⁵. Dall'altro, come si è visto, l'attacco luterano alle gerarchie ecclesiastiche, con la conseguente riduzione della Chiesa ad una *congregatio fidelium* puramente spirituale, avrebbe determinato l'affermazione temporale della sola autorità civile, costringendo il pensiero riformato all'alternativa fra la consacrazione del potere – nelle sue varianti assolutistiche, luterana e anglicana, e teocratico-calvinista – e il rifiuto anarchico dell'autorità terrena, nelle sue varianti

³ Cfr. *Ivi*, pp. 11-22; H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, cit., pp. 10-13.

⁴ Cfr. A. PAGDEN, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, University Press, Cambridge 1982, spec. pp.10-26. A questo proposito, si può parlare, con L. Cedroni, del «mutamento del punto di osservazione dell'organizzazione sociopolitica, da una visione interna ad una visione *esterna* allo Stato, per la presenza di società e civiltà completamente diverse rispetto a quelle occidentali» (*Visioni della democrazia*, La Sapienza Editrice, Roma 2009, p. 54).

⁵ L'affermazione del diritto all'autodeterminazione politica delle società proto-americane, in opposizione a dottrine umanistiche spesso conniventi con gli interessi colonialistici, (cfr. C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., p. 28; Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II., cit., pp. 208-210 e 245-247), avrebbe così esigito una rinnovata teologia politica; come osserva J. Joblin: «Mentre per quella del Medioevo il potere civile era sotto una certa dipendenza dal potere religioso poiché l'uno e l'altro dovevano condurre gli uomini alla salvezza, questa concezione si trovava completamente sconfessata nel momento in cui si riconosceva ad ogni popolo, anche senza legami con la cristianità, di avere legittimamente istituzioni politiche a sua scelta» («Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I, II, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, Padova 2010, p. XIV).

anabattiste, begarde ed hussite⁶. Per un altro verso ancora, negli stessi Stati cattolici, il pensiero umanistico propugnava una metodica separazione di politica e morale, che, quando non avesse estromesso la religione dagli interessi del governo temporale, avrebbe finito per relegarla a mero *instrumentum regni*. In ogni caso, potere temporale e autorità spirituale sembravano ora escludersi radicalmente, di maniera che l'affermazione dell'uno avrebbe necessariamente determinato la negazione dell'altra. Sarebbe stato invece compito dei teologi cattolici difendere l'universalità della dottrina romana, individuando una soluzione capace di conciliare la fondazione autonoma del governo temporale con la necessità della sua subordinazione all'autorità ecclesiastica, e suscettibile, pertanto, di definire una via mediana fra la sacralizzazione del potere temporale, la sua radicale secolarizzazione, e il settario rifiuto di ogni autorità "naturale".

La legittimazione del potere politico, l'individuazione della sua regola naturale, sussistente a prescindere dalle espressioni storiche, la ridefinizione dei rapporti fra esso e la *potestas* spirituale della Chiesa sono, per l'appunto, le principali questioni giuridico-politiche su cui si concentra la teologia cattolica dell'epoca. Mentre i domenicani Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos si sarebbero impegnati nell'ardente difesa – nelle controversie universitarie, nelle conferenze di Valladolid, e dai pulpiti di *Hispaniola*⁷ – del diritto all'auto-determinazione politica delle società proto-americane, lo stesso Vitoria e Domingo De Soto, da un lato, e i gesuiti Roberto Bellarmino e Luis de Molina dall'altro, si sarebbero levati a difendere, contro le eresie luterana, anglicana e conciliarista, la *potestas iurisdictionis* della Chiesa di Roma, in quanto gerarchia visibile deputata all'amministrazione dei beni spirituali e della retta dottrina della fede⁸, ribadendo al tempo stesso la necessità del suo primato nei confronti del potere temporale⁹; infine, la sostanziale totalità dei dottori cattolici dell'epoca avrebbe dedicato parte considerevole della propria

⁶ Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 206-207. A tale eresia Suárez fa esplicito riferimento, in *De legibus* III, 3.1-3 e in *Defensio fidei* III, cap. 1 e 4.1-3, attribuendola sostanzialmente a Lutero e agli anabattisti. Varianti di questa dottrina sono poi ravvisabili, secondo il gesuita, nelle posizioni di Wyclif e Hus, che subordinano l'obbedienza del suddito alla devozione, o alla virtù morale del principe (cfr. *De legibus* III, 10.1); o in quelle dei begardi, che esonerano dal vincolo di obbedienza ai principi i soli cristiani perfetti (*Defensio fidei* III, 4.2).

⁷ Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 245-249; J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., pp. 115-116.

⁸ Secondo il mandato tridentino (cfr. CONC. TRIDENTINUM, Sessio IV, *Decretum de Vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturae*, can. 1507).

⁹ Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 211-217.

opera alla tematizzazione del limite naturale del potere politico, in opposizione ai sostenitori, – protestanti e umanisti – dell’assolutismo regio, dell’indipendenza della politica dalla morale e della «ragion di Stato»¹⁰.

La risposta alla frammentazione dell’esperienza sarebbe derivata, ancora una volta, dalla fondazione di un ordine di intelligibilità *ex natura pura*¹¹. In tale prospettiva sarebbe stato infatti possibile derivare la legittimità di ogni società dalla sola natura umana, e di un’umanità considerata a prescindere dal Peccato e dall’Incarnazione: ciascun agglomerato umano avrebbe allora potuto essere investito di un naturale diritto all’autodeterminazione politica, espressione di quella libertà che è dotazione originaria di ogni uomo, in quanto membro, a prescindere dalla sua condizione storica, del *genus humanum*. Se, da un lato, tale concezione non avrebbe mancato di suscitare altri problemi, soprattutto in ordine ai limiti morali dell’esercizio di tale diritto¹², dall’altro, essa consentiva di fondare l’esistenza della società su di un ordine di finalità interamente naturali, il cui conseguimento avrebbe potuto percorrere, con pari diritto, la via dell’organizzazione imperiale, come quella della monarchia assoluta o dell’organizzazione tribale. Ciò che più conta, la ricerca di un criterio di valutazione morale si sarebbe spostata ora nell’orizzonte intenzionale di una natura astratta, modello perfettamente disincarnato e sottratto ad ogni possibile rivendicazione contingente:

¹⁰ Significativo, a questo proposito, è rilevare, nelle opere dei primi gesuiti, l’accostamento delle figure di Lutero e Machiavelli, tema questo che avrebbe dato inizio ad un’intensa letteratura polemica che nel *Machiavelli decapitato* di Claudio Clemente avrebbe trovato la sua massima espressione. Pur a partire da prospettive diverse, tanto i seguaci del Segretario fiorentino, quanto quelli del Riformatore tedesco, dovevano infatti sembrare convergere nella medesima negazione del diritto naturale, aprendo così il campo alla consacrazione politica del positivo (Cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, pp. 210-211). Sulla recezione della dottrina machiavelliana della ragion di Stato presso i trattatisti spagnoli dei secoli XVI e XVII, cfr. anche G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma*, in «Arbor», XIII (1949), pp. 417-449. Al *perversum iudicium* sul primato della Ragion di Stato in Machiavelli fa esplicito riferimento il Suárez in *De legibus* III, 12.2.

¹¹ Vale a dire, mediante la tematizzazione di una legge naturale «unam in omni tempore ac statu humanae naturae» (*De legibus* II, 8.8). Così come ha osservato R. Wilenius, con particolare riguardo alla teoria politica dei gesuiti, «There is an interesting parallelism between the political and social theory of the Jesuits and the natural science of the Renaissance. A characteristic of the emergent science was its view of nature as an intelligible totality (governed by its own inherent laws). The assumption of the *direct* influence of God was avoided. In political theory the Jesuits emphasized that God did not exert a direct influence on political society through (the divine right of) the ruler; this viewpoint was defended by Bellarmino and Suárez [...] It has been said that Suárez conceived of political society as “purely a natural phenomenon, belonging to the physical world and having to do with man’s social needs”» (*The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Acta Philosophica Fennica, Helsinki 1963, p. 17; la citazione fra virgolette è tratta da G. A. SABINE, *A History of Political Theory*, 3rd ed., London 1957, p. 332). Sul punto cfr. anche F. TODESCANA, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 62-63.

¹² A. PAGDEN, *The fall of natural man.*, cit.

nessun potere umano, di qualsiasi appartenenza culturale o confessionale, avrebbe dunque potuto reclamare un diritto maggiore rispetto agli altri, purché legittimamente costituiti.

Rispetto alla fondazione naturale del politico, in secondo luogo, la gerarchia visibile della Chiesa avrebbe dovuto trovare legittimazione in un ordine altro, in quanto istituzione storica introdotta nel mondo ad opera della Grazia, suscettibile pertanto di una considerazione metodologicamente distinta. Certamente, in nessuna maniera i teologi cattolici avrebbero rinunciato alla missione universale della Chiesa; né, tantomeno al *munus* di governo che, all'interno di tale missione, avrebbe dovuto essere riconosciuto al successore di Pietro. Tali esigenze sarebbero state tuttavia soddisfatte su un piano diverso, quello dell'amministrazione dei beni spirituali in ordine al conseguimento della finalità soprannaturali; e, per quanto destinate all'universalità del genere umano, tali finalità sarebbero state competenza della *societas perfecta* ecclesiastica, che del *genus humanum* costituisce solamente una parte. In questa prospettiva, la soluzione dei rapporti fra Regno e Sacerdozio sarebbe dovuta passare, oltre che per una netta divisione di competenze, per la contestuale distinzione fra popoli *fideles* ed *infideles*.

È in questo orizzonte problematico che deve essere inquadrata la speculazione suaresiana sul politico. Tutti i temi a cui qui si è fatto cenno sono infatti, anche solo implicitamente, presenti all'attenzione del teologo gesuita. Come ha scritto P. Mesnard, la produzione del *Doctor Eximius* non avrebbe potuto non risentire «delle necessità vitali che esplodono anarchicamente, qua e là, in scrittori meno dottrinari e più direttamente coinvolti nelle agitazioni del “secolo”»¹³. E al tempo del Suárez le “agitazioni del secolo”, lungi dal limitarsi ad animare il dibattito intellettuale, si sarebbero incarnate in gravi conflitti sociali. Le sue principali trattazioni politiche, il *De legibus* e la *Defensio fidei* avrebbero visto la luce, nella loro forma definitiva¹⁴, in un'epoca in cui ancora era viva la controversia fra Giacomo I d'Inghilterra e i teologi cattolici sull'origine del potere regio; e sullo

¹³ P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit., p. 371.

¹⁴ Per lo sviluppo della dottrina suaresiana *De legibus*, dagli anni della docenza romana alla pubblicazione conimbricense del 1612, si rimanda qui ai già citati P. SUÑER, «Teocentrismo de la ley natural», cit.; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit., pp. 372-373; L. PEREÑA, «Estudio Preliminar», in F. SUÁREZ, *De legibus, III: De civili potestate*, "Corpus Hispanorum de Pace" vol. XV, ed. bilingüe por L. Pereña y V. Abril, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1975, pp. XVII-LXXVIII; F. TODESCAN, «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio Legislatore*, I. I, cit. pp. XXI-XXVI.

sfondo della apparentemente distaccata argomentazione razionale, nella coscienza del *Doctor Eximius* dovevano essere ben vivide le cronache delle persecuzioni anticattoliche riportate dal suo correligionario Nicholas Sanders¹⁵.

Di fronte alla radicale frammentazione dello scenario politico europeo, uno spirito sistematico e «amico della ragione» come il Suárez non si sarebbe potuto tener fuori dalle controversie; tutte le sue energie intellettuali furono anzi riversate nel tentativo di cogliere, pur nella complessità del proprio presente, l'unità di un ordine coerente¹⁶. Preoccupazione prioritaria del teologo è, in particolare, la confutazione delle «orrende»¹⁷ eresie del proprio tempo, quelle pessimistiche, volte a considerare il potere come semplice *remedium peccati*, come quelle anarchico-gnostiche, tese a proclamare contro ogni autorità terrena la assoluta *libertas* degli eletti, e, infine, quelle assolutistiche, fondate sulla rivendicazione dell'origine immediatamente divina del potere politico. Sulla risposta suaresiana a tale sfida, il presente lavoro intende ora concentrarsi, soffermandosi in particolare sul *De legibus*, e sul libro III della *Defensio fidei*, nei quali le questioni dell'origine naturale del potere politico, e del rapporto intercorrente fra autorità temporale e *potestas spiritualis* trovano un'esplicita trattazione. Nella prospettiva di una fondazione *ex natura pura* del potere politico, sarà poi opportuno richiamarsi al cap. V del suo trattato teologico sulla creazione (*De opere sex dierum*), dall'eloquente titolo: *De statu quem habuissent in hoc mundo viatores si primi parentes non peccarent*. Le tre opere si richiamano in maniera talmente puntuale da consentire una lettura quasi sinottica; nelle pagine successive si sceglierà pertanto di citare indifferentemente dall'una o l'altra opera, adottando come unico criterio la maggior chiarezza del testo, avendo altresì cura di segnalare eventuali discordanze.

Come si vedrà, è, ancora una volta, nella prospettiva del governo di Dio che i diversi frammenti dell'esperienza politica – legge naturale, ordine politico, *potestas spiritualis* della Chiesa – sono dal Suárez ricondotti ad unità, in quanto diverse articolazioni dell'unica *lex aeterna* mediante la quale il

¹⁵ Cui il Suárez fa esplicito riferimento in *Defensio fidei* III, 7.1.

¹⁶ P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit., p. 374. Cfr., anche J. JOBLIN, «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I. II, cit., p. XII.

¹⁷ Cfr. *Defensio fidei* III, praeludium.

divino Legislatore governa ogni cosa. La coerenza dell'ordine morale potrà allora essere dedotta dalla non-contraddittorietà della sua origine normativa: le dottrine tradizionali circa la derivazione di ogni autorità da Dio, la fondazione e limitazione naturale del potere civile, la parallela affermazione dell'autorità spirituale della Chiesa, saranno infatti integrate nel sistema unitario della legislazione divina. L'assunzione di tali insegnamenti nella prospettiva della *Lex* che tutto ordina attraverso lo *iussum* della volontà divina, ne avrebbe tuttavia rinnovato il significato, dal momento che l'intero ordine dell'essere avrebbe in ultima analisi configurato un sistema di delegazione verticale, mediante il quale il Sovrano assoluto del cosmo conferisce un peculiare diritto a ciascun livello dell'autorità terrena.

Si sarebbe così verificato un mutamento di paradigma fondamentale, dal momento che, nei suoi diversi livelli, l'esperienza politica avrebbe configurato, più che la proiezione di un'*ordinatio* oggettiva, l'espressione di un determinato potere; e in questa prospettiva la riflessione suaresiana sembra tradire una sostanziale, per quanto latente, approssimazione al principio hobbesiano per cui *auctoritas, non veritas facit legem*. Tutte le dimensioni politicamente rilevanti – la libertà personale dell'individuo, la legittimità naturale del potere politico, l'autorità morale della Chiesa – avrebbero ormai trovato una giustificazione in quanto particolari effetti di una specifica volontà divina, ambiti di diritto autonomo, sussistenti in virtù di una precisa attribuzione da parte del supremo Legislatore del mondo. Tali dimensioni bisogna ora considerare singolarmente, nel loro provenire dalla “delega” divina, poiché solo in questa prospettiva sarà possibile individuarne i rispettivi limiti, definendo così le condizioni del loro equilibrio.

Infiltrazioni soggettivistiche

Non si affermerebbe nulla di originale nel rilevare il ruolo inedito acquisito dalla libertà individuale nella speculazione giuridico-politica del Suárez. Critici autorevoli hanno già segnalato l'emergere di infiltrazioni «soggettivistiche» nella riflessione del *Doctor Eximius* e, più in generale,

della Seconda Scolastica¹⁸. Ed è appunto questa rinnovata attenzione per la dimensione della libertà individuale, diffusa per tutto l'arco della sua produzione¹⁹, che fa del gesuita il portavoce, – all'interno della tradizione tomistica, della quale egli si vuole interprete – di una nuova sensibilità storica, attenta ad evidenziare il ruolo dell'individuo nella creazione delle istituzioni:

«Asimismo había surgido una nueva “conciencia categorial”, la de la Historia, y con ello la de la individualidad, la de la función de las personas como “causae secundae” en la formación de la historia y de la cultura [...] este “personalismo”, llamémoslo así, caracteriza la metafísica y consiguientemente la teoría jurídica y política de Suárez»²⁰.

Senza soffermarci sulla liceità o meno dell'attribuzione della qualifica “personalista” alla concezione suaresiana della libertà individuale²¹, ci si accontenterà qui di sottolineare come la riflessione giuridica e politica del Suárez si caratterizzi per il primato in essa attribuita al soggetto umano, in quanto portatore di un titolo morale. E, come ha giustamente osservato D. Composta, in tale primato si deve riconoscere la trasposizione giuridica della corrispettiva primazia riconosciuta, sul piano ontologico, all'ente singolare²².

Come si è detto, la volontà ordinaria di Dio in ordine al governo delle creature si esprime nell'atto stesso della creazione. Nel conferire a ciascun ente la propria natura, il divino *Legislator* ha al tempo stesso definito un sistema di diritto, che si manifesta nelle *proprietates* che ad ogni natura competono. E poiché sul piano ontologico, non si dà altra realtà che la concreta molteplicità degli enti singolari – molteplicità che solo l'opera comparativa della ragione può ricondurre ad

¹⁸ Di «infiltrazioni soggettivistiche» nel Suárez e, più in generale, nella riflessione politico-giuridica della Seconda Scolastica, con il Castro, il Molina e il Mariana, parla F. Todescan, in *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 107-122. Cfr. anche D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suarez*, in «Salesianum», XVIII (1956), cit. e XIX (1957), fasc. gennaio-marzo pp. 3-33.

¹⁹ La tematizzazione della libertà individuale, come esigenza parallela e complementare all'istanza morale del potere politico, è già esplicita nelle lezioni degli anni '80 (cfr. L. PEREÑA, «Estudio Preliminar», cit., pp. XIX-XXI)

²⁰ H. ROMMEN, *Variaciones sobre la filosofía jurídica...*, cit., p. 494. Sul personalismo suaresiano, vd. anche S. CASTELLOTE, *El hombre como persona según Francisco Suarez*, in «Anales Valencinos», II (1976), pp. 179-208.

²¹ Che nella sua connotazione «individualistica» non avrebbe nulla, secondo D. Composta, del personalismo di Tommaso (*La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suarez*, in «Salesianum», XVIII (1956), cit., pp. 492-497).

²² *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suarez*, in «Salesianum», XVIII (1956), cit., p. 494.

unità²³ – , la forma originaria con cui il diritto naturale si manifesta alla ragione deve appunto essere quella dell'imputazione singolare. Nell'ambito della legislazione naturale, il diritto configura così la specifica relazione che il comando divino istituisce fra una determinata natura e ciò che ad essa compete («oritur ex specifica ratione *talis naturae*»²⁴) e tale relazione è suscettibile di manifestarsi all'intelletto unicamente nella modalità di un concetto oggettivo²⁵, connotante la *convenientia* fra una particolare essenza e le sue *proprietates*. Il che significa, nei confronti dell'agente razionale *capax legis*, l'emersione di un titolo morale (*moralis facultas*) su ciò che ad esso compete per natura, e che necessariamente comporta un relativo obbligo all'adempimento da parte degli altri:

«iuxta [...] strictam iuris significationem solet proprie ius vocari *facultas quaedam moralis*, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam [...] *illa ergo actio, seu moralis facultas quam unusquisque habet ad rem suam, vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem, vocatur ius*, et illud proprie videtur esse obiectum iustitiae»²⁶.

Tolte le accezioni metaforiche, due sono, secondo il teologo spagnolo, i significati fondamentali del termine *ius*: la parola deve infatti significare ora il comando nel quale si sostanzia la legge (*iussum*)²⁷, ora l'imputazione soggettiva che è oggetto della giustizia, in quanto disposizione a riconoscere a ciascuno il *suum*²⁸. E a ben vedere, tali significati altro non sono che le due diverse

²³ Il presupposto della radicale singolarità dell'ente, con il conseguente svuotamento della nozione ontologica di relazione, aveva infatti costretto il *Doctor Eximius* ad affermare l'assoluta individualità di ogni natura, e a ricondurre ogni nozione universale o relazionale all'opera astrattiva dell'intelletto, il quale, unendo e confrontando le singole *rationes*, organizza l'esperienza per giustapposizioni e universalizzazioni progressive, dando così forma ad un ordine di nessi oggettivi e relazioni logiche. Cfr. *supra*, pp. 89-95.

²⁴ *De legibus* I, 11.14 (corsivo nostro).

²⁵ D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suarez*, in «Salesianum», XVIII (1956), cit., p. 485

²⁶ *De legibus* I, 2.5 (corsivo nostro)

²⁷ «Secunda (etymologia), et Latinis magis recepta est, ut ius dicatur a iubendo; nam *iussum* participium est verbi iubeo, et si a participio *iussum* secundam syllabam demamus, ius relinquitur, vel certe, si illas duas syllabas divides, orationem constitues, qua ipsum iussum seu imperium dicat se esse ius; seu ius sum» (*De legibus* I, 2.1; corsivo dal testo) Secondo questa etimologia, spiega più avanti il Suárez, «proprie videtur ius legem significare; nam *lex in iussione seu imperio posita est*» (*De legibus* I, 2.6; corsivo nostro)

²⁸ La derivazione di *ius* da *iustitia*, che sembrerebbe suggerire un'interpretazione oggettivistica della riflessione giuridica suaresiana, deve in realtà essere collocata in una prospettiva radicalmente soggettivistica. Come osserva D. Composta, l'analisi di testi quali il *De iustitia Dei*, la *Defensio fidei* e lo stesso *De legibus* rivela infatti una «nuova visione della giustizia» all'interno della quale, la definizione tradizionale della *constans et perpetua voluntas unicuique suum ius tribuere*, deve acquisire un significato completamente nuovo, in virtù della riduzione del *suum ius* nei termini puramente potestativi del diritto di proprietà: «oggetto della giustizia è, sì, lo *ius*, ma esso non è altro che un "dominio" o, come egli dirà altrove, un potere e – per non esitare più oltre – una "facoltà"; la quale "equivale moralmente" al "dominio"» (*La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», XIX (1957), cit., p. 8)

prospettive sotto cui è possibile considerare la medesima realtà del comando divino: quando si assuma la prospettiva del legislatore, il diritto dovrà infatti coincidere con la stessa *lex*, presa nella sua positività; quando, invece, ci si concentri sui destinatari del comando, esso dovrà configurare il titolo morale che di tale comando è effetto. Come spiega D. Composta:

«Suárez ha attribuito la funzione di *res iusta* alla “facoltà” della persona individuale e, avendo soppresso come categoria giuridica la *res iusta*, ha conservato come nuclei fondamentali dell’edificio giuridico, la legge-diritto e la facoltà-diritto»²⁹.

È questo un mutamento di prospettiva radicale, attraverso il quale il giusnaturalismo suaresiano avrebbe preso definitivo commiato dalla concezione medievale, collocandosi ad un punto di svolta nel processo di formazione del pensiero moderno e muovendo un significativo passo in direzione del soggettivismo giuridico³⁰. All’oggettivismo della speculazione dell’Aquinata, il *Doctor Eximius* sembra in effetti aver sostituito una concezione giuridica tarata sulla *commensuratio ad se*³¹, una nozione del diritto focalizzata sull’individuo, in quanto portatore di una legittima pretesa su qualcosa. Lungi dal costituire una *ordinatio* oggettiva fra *res*³², il diritto è così destinato a divenire una complessa trama di imputazioni soggettive e conseguenti «situazioni dominative»³³, effetto di una volontà sovrana dotata del potere morale sufficiente per suscitare un obbligo *erga omnes*³⁴. Il

²⁹ D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», XIX (1957), cit., p. 8. Si tratta qui, come ha osservato F. TODESCAN di «un mutamento di prospettiva che non può essere ridotto a mera trasformazione lessicale, ma che esprime la novità di tutta un’impostazione giuridica e politica» (*Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 142-143).

³⁰ Prospettiva questa, i cui esordi teoretici devono essere tuttavia rinvenuti ben prima di Suárez, non solo nella speculazione del Molina (cfr. A. CUEVILLAS, *Luis de Molina el creador de la idea del derecho como facultad*, in «Revista de estudios políticos», LXXV (1954)), ma già in Gerson e Brissonius (D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», XIX (1957), cit., pp. 20-21) e nella scolastica tardo-medievale di matrice ockhamiana (cfr. M. VILLEY, *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam*, in «Archives de Philosophie du Droit», 1964, pp. 97-127; ID., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, cit., pp. 195-232).

³¹ Che sostituisce la tommasiana *commensuratio ad alterum*, la nozione di un ordine di relazioni reali, di cui la *lex* sarebbe stata mera espressione, ontologicamente secondaria. Cfr. ST II-II, q. 57, aa. 1-4 e J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*. cit., p. 96.

³² Delle tre etimologie del termine “ius” il Suárez esclude immediatamente la prima, che avrebbe ricondotto *ius a iuxta*, classificando la parola “diritto” nell’ordine semantico della conformità ad una regola, per ammettere le sole etimologie già menzionate: quella che riconduce *ius a iussum* e quella che deriva il termine da *iustum*, nell’accezione di giustizia esplicitata nella nota precedente. Cfr. *De legibus* I, 2.1-7.

³³ Cfr. F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo...*, cit., pp. 86-87.

³⁴ Si ricordi il già citato *De legibus* I, 11.14: «Licet promulgatio fiat in singulis, non censetur esse propositio particularis, sed communis vox totius naturae, vel potius auctoris eius, quia licet loquatur ad singulos, loquitur ut persona publica,

paradigma medievale è così definitivamente superato, nella misura in cui il *focus* della riflessione giuridica non è più la *res* oggettiva³⁵, bensì il soggetto, in quanto destinatario di una specifica attribuzione e, pertanto, titolare di una *moralis facultas*.

Ciò che più conta, il paradigma soggettivistico affermatosi sul piano della riflessione giuridica si sarebbe poi dovuto tradurre, su quello della riflessione politica, nel primato “naturale” dell’individuo sulla società. La regola della *rectitudo* si manifesta infatti mediante l’intenzione di una natura particolare, e la successiva deduzione delle sue *proprietates*; ora, come si è detto, ciò che l’esperienza³⁶ rivela essere connaturale alla creatura razionale è in primo luogo un potere di assoluta disposizione delle proprie azioni: la forma originaria del diritto naturale è così il titolo di proprietà (*dominium*) che ciascun uomo possiede su tutte le cose e sulla propria persona, un’imputazione primordiale, che deve essere riconosciuta all’uomo anche *in statu naturae purae*³⁷. E poiché la *lex naturalis* è espressione della suprema volontà dell’*auctor naturae*, questo diritto originario sulla propria persona deve essere considerato il frutto di uno specifico conferimento, un potere ricevuto in dono³⁸ dal supremo *auctor et Dominus* della stessa volontà³⁹.

quia loquitur ut auctor ipsius naturae» (corsivo nostro). All’attribuzione di una *facultas* ad un determinato soggetto corrisponde in effetti un relativo obbligo morale perché gli altri non ne impediscano la soddisfazione (cfr. *De legibus* I, 15.11).

³⁵ E a proposito di questo *focus* realistico si può parlare, con P. Grossi, del «reicentrismo» della concezione giuridica medievale (*L’ordine giuridico medievale*, cit.).

³⁶ Poiché ogni conoscenza deve prendere le mosse dall’intuizione dell’ente singolare, ciò che consentirebbe all’intelletto l’istituzione di una relazione oggettiva fra una natura e le sue proprietà può essere solamente la sintesi fra le molteplici evidenze di tale connessione (cfr. *supra*, pp. 93-95), suscettibili di manifestarsi nel corso dell’esperienza. In questo senso la nozione giuridica della debita connessione fra una natura e ciò che le è dovuto può essere solamente il risultato di una riflessione induttiva sul dato d’esperienza. Come scrive D. Composta, la riflessione suaresiana sul diritto deve presupporre «l’analisi e la sintesi dei dati ricevuti dall’esperienza [...] per questa concretezza nell’affrontare i vari problemi giuridici, Suárez si porterà su quello specifico del diritto soggettivo, non partendo dai principi etico-giuridici, come l’Aquinata, ma dalla fenomenologia vissuta nell’esperienza del soggetto (ordine inventivo), dalle condizioni di fatto: così l’esperienza giuridica si tuffa talmente nell’effettualità che il diritto stesso è definito come “fatto”» (*La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suarez*, in «Salesianum», XVIII (1956), cit., pp. 488-490).

³⁷ «[...] eo ipso quod creatur et habet usum rationis, (homo) habet potestatem in seipsum et in suas facultates et membra ad eorum usum et ea ratione est naturaliter liber, id est, non servus sed *dominus* suarum actionum» (*De legibus* III, 3.6) Si può parlare anche, a proposito di questo *dominium* di sé, dell’*esse sui iuris* come peculiarità dell’*imago Dei*. Cfr. *De opere sex dierum* V, 7.9 e 14; *Defensio fidei* III, 1.2.

³⁸ *Defensio fidei* IV, 9.11.

³⁹ *DM* XIX, 3.10. Cfr. anche *De legibus* I, 4.11-12.

La forma originaria del diritto naturale, da cui ogni legittimazione dell'ordine politico deve prendere le mosse, è così l'attribuzione di una *potestas monastica* o singolare, conferita da Dio a ciascun uomo come "conseguenza" della sua stessa natura umana⁴⁰. Così, per quanto si rivendichi il carattere moderato della concezione suaresiana, nel suo tentativo di conciliare le istanze della "moderna" libertà individuale e dell'organicismo tradizionale⁴¹, rimane tuttavia al di sopra di ogni dubbio il fatto che, in essa, la *potestas monastica* dell'individuo debba ormai configurare un *prius* ontologico rispetto a qualsiasi forma di comunità o ordine sociale. E in questa maniera la riflessione del teologo granadino sembra già decisamente orientata ad una prospettiva individualistica:

«Lo Stato e la persona nel Suárez sono immersi ormai nel vortice della storia, in quella inquietante dialettica che prelude già ai tempi moderni. La separazione tra persona umana e Stato fu deleteria oltre che per la storia anche più per la filosofia: essa degenerò nell'opposizione e finì nell'assorbimento dell'una nell'altra o viceversa. In Suárez vi si sentono i primi sintomi; la personalità dello Stato è costituita dalla *multitudo consociata* [...] l'autorità (e perciò lo Stato) sono pure finzioni giuridiche. L'espressione che lo Stato è *totum quoddam habens peculiarem modum iuris* e altre consimili, non è che la constatazione di un effettivo esercizio di potere [...] Non manca, è vero, l'eco della dottrina tradizionale: la società che qualche volta è detta fenomenologicamente *collectio hominum*, si volge ai singoli come a *parti*, a *membri*, a *privati* [...] *Communitas est super quascumque personas eius*⁴² e il bene comune che talora sembra costituirsi come pura somma di beni individuali è superiore ai beni di una sola persona [...] ma sarà sempre difficile ricavare una chiara formulazione del pensiero suareziano oltre le linee generali che abbiamo esposte, e dissipare l'impressione di una prevalenza dell'individuo sullo Stato»⁴³.

Per quanto, infatti, il *Doctor Eximius* ribadisca che l'esercizio della libertà individuale deve rispondere ad una regola di naturale *sociabilitas*⁴⁴, resta il fatto che l'applicazione di tale regola non ha più la forza di un finalismo ontologico, ma è interamente subordinata alla determinazione di un potere di assoluto autogoverno. E in questa prospettiva, l'*appetitus societatis* è destinato a configurare una mera regola di ragionevolezza, la cui applicazione è tutta nelle mani della volontà, unica vera causa efficiente dell'ordine sociale.

⁴⁰ *De legibus* III, 11.8. Cfr. anche *Ivi*, 1.1 e *De opere sex dierum* III, 16.3-9. Si veda anche la n. 53 in D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», XIX (1957), cit., p. 14.

⁴¹ Tale è la posizione di H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, cit.; G. SANTONASTASO, *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, cit., p. 124; F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol III, cit., p. 496-4997; R. WILENIUS, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., p. 35.

⁴² *De legibus* III, 35.1

⁴³ D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», XVIII (1956), cit., pp. 494-495.

⁴⁴ *De legibus* I, 3.19 e III, 1.3; *De opere sex dierum* V, 7.3; *Defensio fidei* III, 1.4.

Il lecito morale, fra natura e storia

All'origine della storia e, come si vedrà, della società civile, vi è dunque la libertà individuale⁴⁵, intesa come potere di auto-governo quasi illimitato, i cui unici vincoli devono essere rinvenuti nel diritto naturale e nelle parallele libertà altrui⁴⁶. Come ogni altra facoltà morale, tale potere non appartiene tuttavia alla natura umana in maniera necessaria, ma può essere legittimamente trasferito mediante una precisa determinazione della volontà del suo titolare:

«[...] hoc (donum) licet divinum sit, id est a Deo datum, amissibile seu mutabile esse potest ex iustis causis; sicut *vita ipsa et corporis membra et ius libertatis naturalis a Deo donata sunt, et de iure naturae esse dicuntur et nihilominus ex iusta causa auferri vel minui possunt per potestatem humanam, quam intelligimus a Deo esse concessam*»⁴⁷.

Fondamento di questa possibilità è la strutturale differenza fra ciò che il diritto naturale esplicitamente prescrive o proibisce, e ciò che esso semplicemente concede, lasciando alla libertà umana la facoltà di modificarne la regola a propria discrezione. La distinzione deve essere compresa, ancora una volta, alla luce del principio di non contraddizione: ciò che la *lex naturae* prescrive come immediatamente conforme alla natura umana o proibisce come evidentemente contrario ad essa (*ius praeceptivum*), non potrebbe infatti essere omissso o compiuto senza ingiustizia; ciò che esso attribuisce a tale natura senza istituire alcuna connessione necessaria (*ius dominativum*), può invece essere modificato senza ingiustizia, poiché una siffatta modifica non implicherebbe alcuna contraddizione:

«Quamvis natura dederit libertatem et dominium eius, non tamen absolute prohibuisse ne auferri possit. Nam imprimis eo ipso quod homo est dominus suae libertatis, potest eam vendere seu alienare [...] Ratio autem generalis differentiae inter ius praeceptivum et dominativum, est, quia illud prius continet regulas ac principia bene operandi quae *continent necessariam veritatem*: et ideo

⁴⁵ «[...] quia natura fecit homines positive (ut sic dicam) liberos cum intrinseco iure libertatis» (*De legibus* II, 14.16).

⁴⁶ Cfr. *De opere sex dierum* III, 5.9-10.

⁴⁷ *Defensio fidei* IV, 9.12 (corsivo nostro). Cfr. anche *Ivi* III, 1.8 Si confronti l'affermazione circa la possibilità di una mutilazione corporea *ex iusta causa* con il seguente passo del *De legibus*: «Nam mutilatio proprii corporis, sine necessitate ad conservationem vitae, intrinsece mala est: tamen in casu necessitatis propter conservandum corpus licet, quia illa mutilatio non prohibetur nec est per se mala, nisi ut noxia vitae» (II, 16.15). La rinuncia ad una dotazione naturale originaria è giustificata mediante il richiamo ad una necessità storica, secondo un paradigma che sembra già tradire un'impostazione contrattualistica.

immutabilia sunt; fundantur enim in intrinseca obiectorum rectitudine, vel pravitate. Ius autem dominativum solum est materia alterius iuris praeceptivi, et consistit (ut sic dicam) *in facto quodam, seu in tali conditione vel habitudine rerum*. Constat autem res omnes creatas, praesertim incorruptibiles, habere a natura multas conditiones, quae mutabiles sunt, et per alias causas auferri possunt. Sic ergo dicimus de libertate, et de quocumque iure civili, etiamsi positive sit a natura datum, posse per homines mutari, quia in singulis personis est dependenter, vel a sua voluntate, vel a republica, quatenus habet legitimam potestatem in omnes privatas personas et bona earum, quantum ad debitam gubernationem necessarium est»⁴⁸.

Morales facultates come la libertà individuale, la proprietà del proprio corpo, la comunanza originaria dei beni, vengono così a configurare un ambito di realtà particolare, a metà strada fra l'ordine immutabile della natura e quello contingente della determinazione storica, in quanto oggetti non necessari né proibiti, bensì semplicemente *leciti*, "situazioni di fatto" (*habitudines rerum*) la cui sussistenza è affidata alla discrezione della libertà⁴⁹. Per questo, posta una *iusta causa*, l'uomo può con piena legittimità rinunciare a parte del suo originario diritto, senza con ciò incorrere in alcuna violazione della *lex naturae*⁵⁰. E nella possibilità di una siffatta rinuncia deve essere fondato, a detta del Suárez, l'intero ordine delle istituzioni storiche: della schiavitù come della proprietà privata⁵¹, della famiglia come della società.

⁴⁸ *De legibus* II, 14.18-19 (corsivo nostro).

⁴⁹ Riguardo a tali enti, infatti, «*lex naturae non praecipit ut in eo statu permaneant, sed hoc relinquit hominum dispositioni iuxta rationis exigentiam*» (*De legibus* II, 14.6).

⁵⁰ «*Licet proprietates physicae manantes a natura soleant esse immutabiles naturaliter, nihilominus hae proprietates quasi morales, quae sunt veluti dominia seu iura, mutari possunt per contrariam voluntatem, quamvis a natura sint accepta*» (*De legibus* III, 3.7). Cfr. anche A. FERREIRO LÓPEZ, *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez*, in «*Pensamiento*», IV (1948), pp. 467-469.

⁵¹ Il diritto originariamente conferito *in omnia* a ciascun uomo non impedisce che, *de facto*, la libertà umana possa storicamente determinarsi per l'istituzione della proprietà privata (cfr. *De opere sex dierum* V, 7.17; *De legibus* I, 16.7; *Defensio fidei* III, 2.14); parimenti, la naturale eguaglianza istituita da Dio fra gli uomini non impedisce la possibilità che una persona possa storicamente essere privata del *dominium* su di sé in favore di altri, purché tale evenienza configuri l'effetto di un accordo liberamente contratto, o la conseguenza di una guerra giusta (*De opere sex dierum* V, 7.2 e 7.9-10; *De legibus* II, 14.16; III, 4.6; *Defensio fidei* III, 2.9). Un discorso analogo deve valere, come vedremo, per il matrimonio e per la società civile, due diverse forme di contratto, entrambe non necessarie, e, tuttavia, naturalmente lecite, posta la libera adesione della volontà.

Si noti qui di passaggio che, secondo Suárez, l'istituzione della schiavitù e del servaggio (*famulatus*), a differenza della *divisio bonorum*, sarebbe stata impossibile nello stato di innocenza, per il semplice fatto che il rapporto di subordinazione di un essere umano ad un altro, comporta necessariamente una mortificazione della sua dignità, e dunque in nessun modo l'uomo potrebbe determinarsi ad essa, se non per una grave necessità storica, come la scarsità dei beni. Ma tale circostanza non si sarebbe data nello stato di innocenza «*quia homines paucis indigerent ad sustentationem vitae, et veluti prae manibus omnia in promptu haberent. Item nobilitas illius status conditionem servilem non permetteret*» (*De opere sex dierum* V, 7.2; cfr. anche V, 7.16). In questo senso, sembra si possa dire che l'istituzione della schiavitù derivi dalla libertà dell'uomo come causa prossima, e dalla scarsità dei beni in conseguenza del peccato, come dalla sua causa occasionale. Al contrario, l'istituzione della proprietà privata è del tutto indipendente dall'evento della Caduta, di maniera che avrebbe potuto essere istituita anche prima, perlomeno in attuazione di un diritto naturale

A ben vedere, attraverso la tematizzazione del lecito la speculazione suaresiana non fa che riprendere la nozione tradizionale di *diritto naturale secondario*⁵², svincolandola tuttavia da qualsiasi riferimento al peccato originale, per ridefinirla come dimensione di pura discrezionalità che la norma naturale lascerebbe aperta all'esercizio storico della libertà. Venuta meno la possibilità di un'interpretazione equitativa della legge⁵³, la stessa dimensione del diritto naturale secondario, lungi dal configurare il risultato di un'interpretazione giurisprudenziale del dettame naturale in mutate condizioni storiche, deve infatti divenire l'oggetto di un potere dispositivo, che la *lex naturae* conferisce all'agente libero. Le suddette istituzioni non posseggono alcuna necessità morale, tale da esigere un esplicito precetto naturale, poiché non esiste alcuna connessione necessaria – sia essa di *convenientia* o di *repugnantia* – fra queste e la natura umana considerata in se stessa. Pertanto, lungi dal prescriverle o proibirle, il diritto naturale le permette, in quanto lecite espressioni di quel *dominium* che della libertà umana è attribuzione originaria.

È questo un aspetto fondamentale, a parere di chi scrive, in ordine alla comprensione della fondazione naturale del politico: in conseguenza dell'avvenuta “giuridicizzazione” dell'ordine naturale, il passaggio dalla necessità immutabile del precetto naturale alla contingenza del divenire storico può essere garantito unicamente attraverso il dispositivo concettuale del *licitum*; dispositivo concettuale che deve corrispondere a ciò che, all'interno dell'analogia giuridica, potrebbe definirsi una normazione delegata. Il “lecito” è per l'appunto il contenuto normativo che, esercitando una facoltà astrattamente conferitagli – o delegatagli – mediante la *lex naturae*, la libertà umana realizza

di appropriazione rispetto ai beni corruttibili e di uso rispetto a quelli incorruttibili (*Ivi*, V, 7.18) È interessante rilevare, in queste affermazioni, una significativa prefigurazione delle speculazioni lockeana e marxista sulla proprietà (Cfr. L. CEDRONI, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Edizioni Studium, Roma 1996, pp. 119-132). Si può inoltre osservare, a questo proposito, come la dottrina tradizionale circa l'origine naturale della proprietà privata, sia stata dal Suárez significativamente modificata, nella misura in cui l'istituzione della *divisio bonorum*, lungi dal configurare una necessità *pro statu ipso*, che non annulla la destinazione universale d'uso (cfr. *ST* I-II, q. 94, a. 5 ad 3; II-II, q. 66, a. 2), sia ora divenuta un prodotto esclusivo della volontà storica, posto, mediante l'espressione di una specifica volontà pattizia, a sostituzione del regime di comunanza (*De legibus* II, 14.13 e 17). Sul punto cfr. anche A. FERREIRO LÓPEZ, *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez*, cit., pp. 467-477 e R. WILENIUS, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., pp. 86-95.

⁵² La riflessione patristica aveva infatti distinto un *diritto naturale primario*, valido nello stato di natura integra, e un *diritto naturale secondario*, vigente nella condizione post-lapsaria, al quale sono da ricondurre il carattere coercitivo della legge, la servitù e la schiavitù (cfr. H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, cit., pp. 58-59; ID., *L'eterno ritorno del diritto naturale*, cit., p. 29).

⁵³ Cfr. *supra*, p. 153, n. 166.

nell'ordine delle concrete istituzioni storiche⁵⁴. Ora, come per ogni potere delegato, l'esercizio di tale *dominium* deve trovare nella legge istitutiva della delega la definizione, oltre che del proprio limite, di una regola oggettiva. Ed è in questa prospettiva che il Suárez può riaffermare la dottrina tradizionale circa la legittimazione naturale dell'ordine sociale.

I testi citati evidenziano chiaramente la necessità che l'opera della libertà storica rispetti il vincolo della *naturalis rectitudo* (*ex iusta causa; iuxta rationis exigentiam*). E in questo senso, lungi dal configurare il mero frutto dell'arbitrio, la determinazione storica della volontà deve piuttosto rappresentare, nella misura in cui è legittima, il perfezionamento dell'ordine naturale, in quanto normazione positiva "aggiunta"⁵⁵, in vista del più agevole raggiungimento delle finalità da esso prescritte. E, fra tutte, il compimento del naturale *appetitus societatis*. Tra le varie forme di *communitas*, ve ne sono infatti alcune che scaturiscono dalla natura stessa delle cose, quale la relazione fra il figlio e il padre; altre, che sono invece frutto di una specifica volontà associativa: dal matrimonio⁵⁶, attraverso la costituzione di un villaggio mediante la riunione di più famiglie (*acervus domorum*)⁵⁷ fino alla *communitas* propriamente detta, la *societas perfecta*, capace di perseguire, mediante l'organizzazione delle attività, tutte le finalità necessarie alla perfezione "naturale" dell'uomo:

«[...] conjunctio hominum in unam civitatem non per accidens tantum ratione peccati, aut corruptionis naturae, sed per se convenit homini in quocumque statu, et ad perfectionem eius pertinet. Quod primo suadet D. Thomas exemplo Angelorum [...] in Angelis est societas, et

⁵⁴ Come osserva R. Wilenius, «the concept of negative natural law has a dual significance in Suárez' social and political philosophy. Through it he makes the determination of social relations (of dominion and possession) less strict than what would follow from *absolutely* binding natural law. The legal structure of society thus remains amorphous in a certain sense – experimenting with various social relations of power and possession is not excluded. But at the same time as negative natural law (as it were) takes into consideration the multitude of factual social institutions, it *indicates or recommends the trend of development*: natural law inclines to the community of things, democracy, freedom (from slavery) etc.» (*The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., p. 63; corsivo nostro).

⁵⁵ *De legibus* III, 21.7-10.

⁵⁶ Per quanto, infatti, la potestà maritale configuri una necessità strutturale dell'unione coniugale, di maniera che posta l'unione, essa deve seguirne in maniera necessaria (*De opere sex dierum* V, 7.11), tuttavia, l'esistenza stessa dell'unione è subordinata al patto liberamente contratto fra i coniugi (*De legibus* III, 3.2; *Defensio fidei* III, 1.8). In questa prospettiva, pur configurando l'espressione necessaria di una realtà naturale come la famiglia, il potere del marito sulla moglie, anche nello stato di innocenza (*De opere sex dierum* V, 7.2), deve configurare l'effetto di una determinazione storica della volontà.

⁵⁷ *De opere sex dierum* V, 7.3.

communitas cum ordine, et subordinatione eorum inter se [...] Secundo, quia haec communitas vitae non tantum propter indigentiam mutui auxilii, sed etiam *propter se aptabilis est*, ad maiorem vitae iucunditatem, et honestam communicationem, quam homo naturaliter amat. Tertio, quia in illo statu (vitae integrae) non omnes homines essent aequales in scientia et virtute [...] ergo licet illa societas perfecta non esset necessaria, propter corporum indigentiam, vel defensionem, *posset esse utilissima ad studium scientiarum*, ut doctiores possent minus doctos instruere. Idemque est de rerum experientia, non enim possent singuli omnia per se experiri: *oporteret ergo*, ut mutuo se iuarent, etiam per traditionem et humanam fidem, quae in illo statu esset longe certior propter innocentiam. Item ad virtutis auxilium esset illa communicatio *utilissima*, et ferventiores verbo, et exemplo possent minus perfectos excitare. Et haec ratio multum augetur considerando in illo statu non solum bonum naturae ordinem, sed etiam gratiae. Nam *oporteret* homines habere aliquam communem regulam fidei etiam externam, ut eandem fidem conservare perpetuo possent, et secundum illam colere Deum, non solum privatim, sed etiam cultu publico totius communitatis, seu Ecclesiae [...] Denique, si homines tunc peccare possent, etiam ad malefactorum correctionem et emendationem, civilis communitas esset *utilissima*: verisimilius ergo est, homines in eo statu politicam communitatem habituros fuisse»⁵⁸.

Si è scelto qui di riportare quasi per intero un passo che si ritiene assai significativo. La questione affrontata dal Suárez riguarda la possibilità di affermare l'opportunità dell'associazione politica a prescindere dalla condizione di bisogno (*propter indigentia mutui auxilii*) introdotta dal peccato: anche prescindendo da tali ragioni storiche, egli afferma, la costituzione della società sarebbe stata estremamente conveniente per il raggiungimento della perfezione umana. Ora, è interessante osservare come, nello svincolare la nascita della *societas perfecta* dalla necessità del *remedium peccati*, l'affermazione tradizionale della *naturalis sociabilitas* sia tuttavia inquadrata in una prospettiva rinnovata: l'*appetitus societatis* sembra in effetti essere assorbito nell'ordine dell'*utilità*⁵⁹, di maniera che, più che una struttura finalistica intrinsecamente strutturante l'agire umano, esso sembra configurare la tendenza risultante da un giudizio di opportunità, che nelle diverse condizioni storiche è suscettibile di manifestarsi alla coscienza secondo diversi livelli di urgenza:

«Nunc (in statu naturae corruptae) enim congregantur familiae hominum in unam civitatem quia una familia non sufficit vel ad se sustentandum, vel ad servandam communem iustitiam inter diversas familias, vel ad se tuendum ab omnibus incommodis, vel ad se, et suos defendendum ab hostibus, et alias similes vitae corruptibilis necessitates. At vero in statu innocentiae quaelibet familia sufficeret sibi, quia propter innocentiam et immortalitatem, non haberet hostes [...] nec essent iniuriae inter personas diversarum familiarum, propter quas vindicandas, aut cavendas esset necessaria regia potestas [...] Homo est animal sociale [...] (sed) haec hominis proprietas sufficienter expleretur partim per sociaetatem domesticam, partim per mutuam communicationem, et familiaritatem

⁵⁸ *De opere sex dierum* V, 7.6-8. cfr. anche *De legibus* I, 6.19-22 e III, 1.3.

⁵⁹ Come si sarà notato, i termini che nella citazione sopra riportata sono evidenziati in corsivo appartengono tutti al campo semantico dell'utilità.

plurium familiarum, seu personarum diversarum domorum inter se. Aliud enim maius vinculum morale inter diversas familias eiusdem civitatis naturale non est, saltem in natura integra: licet in natura corrupta, vel pura esset naturaliter consequens ad indigentiam talis status»⁶⁰.

In nessun caso, tuttavia, la costituzione della società risponde ad una necessità “ontologica”, quale l’attuazione di un’inclinazione naturale propriamente detta. Per quanto, dopo il peccato, la necessità di sopravvivere abbia reso la costituzione della società politica una scelta obbligata in vista della sopravvivenza pacifica, nell’ordine astratto dell’intelligibilità naturale, essa deve configurare un dato meramente secondario, la cui esistenza dipende unicamente dalla volontà. In tale prospettiva, la *naturalis sociabilitas* potrà al massimo rappresentare, per la natura corrotta, una necessità di ordine storico, dettata da fattori “estrinseci” quali il bisogno o la minaccia; giammai, però, una struttura d’ordine ontologicamente presente nell’agire umano. Ciò che “immediatamente” la natura prescrive all’uomo è il *dominium* su tutte le cose e la sua assoluta indipendenza da qualsiasi potere politico; e rispetto a tale libertà, la *naturalis sociabilitas* è destinata a divenire un’istanza meramente astratta, oggetto di un giudizio intellettuale, volto a riconoscere, nelle diverse condizioni storiche, le ragioni dell’*indigentia* o dell’*utilitas*.

Più che la necessità, l’argomento suaresiano mette così in evidenza la naturale “opportunità” – se si vuole, la “ragionevolezza” – della società politica. Fatta eccezione per il rapporto di obbedienza filiale, le diverse forme di socialità devono configurare l’effetto, ad un tempo, della volontà e della natura: ed è in questa luce che nella riflessione del *Doctor Eximius* il richiamo alle dottrine dell’organicismo tradizionale può convivere con una teoria politica proto-contrattualistica dell’origine del potere. La *civilis potestas* è infatti naturale espressione della *societas perfecta*, vale a dire della più alta forma di socialità cui l’impegno storico della libertà umana è suscettibile di dare origine. La stessa naturalità del potere politico potrà allora essere considerata alla stregua di una naturalità mediata, che nella volontà dei consociati trova la condizione della propria realizzazione.

⁶⁰ *De opere sex dierum* V, 7.4-5.

L'artificialità dello Stato

La tematizzazione del lecito come norma naturale seconda, frutto ad un tempo della natura e della storia, è infatti ciò che consente a Suárez la ricostruzione “genetica” del potere politico, a partire dalla considerazione di uno *status* naturale pre-politico. Quando la coppia concettuale “diritto naturale primario”/“diritto naturale secondario” è sciolta, mediante l’introduzione del *licitum*, dal riferimento al peccato originale, deve inevitabilmente seguirne la netta distinzione, sul piano teorico, fra ciò che la natura comanda “immediatamente”, e ciò che essa ordina *supposita voluntate hominum*; e dal momento che tale determinazione è, secondo la stessa intenzione della natura, del tutto libera, chiave di volta del pensiero politico deve divenire la tematizzazione di ciò che la natura ordina *prima* che la volontà si determini, poiché solo rispetto a questo dato meta-storico è possibile fondare la legittimità dell’istituzione temporale⁶¹. Suárez stesso, nel ricostruire l’origine naturale del potere politico, sembra, più o meno consapevolmente, tradire siffatta prospettiva:

«[...] assero hanc potestatem non resultare in humana natura, *donec* homines in unam communitatem perfectam congregentur et politice uniantur»⁶².

Se vi è un *donec*, si deve infatti ammettere, almeno in via ipotetica, un *antequam*, una situazione in cui il potere politico non esiste, e nella quale ciascun individuo è esclusivamente *dominus sui*⁶³. Né deve trattarsi necessariamente di un *antequam* cronologico, bensì semplicemente “logico”, l’*antequam* di un’ipotesi fondativa, basata sulla considerazione *ex (pura) natura rei*. L’unica forma di autorità che in tale condizione “immediatamente naturale” può essere ammessa, è la *potestas oeconomica*, il potere che la natura attribuisce a ciascun uomo sui membri della propria famiglia; e, a ben vedere, tale potere deve ridursi alla sola *patria potestas*⁶⁴. Ma tale *potestas* non è sufficiente,

⁶¹ Cfr. L. CEDRONI, *La comunità perfetta*, cit., pp. 81ss.

⁶² *De legibus* III, 3.6.

⁶³ Cfr. *supra*, n. 40.

⁶⁴ Come si è visto (*supra*, n. 56) l’esistenza dell’unione coniugale è subordinata alla volontà paterna dei coniugi. Quanto poi alla dipendenza servile, solitamente fatta rientrare fra le forme di subordinazione costitutive della *potestas oeconomica*, come si è visto, essa non configura affatto una necessità di natura, essendo possibile ipotizzare una condizione naturale assolutamente priva di rapporti di subordinazione servile (*De opere sex dierum* V, 7.2). La *patria*

per se stessa, a giustificare la costituzione del potere politico: in primo luogo perché l'autorità del padre è condizionata dalla permanenza dei figli in casa, essendo destinata a venir meno nel momento in cui questi lasciano la famiglia; mancherebbe pertanto la continuità necessaria perché la *patria potestas* possa evolversi in *potestas iurisdictionis*⁶⁵. In secondo luogo, perché i due poteri sono strutturalmente diversi: pur configurando entrambi una *potestas directiva*, la *patria potestas* è infatti un potere immediatamente conseguente la natura, mentre l'emersione del potere governativo presuppone come condizione necessaria uno specifico atto di istituzione⁶⁶.

In quanto dato artificiale, l'effettiva esistenza di tale potere esige così legittimazione specifica, mediante la giustificazione morale del passaggio dallo stato pre-politico del *dominium sui* all'esistenza collettiva in *società*: il potere politico non comincia, infatti, ad essere finché i singoli individui non si siano associati in vista della costituzione di una *societas perfecta*⁶⁷. Pertanto, come osserva H. Rommen, la specificità della *potestas* politica nella speculazione suaresiana – e più in generale della tradizione Scolastica – può essere intesa solamente considerando la *societas perfecta*, nella sua natura di «organismo morale»⁶⁸. L'emersione della società introduce, in effetti,

potestas è invece “immediatamente naturale”, in quanto relazione di potere necessariamente scaturente dall'atto generativo (*De opere sex dierum* V, 7.11; *Defensio fidei* III, 1.8 e 2.3).

⁶⁵ *De opere sex dierum* V, 7.14. Per lo stesso motivo, e contro quanto insegnava Filmer (cfr. H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., pp. 164-165), neanche il riferimento al primo Progenitore basterebbe a giustificare una *potestas* politica immediatamente naturale: «Ex vi solius creationis et originis naturalis solum colligi potest *habuisse Adamum potestatem oeconomicam, non politicam*; habuit enim potestatem in uxorem et postea patriam potestatem in filios *quamdiu emancipati non fuerunt*. Potuit etiam discursu temporis habere famulos et completam familiam et in ea plenam potestatem quae economica appellatur. Postquam autem coeperunt familiae multiplicari et separari, singuli homines qui erant capita singularum familiarum habebant eandem potestatem circa suam familiam [...] ex vi solius iuris naturae non est debitum progenitori ut etiam sit ex suae posteritatis» (*De legibus* III, 2. 3; corsivo nostro).

⁶⁶ Se infatti fosse un dato naturale, esso dovrebbe appartenere o alle singole persone, oppure alla totalità della specie umana. La prima ipotesi è impossibile, poiché non vi è per natura alcun rapporto di superiorità fra gli uomini; la seconda deve invece essere respinta perché, in tal caso, non si spiegherebbe l'emersione di ordinamenti giuridici particolari, dal momento che l'intera umanità dovrebbe avere le stesse leggi (*De legibus* III, 2.1). Ora, non essendo naturalmente dato né nei singoli, né nell'intera *collectio* degli uomini, il potere deve essere prerogativa di quel determinato raggruppamento umano che è ciascuna società.

⁶⁷ «Potestas autem politica non coepit donec plures familiae in unam communitatem perfectam congregari coeperunt» (*De legibus* III, 2.3). «Prius est tale corpus politicum constitui quam sit in hominibus talis potestas, quia prius esse debet subiectum potestatis quam potestas ipsa, saltem ordine naturae. Semel autem constituto illo corpore, statim ex vi rationis naturalis est in illo haec potestas. ergo recte intelligitur esse per modum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse et non aliter [...] ut autem illa communitas habeat praedictam potestatem [...] ex natura rei consequitur et ex providentia auctoris naturae» (*De legibus* III, 3.6).

⁶⁸ Cfr. H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, cit., pp. 17-42. Sulla nozione di «organismo morale», cfr. anche I. GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, cit., p. 60.

nell'orizzonte dell'esperienza umana, una peculiare organizzazione di vita che, oltre la giustapposizione fisica dei singoli, è suscettibile di unificare le volontà dei molti nel comune ordinamento ad una finalità condivisa:

«[...] advertendum est multitudinem hominum duobus modis considerari. Primo solum ut est aggregatum quoddam sine ullo ordine vel unione physica vel morali, quomodo non efficiunt unum quid nec physice nec moraliter; et ideo non sunt proprie unum corpus politicum, ac proinde non indigent uno capite aut principe [...] alio ergo modo consideranda est hominum multitudo, quatenus *speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo et ut mutue se iuvent in ordine ad unum finem politicum*, quomodo efficiunt unum *corpus mysticum*, quo moraliter dici potest per se unum, illudque consequenter indiget uno capite»⁶⁹.

A differenziare la *societas perfecta* dalle altre forme di socialità non è pertanto un semplice fattore quantitativo, la capacità cioè di garantire una quantità di beni che la semplice società familiare, o la prossimità meramente “geografica” del villaggio non riuscirebbero a procacciare, bensì la realtà inedita di una disposizione stabile delle singole volontà (*consensus*) a cooperare in vista di un fine comune⁷⁰. Tale realtà, difficile da intendere nella sua peculiarità “morale” e non-fisica – spesso denotata attraverso la categoria, mutuata dal linguaggio ecclesiologico, di *corpus mysticum*⁷¹ – sembra in effetti consistere in un peculiare vincolo morale (*conjunctio moralis*), che governa le singole volontà, ordinandole ad un fine comune⁷². E poiché, come si è visto, non può darsi obbligo che in virtù di una *lex* positiva, la sostanza “morale” della *communitas* sembra doversi situare in uno specifico potere di governo:

«In tali ergo communitate, ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut *non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem*. Unde si fingamus homines utrumque velle, scilicet, ita congregari veluti sub conditione ut non manerent subiecti huic potestati, *esset repugnantia*, et ideo nihil efficerent. Quia sine gubernatione politica vel ordine ad illam non potest intelligi unum corpus

⁶⁹ *De legibus* III, 2.4 (corsivo nostro).

⁷⁰ E in questo senso non necessariamente un villaggio costituisce una società politica: «Nec sufficere sola propinquitatis secundum locum: nam inde consurgit vicinitas quaedam, quae ad summum inducere solet aliquam amicitiam, vel familiaritatem, non tamen moralem unitatem, vel communitatem [...] Si ergo pagus solum sumatur pro acervo domorum, ut sic dicam, ille necessitate naturali sequitur ex multiplicatione filiorum, nepotum, etc. [...] Si autem pagus dicatur aliqua communitas politica moraliter una [...] sic talis pagus quaedam civitatis inchoatio esse videtur» (*De opere sex dierum* V, 7.3). Sul punto cfr. A. ALVAREZ DE LINERA, *La democrazia en la doctrina de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 511-513; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit. pp. 379-380 e R. WILENIUS, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., pp. 34-39.

⁷¹ Oltre al già citato *De legibus* III, 2.4, cfr. *Ivi*, III, 11.7 e VIII, 3.4.

⁷² Cfr. *De opere sex dierum* V, 7.3; cfr. anche *De legibus* III, 31.6.

politicum: tunc quia haec unitas magna ex parte *insurgit ex subiectione ad idem regimen et ad aliquam communem et superiorem potestatem; tum etiam quia alias corpus illud non posset dirigi ad unum finem et communem bonum*; et ideo naturali rationi repugnat dari congregationem humanam quae per modum unius corporis politici uniat, et non habere aliquam potestatem communem cui singuli de communitate parere teneantur»⁷³.

Il passaggio dalla molteplicità “fisica” delle volontà all’unità morale della *societas perfecta*, presuppone come sua condizione di possibilità, in qualsiasi condizione storica⁷⁴, la costituzione di una specifica *potestas*: Suárez non perde un’occasione per ribadirlo⁷⁵. L’*unio moralis seu mystica* sembra in effetti essere una sola cosa con la «*subjectio ad idem regimen et ad aliquam communem et superiorem potestatem*», così che l’una non potrebbe darsi senza l’altra, la società senza un esplicito atto di sottomissione al potere costituito.

È in questa luce che deve essere affrontata la questione circa l’eventuale presenza, nella riflessione suaresiana, di una prospettiva “contrattualistica”. Se infatti, come è stato rilevato⁷⁶, la speculazione del *Doctor Eximius* esclude radicalmente la possibilità di ricondurre l’ordine politico al mero prodotto dell’arbitrio – dal momento che i singoli individui si determinano all’atto associativo in obbedienza ad una regola di naturale *sociabilitas* – non si può tuttavia non osservare come la volontà individuale sia venuta in primo piano, in quanto condizione stessa di possibilità dell’esistenza del corpo sociale. La condizione naturale è il governo di ciascuno su se stesso e sulla propria famiglia, e solo l’abbandono di questo stato *sui iuris* può determinare il costituirsi di un’autorità politica legittima. Ma poiché quest’evenienza non può legittimamente darsi contro la naturale libertà di ciascuno, la costituzione di un potere politico naturalmente legittimo deve necessariamente presupporre un atto di volontà consensuale, mediante il quale ciascun individuo, in vista di un qualche bene maggiore⁷⁷, rinunci a parte del suo diritto originario, disponendosi a

⁷³ *De legibus* III, 2.4 (corsivo nostro). Cfr. anche *Defensio fidei* III, 1.4-5 e 1.8.

⁷⁴ *De opere sex dierum* V, 7.12.

⁷⁵ Cfr. *De legibus* I, 3.19; 8.9; III, 1.4-5 e 21.8; *Defensio fidei* III, 2.5; *De opere sex dierum* V, 7.11.

⁷⁶ F. BATTAGLIA, *Società civile e autorità nel pensiero di Francesco Suárez*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXVII (1950), pp. 213-234; H. ROMMEN, *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez*, cit., pp. 500-501; C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 169-170.

⁷⁷ «*Neque (dicendum est) subiectio respondens huic dominio (iurisdictionis) esset defectus, vel imperfectio repugnans perfectioni status innocentiae: quia nec privaret hominem libertate simpliciter, et dominio suarum actionum: nec subderet eum ad serviendum alteri in eius commodum, sed ad obediendum in actibus honestibus in proprium, vel commune bonum et commodum redundantibus*» (*De opere sex dierum* V, 7.12; corsivo nostro).

costituire una *moralis conjunctio* con gli altri uomini, accettando con ciò di sottomettersi alla *potestas* che ne deve scaturire.

La nozione di una siffatta rinuncia, pur non esplicitamente dichiarata, è implicitamente presente nelle premesse della dottrina suaresiana. E in tale prospettiva l'insegnamento tradizionale circa il *consensus* costitutivo dell'unità sociale⁷⁸, doveva essere reinterpretedo, finendo inevitabilmente per essere riassorbito nell'orizzonte semantico del *pactum*:

«(unio politica) *non fit sine aliquo pacto*, expresso, vel tacito iuvandi se invicem; nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem, vel rectorem communitatis, sine quo talis communitas constare non potest»⁷⁹.

Così, da semplice condizione dell'unità sociale – in quanto profilo costitutivo della nozione di popolo–, il *consensus* diviene ora uno specifico atto di adesione, più o meno esplicita, alla costituzione del corpo sociale e alla conseguente istituzione dell'autorità politica. A ben vedere, ciò che vi è di nuovo in tale concezione, è l'idea di una relazione di stretta dipendenza fra l'essere della società e l'espressione del consenso da parte dei consociati:

«Ex dictis sequi videtur a singulis hominibus *per proprium eorum consensum derivari hanc potestatem in totam communitatem ex eis coacta*; nam idem est principium talis potestatis et ipsius communitatis in qua residet. Sed ipsa communitas *coalescit medio consensu et voluntate singulorum*. Ergo ab eisdem etiam voluntatibus manat potestas. Maior patet, quia *posita communitate*, sequitur haec potestas. Qui dat formam dat consequentia ad formam. Ergo qui est proximus auctor talis communitatis videtur etiam esse auctor e *collator potestatis eius*»⁸⁰.

Certamente, la decisione storica dei consociati non è la sola ed unica causa dell'ordine politico. Le singole volontà possono determinarsi unicamente quanto all'attuarsi del patto associativo, ma in nessun modo possono disporre del suo contenuto strutturale: per questo è assolutamente impossibile

⁷⁸ A. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* II, 21.

⁷⁹ *De opere sex dierum* V, 7.3 (corsivo nostro). Cfr. anche *De legibus* III, 4.2 e 4.4.

⁸⁰ *De legibus* III, 3.1 (corsivo nostro). Cfr. A. DEMPF, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, cit. pp. 71-89.

che nell'associarsi gli uomini decidano di non dotarsi di un potere di governo⁸¹. Ciò che dipende dalla decisione storica dell'uomo è solo l'effettivo attuarsi di una possibilità, il cui sviluppo virtuale è tuttavia, nelle sue linee fondamentali, già naturalmente predefinito. Nel determinarsi a costituire il corpo sociale, l'arbitrio umano si trova così di fronte la norma oggettiva della *ratio societatis*, e, come osserva P. Mesnard, «vi è una natura che si impone a lui, resiste al suo arbitrio e dimostra, con il suo permanere e la sua incontestabile finalità, il proprio carattere di creazione divina»⁸²; in tale prospettiva, è assolutamente vero che la prospettiva suaresiana non può, senza grave adulterazione, essere identificata con il contrattualismo volontaristico di un Hobbes o di un Rousseau⁸³. Non si può tuttavia fare a meno di osservare come, per quanto attuato in obbedienza ad un precetto naturale, l'ordinamento politico debba ormai configurare una realtà interamente artificiale⁸⁴, scaturita, come dalla sua *conditio sine qua non*, dalla volontà dei consociati: «ipsum naturale ius per se non efficit subiectionem politicam sine interventu humanae voluntatis»⁸⁵. E in questa prospettiva, la concezione suaresiana sembra contenere *in nuce* tutte le categorie fondamentali del contrattualismo moderno: segnatamente, la tematizzazione di uno stato originario pre-politico, la riconduzione dell'ordine giuridico positivo all'espressione storica della volontà dei consociati, la subordinazione di tale determinazione alla posizione di un giudizio di opportunità e *utilitas*, e l'unificazione politica delle singole volontà nell'unica volontà collettiva dello Stato⁸⁶.

Se pertanto l'ordine politico non si riduce al mero prodotto di arbitrio è perché tali nozioni sono inquadrate nel sistema unitario della *lex divina*, entro il quale tanto la volontà dei consociati quanto

⁸¹ *De legibus* III, 3.6. Significativa, a questo proposito, è l'analogia, suggerita dal *Doctor Eximius* fra il *pactum* all'origine della società e quello costitutivo dell'unione matrimoniale, al quale i due coniugi aderiscono liberamente, ma del cui contenuto essi non possono in alcun modo disporre (*De legibus* III, 3.1).

⁸² P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit., p. 379.

⁸³ Cfr. A. GEMELLI, *La sovranità del popolo nelle dottrine politiche di Francisco Suárez*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», X (1918), pp. 99-103; C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 168-170; R. VUILLERMIN, *Concetti politici della Defensio fidei di Francesco Suárez*, Athena, Milano 1931, pp. 47-50; V. ABRIL CASTELLÓ, *Moral-derecho-politica: homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez*, in «Anuario de Filosofía del Derecho», XIX (1976-77), pp. 218-219; I. GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, cit., p. 56; L. CEDRONI, *La comunità perfetta*, cit., pp. 62-73.

⁸⁴ Sul punto cfr. anche *DM* IV, 3.14.

⁸⁵ *De legibus* III, 1.11. Cfr. anche *Ivi*, 3.6.

⁸⁶ Per un'approfondita analisi di queste categorie, cfr. G. DUSO, «Patto sociale e forma politica», in ID., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 7-49.

l'autorità politica naturalmente espressa dal corpo sociale, devono essere subordinate ad un preciso e perciò ben delimitato conferimento di potere da parte del supremo *Dominus* del cosmo, il cui decreto è suscettibile di manifestarsi attraverso l'ordine naturale. Quando tuttavia il processo, già descritto, di razionalizzazione e secolarizzazione del diritto naturale sarebbe giunto a pieno compimento, allora, tolta la fondazione del *iussum* divino, la sola istanza rimasta a legittimare l'ordine politico sarebbe stata ormai la determinazione "razionale" della volontà individuale; e, a questo punto, la stessa nozione di una norma oggettiva, sussistente a prescindere dalle determinazioni storiche della volontà, sarebbe stata riassorbita nell'ordine immanente della coscienza individuale, nei termini di una razionalità che, priva di reale forza normativa, si sarebbe presto ridotta a mera ragionevolezza⁸⁷.

Per il momento, ci si accontenterà di rilevare come la volontà storica dell'individuo sia divenuta, già nel Suárez, l'*ubi consistam* dell'intero ordine politico, dal momento che la norma naturale – e, attraverso di questa, la volontà di Dio a suo riguardo – possono attuarsi solamente in dipendenza dalla sua determinazione storica. E, poiché nell'ordine del *licitum* la *lex naturae* lascia ampio margine di discrezionalità alla libertà dell'uomo, da tale determinazione devono dipendere tanto l'istituzione della forma di governo, quanto la definizione dei rapporti fra sovrano e sudditi, decisioni queste che il *Doctor Eximius* affida ad una sorta di *pactum subiectionis*, aggiunto al "*pactum*" semplicemente associativo. È questo un aspetto su cui bisogna soffermarsi, onde chiarificare ulteriormente la teorizzazione suaresiana della natura e dei limiti del potere politico.

⁸⁷ Si sarebbe così giunti alla nozione hobbesiana della legge naturale, come espressione di una razionalità incapace di elevarsi oltre la contingenza, poiché investita di una normatività puramente ipotetica, subordinata cioè alla buona disposizione della volontà di ciascuno. Ciò che la legge naturale prescrive è infatti solamente, secondo il filosofo inglese, un infinito *right to everything*, la cui unica regola è il principio dell'auto-conservazione e della ricerca di ciò che al giudizio razionale sembri promuoverla. In tale prospettiva, la *rectitudo* naturale avrebbe configurato una pura norma comportamentale, una regola generale della ragione (un "*theorem*"), la cui effettiva obbligatorietà sarebbe dipesa dal persistere di una ragione di utilità; ma, tolta tale ragione, a garantirne la normatività sarebbe stato solamente l'intervento efficace di un potere superiore, capace di esigerne il rispetto: si trattasse dell'Eterno Signore di ogni cosa o del *Mortal God*, il Leviatano costituito a governo della società. Cfr. T. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, part. I, capp. 14-17. Si veda anche C. GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit., pp. 44-45.

L'istituzione della Potestas politica

Come si è detto, il potere politico scaturisce, come sua necessaria conseguenza, dalla natura stessa della *societas perfecta*. E proprio in quanto configura una *proprietas* che necessariamente deve manifestarsi *posita societate*, titolare originario di tale potere non può essere un qualsiasi individuo, né un determinato gruppo di persone, bensì la stessa *communitas* dei consociati, in quanto unificati nella *conjunctio moralis*:

«Suprema potestas civilis, per se spectata, immediate quidem data est a Deo hominibus in civitatem seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem ex peculiari et quasi positiva institutione [...] sed per naturalem consecutionem ex vi prima creationis eius, *ideoque ex vi talis donationis non est haec potestas in una persona, neque in peculiari congregatione multarum, sed in toto perfecto populo seu corpore communitatis*»⁸⁸.

Il potere nasce infatti in conseguenza dello stesso atto associativo (*posita communitate, sequitur haec potestas*⁸⁹), e poiché prima di tale atto nessun uomo avrebbe potuto rivendicare alcuna superiorità sui propri simili, esso deve necessariamente emergere come attribuzione dello stesso *corpus mysticum* sociale⁹⁰. Solo tematizzando la possibilità della fusione di molteplici volontà nell'unità della tensione ordinata al fine condiviso, mediante la quale il *corpus mysticum* si costituisce in persona pubblica dotata di azione propria, è pertanto possibile comprendere il significato di questa attribuzione originaria del potere alla comunità. Come infatti il *dominium sui* è originariamente attribuito a ogni persona individuale, allo stesso modo, la titolarità del potere politico deve essere attribuita alla *communitas* dei consociati, considerata come *persona ficta*, centro di imputazione individuale e di azione unitaria:

⁸⁸ *Defensio fidei* III, 2.5 (corsivo nostro). Cfr. anche *De legibus* III, 2.3-5.

⁸⁹ *De legibus* III, 3.1.

⁹⁰ «Haec naturalis potestas condendi humanas leges non est in singulis hominibus per se spectatis, nec in multitudine hominum aggregata solum per accidens, sed *est in communitate, ut moraliter unita* et ordinata ad componendum unum corpus mysticum, et ex illo resultat tamquam proprietas eius» *De legibus* III, 11.7 (Corsivo nostro). Gli uomini, infatti, nascono naturalmente liberi, di maniera che nessuno possa rivendicare un potere di governo o di dominio (proprietario) su di un altro; non vi è dunque alcuna ragione per cui una volta costituito il corpo sociale, il potere che ne consegue debba essere attribuito agli uni piuttosto che agli altri (*Defensio fidei* III, 2.7). Ne consegue che la «potestas [...] dominandi seu regendi politice homines nulli homini in particulari data est immediate a Deo», ma è conferita all'intera *collectio* di essi, «quatenus speciali voluntate in unum corpus politicum congregantur» (*De legibus* III, 2.3-4).

«sicut homo eo ipso quod creatur et habet usum rationis habet potestatem in seipsum et in suas facultates et membra [...] ita corpus politicum hominum, eo ipso quod suo modo producitur, habet potestatem et regimen sui ipsius et consequenter habet etiam potestatem super membra sua et peculiarem dominium in illa»⁹¹.

In questa prospettiva, la fattuale attribuzione del potere di governo ad una o più persone fisiche all'interno della società, può solamente configurare l'effetto di un esplicito conferimento (*collatio*; *translatio*) da parte della stessa comunità, unica originaria titolare della *potestas civilis*⁹². Il potere politico è infatti istituito da Dio nella forma di un titolo (*facultas*) immediatamente imputabile alla stessa comunità, perché governi le proprie membra in ordine al perseguimento delle proprie finalità⁹³. E in quanto persona morale, la comunità può disporre pienamente delle sue *facultates*, anche privandosene, quando una siffatta alienazione si renda storicamente opportuna:

«Licet haec potestas sit veluti proprietas naturalis perfectae communitatis hominum, ut talis est, nihilominus (dicendum) non esse in ea immutabiliter, sed *per consensum ipsiusmet communitatis vel per aliam iustam viam posse illa privari et in alium transferri* [...] nam libertas a servitute proprietas est naturalis hominis et ideo dici solet de iure naturae et nihilominus *per propriam voluntatem potest se illa privare vel etiam ex iusta causa illa privari et in servitutem redigi*. Ergo simili modo *communitas humana perfecta, licet ex natura rei libera sit et potestatem in se habeat, potest aliquo modo ex praedictis illa privari*»⁹⁴.

È, ancora una volta, la distinzione fra ciò che l'*auctor naturae* comanda immediatamente, e ciò che Egli permette *supposita voluntate*, a rendere ragione dell'articolarsi di una realtà naturale come il potere politico in una varietà di espressioni storiche⁹⁵. La *recta ratio* manifesta infatti che la *potestas iurisdictionis* deve essere originariamente attribuita alla comunità politica nella sua interezza, ma non proibisce che questa possa esserne privata, purché ciò avvenga *per iustam viam*.

⁹¹ *De legibus* III, 3.6 (corsivo nostro). Così, non solo la persona reale individuale, ma anche lo Stato, in quanto persona morale collettiva, è titolare di diritti e giuridicamente imputabile per i propri atti. Se così non fosse, non si potrebbe distinguere in essa un centro di azione capace di sussistere a prescindere dai propri membri (*De legibus* I, 10.14), né sarebbe possibile sanzionarne le azioni, come nel caso della guerra giusta (*De legibus* III, 4.4). Dello Stato come *persona mystica seu ficta* o *politica* parla *Defensio fidei* III, 1.5 e 2.11. Sul tema si vedano poi D. COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», XIX (1957), cit., p. 26.

⁹² «Cum immediate sit in communitate, *per illam derivata est* ad reges, vel principes, seu senatores [...] Postquam vero *translata est* haec potestas ad aliquam singularem personam, quamvis per successiones vel electiones, ad plures transeat, semper intelligitur haberi immediate a communitate» (*De legibus* III, 4.8; cfr. anche *Ivi*, 9.2 e *Defensio fidei* III, 2.9). Per l'analisi del concetto di *translatio*, si veda anche A. GEMELLI, *La sovranità del popolo...*, cit., pp. 104-113.

⁹³ *Defensio fidei* III, 2.6-7. Cfr. *De legibus* III, 4.8.

⁹⁴ *De legibus* III, 3.7 (corsivo nostro). Cfr. anche *Ivi*, 3.8.

⁹⁵ Cfr. *Defensio* III, 2.9

Senza soffermarsi sulla fattispecie dell'espropriazione sanzionatoria – che fa evidentemente riferimento al caso della guerra giusta⁹⁶ –, è opportuno qui prendere a tema le forme di alienazione “attiva” del diritto originariamente spettante alla comunità; è infatti su questa possibilità che si legittima la molteplicità dei regimi politici storicamente esistenti.

La sola condizione perché la comunità possa alienare ad altri la propria *potestas in seipsam*, rimettendo l'esercizio di tale potere ad una sua parte, è che tale alienazione non contraddica, anzi favorisca il perseguimento delle proprie finalità. È poiché l'esercizio del potere di governo è finalizzato al conseguimento del bene comune, a motivare tale alienazione deve essere necessariamente una maggior opportunità in ordine a tale bene: *prout communi bono magis fuerit expediens*⁹⁷. Ciò che più interessa, tale alienazione attiva deve avvenire *per consensum ipsius communitatis*⁹⁸. A questo proposito, il *Doctor Eximius* fa esplicita menzione di un *pactum* mediante il quale ciascuna società può determinarsi a trasferire il proprio potere ad un organo di governo, sia esso monocratico o assembleare:

«[...] quia nulli hominum dedit Deus immediate talem potestatem, donec per institutionem vel electionem humanam in aliquem transferatur [...] (dicendum) regium principatum, et obedientiam illi debitam, fundamentum habere *in pacto societatis humanae*, ac subinde non esse ex immediata institutione Dei, nam humanum pactum humana contrahitur voluntate [...] ergo (*lex regia*) intelligi debet constituta per modum pacti, quo *populus in principem transtulit potestatem sub onere et obligatione gerendi curam reipublicae, et iustitiam administrandi, et princeps tam potestatem quam conditionem acceptavit*; ex quo pacto firma et stabilis permansit lex regia, seu de regali potestate»⁹⁹.

⁹⁶ *De legibus* III, 3.8. Si tratta naturalmente di una guerra difensiva, e dichiarata da un sovrano legittimo in riparazione di qualche *delictum* perpetrato contro la propria *communitas*. Nella misura in cui tale sovrano è portatore di una istanza legittima, il consenso del popolo sottomesso, se non *exhibitum* è, infatti, legittimamente dovuto (III, 4.4; cfr. anche *Defensio fidei* III, 2.20).

⁹⁷ *De legibus* III, 3.8.

⁹⁸ «Sequitur ex dictis potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario iure a populo et communitate manasse, vel proxime, vel remote, nec posse aliter haberi, ut iusta sit [...] Haec potestas ex natura rei est immediate in communitate. Ergo ut iuste incipiat esse in aliqua persona tamquam in supremo principe, necesse est ut ex consensu communitati illi tribuatur» (*De legibus* III, 4.2). cfr. anche III, 1.5.

⁹⁹ *Defensio fidei* III, 2.11-12 (corsivo nostro). Suárez fa qui riferimento alla *lex regia de imperio* tramandata da Ulpiano, che i giuristi rinascimentali consideravano essere un'autentica legge costituzionale, istitutiva della monarchia romana (cfr. Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 182-198), tesi questa che solo studi recenti hanno smentito. Del *pactum seu conventio* fra il regno e il principe si parla anche in *De legibus* III, 4.5; V, 17.3 e *Defensio fidei* VI, 6.11.

Accanto al *pactum* costitutivo dell'unione sociale si deve dunque ammettere un ulteriore patto, stipulato fra la comunità, considerata nella sua interezza, e il sovrano che essa costituisce come suo capo¹⁰⁰. Mediante tale accordo contrattuale, la società e il sovrano si vincolano reciprocamente: la prima all'obbedienza, il secondo ad esercitare il proprio incarico – i.e. il governo in ordine al bene comune – secondo le condizioni previste nell'atto stesso della *translatio*. E l'obbligazione che da tale patto consegue è, per ciascuna parte, di diritto naturale, di maniera che nessuna potrebbe violarne le clausole senza ingiustizia¹⁰¹.

In tale prospettiva, ogni potere costituito deve così configurare la risultante di un preciso atto di “delega” con cui la comunità trasferisce il potere, direttamente conferitole da Dio, ad una sua parte, perchè la eserciti in propria vece. E secondo il vario determinarsi della volontà storica dei consociati, tale *translatio* può verificarsi in diverse maniere, assumendo ora la forma di un consenso esplicitamente dato, ora quella della progressiva accettazione di uno stato di fatto¹⁰²; secondo le diverse ragioni di opportunità storica, la comunità può poi decidere di vincolare il sovrano attraverso clausole più o meno restrittive: la *translatio* potrà allora configurare una *delegatio* in senso stretto, nella misura in cui si decida di conferire al sovrano un potere limitato, oppure un'*alienatio* integrale, qualora alla cessione del potere non si accompagni alcuna specifica limitazione¹⁰³. Ancora, si può decidere di conferire il potere ad una sola persona o ad un organo assembleare; di riservarlo all'esercizio diretto della comunità, o di articolarlo secondo una costituzione mista¹⁰⁴. Non vi è, nella natura della società, una ragione che necessiti la scelta di un

¹⁰⁰ Per la presenza di due *pacta* distinti – *unionis* e *subiectionis* – nella teoria politica suaresiana, cfr. L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, cit., pp. 132ss. I. GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, cit., p. 165 e L. CEDRONI, *Visioni della democrazia*, cit., p. 47.

¹⁰¹ *Defensio fidei* III, 2.13.

¹⁰² Quale può essere il fattuale estendersi del potere di un capo famiglia o la conquista del potere attraverso la guerra (*Defensio fidei* III, 2.19-20; *De legibus* III, 4.2-4).

¹⁰³ Cfr. *De legibus* III, 4.9-12; *Defensio fidei* III, 2.18. Per questo, ove manchi il patto, il potere deve necessariamente essere assoluto: «ubi autem tale pactum non intercessit intra regem et populum nec de illo potest usu aut scripta lege constare, non est data principi potestas cum illa limitatione sed absolute constituitur caput reipublicae» (*De legibus* III, 19.6). Al contrario, laddove si dia un patto «iuxta pactum vel conventionem factam inter regnum et regem, eius potestas maior vel minor existit» (*De legibus* III, 4.5).

¹⁰⁴ *De legibus* III, 4.1; *Defensio fidei* III, 2.4 e 7.

regime piuttosto che di un altro: costituita la comunità, la determinazione della forma storica che in essa deve assumere la funzione di governo «pendet ex humano consilio et arbitrio»¹⁰⁵.

LA DEMOCRAZIA IN SUÁREZ

È questo un passaggio che deve essere messo bene a fuoco, in vista di un'adeguata comprensione della teoria politica suaresiana. Un'eccessiva accentuazione del diritto originario della comunità politica ha infatti contribuito a diffondere l'immagine di un Suárez teorico *ante literam* della democrazia moderna, difensore della sovranità popolare nella sua versione liberal-individualistica, disposto tuttavia, date le circostanze storiche contingenti, ad ammettere la legittimità di altre forme di governo¹⁰⁶; tale interpretazione non sembra tuttavia trovare conferma nel testo suaresiano, e anzi finisce per distogliere l'attenzione da quello che si ritiene qui essere il vero *axis* della speculazione del gesuita, ovvero l'inquadramento della problematica politica nel sistema di delega potestativa che, a partire dal divino *Legislator*, attraverso la *lex naturalis* e il *licitum*, fonda la legittimità delle diverse istituzioni storiche.

La democrazia non sembra affatto essere la forma di governo prediletta o auspicata da Francisco Suárez. Il teologo non si nasconde gli inconvenienti impliciti in una siffatta forma di governo, segnatamente la sua difficile governabilità; né mancano passi in cui egli sottolinea l'opportunità della centralizzazione del potere in vista del più agevole perseguimento delle finalità peculiari alla

¹⁰⁵ *De legibus* III, 4.1. Cfr. *Defensio fidei* III, 2.18.

¹⁰⁶ Tale era la posizione di B. Spaventa e T. Mamiani, protagonisti di una disputa che, nella seconda metà dell'800, li vide contrapporsi ai gesuiti della «Civiltà Cattolica», e in particolare al P. Taparelli D'Azeglio, e per la cui ricostruzione storica si rimanda a A. GEMELLI, *La sovranità del popolo...*, cit., 95-99 e C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 35-43 e 168-174. L'interpretazione democratizzante, ripresa per altra via da Giuseppe Saitta - che riconduceva il democraticismo suaresiano ad una sorta di eterogenesi dei fini scaturita da un'intenzione originariamente reazionaria (cfr. C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 43-52) -, sarebbe poi riemersa più volte nella storia. In tempi recenti, l'immagine di un Suárez democratico, strenuo difensore dei diritti della società di fronte allo Stato, fino a contemplare una sorta di diritto sovrano alla rivoluzione, è stata riproposta da R. WILENIUS, in *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., pp. 75-86.

vita politica¹⁰⁷. D'altra parte, l'immagine di un Suárez diviso fra una personale opzione democratica e la necessità storica di ammettere altre forme di governo, mal si concilierebbe con le affermazioni del gesuita circa il carattere definitivo e irreversibile della *translatio* originaria¹⁰⁸. La verità è che il diritto naturale non impone la realizzazione di una determinata forma di governo a preferenza delle altre: l'organizzazione democratica è piuttosto lo *status quo* che la natura ha affidato alla libertà umana perché ne disponesse in maniera conveniente¹⁰⁹. Più che l'indizio di una tendenza sostanzialmente democratica, l'affermazione circa l'originaria sovranità del popolo, deve pertanto configurare un «espedito logico»¹¹⁰, il passaggio argomentativo obbligato all'interno di una costruzione che voglia sganciare la fondazione naturale del potere dall'identificazione con una determinata forma sociale, ma la cui effettiva realizzazione non costituisce affatto un dato necessario¹¹¹. La sovranità originaria della comunità costituisce, infatti, una di quelle *proprietates* che la *lex naturae* prescrive al modo di uno stato di fatto, senza con ciò escludere la possibilità di una loro legittima modificazione storica¹¹². Più che del primato naturale della forma democratica, l'attribuzione originaria della *potestas* alla comunità deve così configurare la tematizzazione di un momento “0”, un inizio a-storico a partire dal quale la storia stessa dell'organizzazione politica deve prendere le mosse. E in questo senso, come ha osservato P. Mesnard, sarebbe più corretto parlare di una «democrazia ipotetica», o, se si vuole, dell'astratta “ipotesi” democratica tematizzata in vista della legittimazione delle concrete istituzioni storiche¹¹³.

¹⁰⁷ *De legibus* III, 4.1; Cfr. anche *Ivi*, 3.8 e *Defensio fidei* III, 3.8. Si deve tuttavia sottolineare, con L. Cedroni, che la preferenza di Suárez sembra piuttosto rivolgersi ad una «democrazia coronata», una forma mista, temperata cioè attraverso la fusione dei diversi regimi (*La comunità perfetta*, cit., p. 97; *Visioni della democrazia*, cit., pp. 49-53).

¹⁰⁸ *Defensio fidei* III, 2.16 e 3.2; *De legibus* III, 4.8.

¹⁰⁹ Si deve pertanto dire che la democrazia «esse posset absque institutione positiva, ex sola naturali institutione, seu dimanatione, cum sola negatione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi eiusdem rationis ad totam communitatem pertinere, nisi per novam institutionem in alium transferatur» (*Defensio fidei* III, 2.8). L'organizzazione politica tenderebbe cioè naturalmente e spontaneamente a determinarsi secondo la forma democratica, qualora nessuna decisione storica intervenisse a modificarne l'assetto. Sul punto cfr. anche *Ivi*, 2.7 e A. GEMELLI, *La sovranità del popolo...*, cit., pp. 113-120.

¹¹⁰ F. BATTAGLIA, *Società civile e autorità nel pensiero di Francesco Suárez*, cit., p. 228.

¹¹¹ Si deve anzi ammettere che «regia potestas et communitas perfecta simul incidere possunt» (*Defensio fidei* III, 2.19).

¹¹² A. ALVAREZ DE LINERA, *La democrazia en la doctrina de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 525-528.

¹¹³ *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit., p. 393. Analogamente, ha osservato a questo proposito F. Battaglia: «C'è nel Suárez un duplice piano di trattazione: uno assoluto e metafisico, l'altro storico e concreto. Non solo egli li avvicina facendo sì che non siano contraddittori, ma tutto il suo travaglio mira a che questo abbia in quello la sua base. Assolutamente e metafisicamente la società politica non può che essere democrazia, essendo l'autorità tale che *iure*

In questa prospettiva – che, come osserva lo storico francese, sembra avvicinare la riflessione suaresiana piuttosto all’orizzonte concettuale dell’istituzionalismo¹¹⁴ che a quello dell’individualismo liberale –, ogni ordinamento reale potrà essere ricondotto all’esercizio di un concreto potere di autodeterminazione, attraverso il quale ciascuna comunità si attribuisce una peculiare forma. Si può dire, con F. Battaglia, che «il gesuita spagnolo presuppone un criterio assolutamente valido per tutti i possibili regimi, affidando alla delega e ai suoi vari atteggiamenti le intervenienti differenze costituzionali»¹¹⁵. E fondando i diversi ordinamenti storici sulla delega del potere originariamente posseduto dalla comunità, il *Doctor Eximius* potrà conciliare le affermazioni tradizionali circa l’origine e i limiti naturali del potere politico con la molteplice varietà di forme sotto le quali il politico si manifesta all’esperienza, sconfessando in partenza ogni tentazione assolutistica ed esclusivistica. L’ordine politico costituisce il frutto, ad un tempo, della natura e della storia, il sistema di diritto che, esercitando il potere ricevuto dalla comunità, il sovrano pone in essere, e che, se non oltrepassa i limiti definiti nello stesso atto di delega, è suscettibile di obbligare le coscienze dei sudditi¹¹⁶.

ESTENSIONE DELLA SOVRANITÀ

Nel trasferire il potere, la *societas perfecta* investe infatti la persona o le persone, in cui esso si incarna, di un titolo morale all’obbedienza. Ogni *translatio* comporta, seppur con diversi gradi, una certa alienazione del diritto originario all’autogoverno, e, come nel contratto di subordinazione servile il privato cittadino può conferire ad altri la propria *potestas in se*, così, nella *translatio*

naturae, e della natura autore è Iddio, inerisca alla comunità popolare [...] solo successivamente, ove si trapassi alla considerazione storica, dall’assoluto al relativo, dalla metafisica al fenomeno, l’intervenuta volontà e il suo vario atteggiarsi converte la democrazia nell’aristocrazia e nella monarchia, combina quella con queste. Una umana istituzione nella delega è alla base dei più vari assetti politici, ancorché il criterio di ragguaglio, noi diremmo l’ideale di legittimità e di giustizia, sia sempre la fondamentale democrazia di cui si è detto» (*Società civile e autorità nel pensiero di Francesco Suarez*, cit., p. 232)

¹¹⁴ P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit., p. 399. Con tale interpretazione sembra concordare V. ABRIL CASTELLÓ, *Moral-derecho-política...*, cit., pp. 223-224. Del debito che lega l’istituzionalismo di M. Hauriou alla scolastica di matrice Suaresiana, parla poi H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, cit., p. 3. Significativo è infine rilevare la ricorrenza della nozione di *corpus mysticum* nella concezione di un altro precursore dell’istituzionalismo, quale è John Fortescue (per cui si rimanda a E. VOEGELIN, *The new science of politics*, cit., pp. 41-45).

¹¹⁵ *Società civile e autorità nel pensiero di Francesco Suárez*, cit., p. 227.

¹¹⁶ *De legibus* III, 31.3-6.

istitutiva del potere regio, la società civile può rimettere il proprio diritto nelle mani del sovrano¹¹⁷. E quanto più integrale è la *translatio*, tanto più assoluto sarà il potere del governante, la cui estensione può andare dalla semplice attribuzione di una potestà legislativa sotto il controllo della comunità¹¹⁸, fino alla totale alienazione della *potestas* governativa, come nel caso della forma monarchica pura.

È in questa prospettiva che può essere compresa la simultanea presenza, nella dottrina di Suárez, di affermazioni altrimenti contraddittorie, quali la rivendicazione del potere sovrano dei re, e la difesa del diritto dei popoli alla resistenza contro i tiranni; affermazioni che, se non ben comprese, sembrano spingere l'interpretazione del testo suaresiano ora in direzione dell'assolutismo conservatore¹¹⁹, ora verso una difesa dei diritti del popolo, la cui radicalità pare suggerire improbabili anticipazioni di ben più recenti teorie rivoluzionarie¹²⁰. Tali affermazioni configurano invece, a ben vedere, le necessarie conseguenze – nei termini della pura consequenzialità giuridica –, della prospettiva concettuale della *translatio*. Come si è detto, il patto istitutivo del potere temporale deve vincolare entrambe le parti contraenti – popolo e sovrano – di maniera che nessuna di esse possa rivendicare più di quanto esso effettivamente prevede. In quanto realtà di diritto naturale concessivo (*licitum*), l'istituzione storica, una volta posta in essere, deve infatti dispiegare i propri effetti in maniera conforme al diritto naturale precettivo (o primario), e nella fattispecie, al precetto fondamentale dello *stare pactis*¹²¹. Tanto l'affermazione della sovranità del potere costituito quanto la rivendicazione del diritto di resistenza devono dunque essere subordinate al rispetto di tale regola.

¹¹⁷ «[...] quia translata potestate in regem, per illa efficitur superior etiam regno quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit, ut in exemplo de servo, servata proportione, constat» (*De legibus* III, 4.5).

¹¹⁸ Come avviene nei regimi repubblicani *De legibus* III, 9.6; cfr. anche *Ivi*, 4.12.

¹¹⁹ Come infatti ha osservato F. Battaglia, «la delega costituisce il principe in una condizione di priorità assoluta ed incondizionata [...] tale che la sottrae ad ogni sindacato e ancor più ad ogni coazione, essa finisce per divenire una vera “praesumptio iuris et de iure” dell’indiscussa legittimità dell’autorità regia» (*Società civile e autorità nel pensiero di Francesco Suárez*, cit., p. 230).

¹²⁰ Così sembra intendere il già citato R. WILENIUS, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, pp. 75- 86.

¹²¹ *Defensio fidei* III, 3.3-4. Cfr. anche *De legibus* I, 14.13.

Solamente nell'ambito della giurisdizione concessagli il potere del principe deve essere considerato sovrano, in quanto istanza normativa prima, sottratta alle leggi che in tale ordine devono essere considerate vincolanti¹²². «Potestas recepta non excedit modum donationis vel conventionis»¹²³: l'effettiva estensione del potere di governo deve dunque dipendere dalle eventuali condizioni o restrizioni previste nel *pactum* – o *quasi conventio*, quando si tratti di norma consuetudinaria¹²⁴ – mediante il quale esso è istituito. E tale regola vale per la monarchia assoluta¹²⁵ come per i governi municipali¹²⁶, per le magistrature repubblicane¹²⁷ come per gli imperi¹²⁸. E in questo senso, come ha osservato V. Abril Castelló, la speculazione suaresiana deve rivelare un volto «antiassolutista», nella misura in cui, nell'affermare la superiorità del potere di governo rispetto alle leggi che da esso dipendono, ne ribadisce il vincolo di subordinazione ad una norma «costituzionale», rappresentata dal *pactum* o dalla tacita *conventio* che di tale potere determina natura e fine, definendone al tempo stesso i limiti¹²⁹.

È dunque al contenuto del patto, espressamente stipulato o implicitamente ratificato per via consuetudinaria, che bisogna fare riferimento, onde conoscere le condizioni, poste le quali,

¹²² Cfr. *De legibus* III, 9.2-3.

¹²³ *De legibus* III, 9.4. Cfr. anche *Ivi*, 4.5 e *Defensio fidei* III, 3.4.

¹²⁴ «Quis autem ille modus (donationis vel conventionis) fuerit si scriptum non sit, ex consuetudine maxime colligendum est. Nam ipsamet consuetudo solet esse sufficiens ad dandam iurisdictionem. Ergo multo magis sufficiet ad modum illius declarandum» (*De legibus* III, 9.4).

¹²⁵ *De legibus* III, 9.4.

¹²⁶ *Ivi*, 9.19.

¹²⁷ *Ivi*, 9.6.

¹²⁸ Il cui potere è subordinato al riconoscimento, da parte dei diversi regni, di un titolo di legittimo governo – ottenuto mediante patto o per consuetudine – su di essi. Cfr. *De legibus* III, capp. 7-8.

¹²⁹ Lo studioso spagnolo osserva, infatti, che nel sottolineare la superiorità del sovrano rispetto alle leggi, «Suárez se refiere ahí al “derecho civil” ya en un sentido técnico moderno y preciso (come verdadero *derecho privado*) y no en cuanto que englobe también al derecho publico constitucional. Respecto a este Suárez mantiene que obliga al soberano precisamente en cuanto soberano [...] la voluntad del soberano es la última expresión, formulación y personificación de la ley, del derecho y del Estado, pero sólo en cuanto que expresa y representa la voluntad del “regnum”, “officium”, “munus” y “magistratus” que le han sido encomendados y con las condiciones y límites que le incumben por esos y otros conceptos. Esa incardinación institucional Suárez la mantiene *igual* cuando el soberano es persona física (“princeps”) que cuando se trata de un régimen mixto o incluso de democracia directa» (*Moral-derecho-política...*, cit., p. 228). Nel momento infatti in cui ne fonda l'autorità, la norma “costituzionale” spersonalizza al tempo stesso il contenuto dell'autorità politica, convogliandone l'espressione nei limiti di una disciplina pubblicistica, suscettibile di svincolarne l'esercizio dalle determinazioni contingenti della persona privata (cfr. ID., *Derecho-Estado-rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez*, in «Revista de Estudios Políticos», CCX (1976), pp. 139-140).

l'obbedienza al potere temporale deve essere considerata moralmente obbligatoria. Così, nel caso in cui, nell'atto della *translatio*, la comunità si sia limitata ad una delega parziale e condizionata della propria *potestas*, essa potrebbe con piena legittimità riappropriarsene, al venir meno delle condizioni di validità della delega stessa¹³⁰. È quanto avviene ordinariamente nei regimi rappresentativi. Se, al contrario, la comunità si sia determinata per l'integrale alienazione del proprio diritto, allora a nessun titolo essa potrebbe riprendersi ciò che non le appartiene più¹³¹: il titolo morale al governo della comunità spetta ormai al sovrano e ai suoi legittimi successori¹³², che ne possono legittimamente disporre come loro proprietà (*dominium, munus*)¹³³. Il re sarà allora depositario di un potere assoluto, perché *non recognoscit superiorem*¹³⁴, e non può in alcun modo essere vincolato all'obbedienza delle leggi che egli stesso ha posto in essere, se non per un mero obbligo di coscienza individuale¹³⁵.

IL DIRITTO DI RESISTENZA

Nella prospettiva dell'obbligo morale e giusnaturalistico della fedeltà alle condizioni pattuite, deve essere poi compresa la dottrina suaresiana circa il diritto di resistenza. Non è infatti ammessa legittima resistenza al potere costituito, a detta del teologo, se non nella misura in cui sia venuta

¹³⁰ Con la specificazione, però, che di tale riserva o limitazione della *delega* deve darsi una traccia documentale o consuetudinaria evidente: «oportebit autem ut de tali iure, vel antiquis et certis instrumentis, vel immemorabili consuetudine sufficienter constet» (*Defensio fidei* III, 3.3).

¹³¹ *Defensio fidei* III, 3.2; *De legibus* III, 4.6.

¹³² Proprio perché il potere non è conferito dalla totalità dei singoli, ma dalla comunità considerata come organismo morale sovra-temporale, il conferimento costituisce un atto giuridico la cui validità deve sopravvivere all'esistenza di quanti erano presenti al momento della *translatio*, impegnando anche le generazioni future. È su tale principio che può essere fondata, ad esempio, la legittimità del titolo di successione ereditaria (cfr. *De legibus* III, 4.3 e 8).

¹³³ «Ita (de potentia ordinaria) est haec potestas immediate a Deo in communitate et eodem modo ab illa transfertur in principem ut tanquam proprium dominus illa utatur et ut habens illam ex vi proprii muneris» (*De legibus* III, 4.9; corsivo nostro). Cfr. anche *Ivi*, III, 4.6; *Defensio fidei* III, 3.3.

¹³⁴ *De legibus* III, 9.3.

¹³⁵ In effetti, non avrebbe senso pensare che il sovrano possa obbligare se stesso in maniera coattiva: né tantomeno si può invocare un obbligo giuridico di sottomissione del potere legislativo a se stesso. Tale obbligazione deve pertanto essere pensata nei termini di un obbligo morale (*quoad vim directivam*), di natura «teologico-giusnaturalistica», dal momento che Dio ha costituito l'autorità perché governi tutta la comunità, capo e membra (V. ABRIL CASTELLÓ, *Moral-derecho-politica...*, cit., pp. 243-245; cfr. *De legibus* III, 35.11-17). Si vedano anche L. RECASÉNS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, cit., pp. 138-141 e GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 180-182.

meno una delle condizioni di validità del patto di subordinazione. Tralasciando il caso di un sovrano mancante del titolo legittimo al governo (*tyrannus quoad titulum*), evenienza che sembra rientrare piuttosto nella fattispecie di un'aggressione alla comunità che in quella della tirannide, e per la quale deve evidentemente valere il diritto naturale all'autodifesa¹³⁶, secondo il *Doctor Eximius* la comunità possiede invece la facoltà di resistere al sovrano legittimo divenuto tiranno (*tyrannus in regimine*) solamente «cum magna limitatione, et circumspectione»¹³⁷. Le condizioni per il suo retto esercizio si verificano nel momento in cui, esercitando il proprio potere legittimo, il sovrano se ne serve contro il bene comune¹³⁸; in tal caso, afferma il gesuita, la comunità può recedere dal *pactum subiectionis* svincolandosi dal dovere di obbedienza:

«Etiam fit ut vinculum talis fidelitatis seu obedientiae, vel interdum non obliget, vel etiam aliquando rescindi possit, iuxta conditiones in primo foedere inter regem et regnum, vel expresse positas, vel ipso jure naturae exigente intime inclusas. Et sic non obligat illa obedientia ad parendum regi praecipienti illicita, vel salutis animae contraria. Tantaque potest esse perversitas regis contra commune bonum reipublicae, vel contra foedera, et conventionem cum regno factam, ut totum regnum communi concilio possit pacta rescindere et regem deponere, et ita se ab illius obedientia et fidelitate civili liberare»¹³⁹.

A ben vedere, tale dottrina, non priva di ambiguità e certamente assai difficile da applicare¹⁴⁰, non è che la logica deduzione del precetto giuridico dello *stare pactis*. La resistenza al tiranno *in*

¹³⁶ Il tiranno *quoad titulum*, privo cioè di uno dei titoli legittimi per l'esercizio del potere – l'esplicito conferimento di potere da parte della comunità, una legittima successione, la fattuale espressione di consenso da parte del popolo mediante l'accettazione dello *status quo*, la conquista in seguito ad una guerra giusta (cfr. *Defensio fidei* III, 2.19-20) – è *de facto* un aggressore; contro di esso, qualsiasi cittadino può pertanto prendere le armi: «asseritur hunc *tyrannum quoad titulum* interfici posse a quacumque privata persona quae sit membrum reipublicae quae tyrannidem patitur, si aliter non potest illam republicam a tyrannide liberare». Un simile atto di resistenza, specifica il teologo, sarebbe valido solamente date certe condizioni – segnatamente l'assenza di un'autorità superiore cui ricorrere, il carattere oggettivo e pubblicamente riconosciuto della tirannide, la certezza che il tirannicidio non si traduca in un male maggiore di quello che intende combattere, e che non vi sia alcuna norma pubblica a garantire l'usurpatore –; poste tali circostanze, tuttavia, il tirannicidio è assolutamente legittimo, poiché il tirannicida, anche se persona privata, non farebbe altro che esercitare il proprio naturale diritto alla difesa. Lo stesso si deve dire nel caso di un sovrano legittimo che minacci l'esistenza di una comunità, perpetrando cioè una vera e propria aggressione ai suoi danni. Cfr. *Defensio fidei* VI, 4 spec. i nn. 1-11. Sul punto cfr. anche G. SEMERIA, *Il regicidio nella morale del Suárez*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», X (1918), pp. 123-124.

¹³⁷ *Defensio fidei* III, 3.3

¹³⁸ *Defensio fidei* VI, 4.1.

¹³⁹ *Ivi*, 6.11 (corsivo nostro).

¹⁴⁰ Basti qui osservare, con R Wilenius, la mancanza, fatta eccezione per la potestà di giurisdizione attribuita al papa sui regni cristiani (*Defensio fidei* VI, 4.17), di un esplicito riferimento ad un soggetto investito della sufficiente autorità per ratificare l'avvenuta inversione tirannica nell'esercizio del potere legittimo. Il Suárez fa riferimento ad un *concilium*

regimine è infatti giustificata, o in caso di violazione dell'accordo pattuito (*contra foedera, et conventionem cum regno factam*), oppure quando sia pervertita la naturale finalità del potere di governo (*contra bonum commune*). Se la prima condizione sembra far riferimento a clausole espressamente previste nel *pactum subiectionis*, la seconda pare invece rientrare in quelle condizioni che, seppur non espressamente pattuite, devono tuttavia necessariamente rientrare nel patto, in quanto in esso naturalmente implicite («*ipso naturae iure exigente intime inclusas*»)¹⁴¹. Poiché infatti il patto associativo è ordinato al perseguimento del *bonum commune*¹⁴², qualora il potere politico, che dell'associazione è conseguenza naturale, operasse contro tale finalità, si porrebbe immediatamente – perché logicamente – al di fuori del patto¹⁴³. Quando pertanto la *perversitas regis* giunga a costituire una minaccia attuale e grave per il bene comune, la sua controparte contrattuale, vale a dire il *regnum* nella sua interezza, sarà allora legittimata a difendersi: «*hac enim potestate naturali ad se defendendum numquam se privavit*»¹⁴⁴; e, laddove

popolare, ma non è chiaro se tale termine connoti la comunità politica nella sua totalità o una sua istituzione rappresentativa (*The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., pp. 84-85).

¹⁴¹ *Defensio fidei* VI, 6.11. «Ideoque si rex legitimus tyrannice gubernet, et regno nullum aliud subsit remedium ad se defendendum, nisi regem expellere aut deponere, poterit respublica tota, publico et comuni consilio civitatum et procerum regem deponere, tum ex vi iuris naturalis, quo licet vim vi repellere; tum quia semper hic casus, ad propriam reipublicae conservationem necessarius, intelligitur exceptus in primo illo foedere, quo Respublica potestatem suam in regem transtulit» (*Defensio fidei* VI, 4.15; corsivo nostro).

¹⁴² *De opere sex dierum* V, 7.9; *De legibus* I, cap. 7. Si deve tuttavia notare come nell'orizzonte razionalistico ce fa da sfondo alla riflessione suaresiana, l'ordinamento naturale dell'azione di governo al bene comune è destinato a configurare una norma astratta, la cui efficace traduzione deve ormai riposare tutta sulla determinazione storica della volontà.

¹⁴³ Come osserva G. Semeria, «[...] la formula del contratto iniziale che è il sottinteso necessario di ogni sovranità personale è perspicua quanto mai: *primum illud foedus quo respublica potestatem suam in regem transtulit*. Questa alienazione *iniziale* o piuttosto *fondamentale* non è mai *assoluta, totale*; c'è sempre una eccezione: fatta per il bene del popolo, non può più tenere quando divenga un male» (*Il regicidio nella morale del Suárez*, cit., p. 125). La retta misura per definire i profili di legittimità della legislazione positiva, tuttavia, è tutt'altro che facile da individuare. Perché la legge sia dichiarata ingiusta, e pertanto destituita di qualsiasi efficacia morale, è infatti necessario che essa sia certamente ed evidentemente contraria alla retta ragione (*De legibus* I, 9.11 e 20). Ma laddove non si diano evidenti profili di ingiustizia, dell'effettiva legittimità della disobbedienza potrebbe giudicare solamente una coscienza altamente raffinata, capace di valutare la legge sotto i diversi profili della sua emanazione, della sua adeguazione alle circostanze e alle capacità di adempimento da parte dei sudditi, nonché dell'equa distribuzione di oneri ed eccezioni (I, 9.18-20). E in questa prospettiva la possibilità di esercizio dell'obiezione di coscienza deve trovare un significativo limite, dovendo anzi cedere il passo ad una doverosa presunzione in favore del legislatore, laddove la disobbedienza comporti uno scandalo (I, 9.20), o il giudizio non possa essere certo: «*tum quia (legislator) habet altius ius et illud possidet; tum etiam quia regitur altiori consilio, et potest habere rationes universales subditis occultas; tum etiam quia alias subditi sumerent nimiam licentiam non parendi legibus, quia vix possunt esse tam iustae, quin possint ab aliquibus per apparentes rationes in dubium revocari [...]* Quanta vero certitudo de hac iniustitia legis necessaria sit, ut homo teneatur ili non parere, in 1.2 tractando de conscientia tradi solet [...] nam circa illas leges solent maxime occurrere huiusmodi dubia, et possunt multipliciter variari» (I, 9.11).

¹⁴⁴ *Defensio fidei* III, 3.3.

manchino alternative, anche ricorrendo all'uccisione del tiranno¹⁴⁵. Viceversa, la stessa fedeltà al *pactum subiectionis* proibisce il tirannicidio nel caso di un atteggiamento vessatorio, che tuttavia non costituisca una seria minaccia per la comunità e promanante da un sovrano legittimo¹⁴⁶.

Una volta stipulato il *pactum* di sottomissione al sovrano, il precetto naturale dello *stare pactis* impone pertanto che se ne rispettino le conseguenze giuridiche, sia da parte del titolare del potere, sia da parte della comunità ad esso sottoposta¹⁴⁷. L'affermazione dell'obbligo morale della fedeltà alle autorità costituite può così essere così conciliata con la parallela esigenza di salvaguardare i popoli dal capriccio onnipotente dei tiranni. Principale cura del gesuita, in linea con la tradizione classica e medievale, è la difesa della *tranquillitas ordinis*¹⁴⁸, rispetto alla quale tanto l'assolutismo tirannico quanto la sedizione anarchica devono costituire una seria minaccia. E quando la causa prossima dell'ordine politico sia divenuta la sola determinazione storica della volontà, è giocoforza che l'unica garanzia a difesa dell'ordine costituito debba essere rappresentata dall'obbligazione giuridico-morale sorta in seguito al contratto fra governanti e governati. Il richiamo alla responsabilità delle parti contraenti poggia allora tutto sull'autorità della superiore *lex naturalis*, nella quale tanto la volontà del principe come quella dei sudditi devono trovare la propria regola.

¹⁴⁵ Un tale esito, tuttavia, non potrebbe in alcun modo nascere dall'iniziativa privata: il patto vincola infatti il sovrano e la comunità come organismo morale, e pertanto la violazione del patto comporta un diritto di sanzione per la sola comunità, non per i cittadini privati. Il solo caso nel quale un cittadino privato può resistere al tiranno è quello della aggressione privata da parte del tiranno stesso; ma in tale fattispecie questi non agirebbe come sovrano tirannico bensì a sua volta come privato (*Defensio fidei* VI, 4.4-5). Diverso sarebbe il caso in cui una pubblica autorità di rango superiore, come ad esempio il pontefice, legittimi i privati ad intervenire contro il sovrano: in tale fattispecie, infatti, anche il singolo cittadino agirebbe come *instrumentum auctoritatis publicae* (*Defensio fidei* VI, 4.14 e 19) Cfr. anche G. SEMERIA, *Il regicidio nella morale del Suárez*, cit., p. 123 e A. GEMELLI, *La sovranità del popolo...*, cit., p. 113.

¹⁴⁶ *Defensio fidei* VI, 4.13. G. SEMERIA, *Il regicidio nella morale del Suárez*, cit., p. 123.

¹⁴⁷ *Defensio fidei* III, 3.4. A questo proposito si può parlare, con V. Abril Castelló, di un «fideicomiso nacional» che obbliga alla «co-responsabilidad recíproca entre rey y pueblo respecto a las condiciones mutuamente pactadas» (*Moral-derecho-política...*, cit., p. 245; cfr. anche ID., *Derecho-Estado-rey...*, cit., pp. 139-140). Ma sembra che la regola valga in effetti per qualsiasi forma di governo *de facto* posta in essere.

¹⁴⁸ A. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX,13.

I limiti del potere politico

Nella prospettiva della legge con cui il supremo *Dominus* del cosmo governa ogni cosa, il teologo gesuita può così restituire all'autorità temporale la debita collocazione nel sistema dell'obbligazione morale: contro i sostenitori, specialmente inglesi, dell'assolutismo regio di origine divina, da una parte, e i fautori settari dello spiritualismo anarchico dall'altra¹⁴⁹, egli può infatti legittimare l'istituzione temporale, senza scomodare speciali interventi *de potentia absoluta*, in quanto espressione ordinaria della natura umana, considerata nella sua dimensione sociale¹⁵⁰. La stessa dottrina per cui *omnis potestas a Deo*, deve essere compresa nei termini di una derivazione "da Dio *mediante* l'opera della comunità"¹⁵¹; tale è il senso dell'insegnamento paolino e delle dottrine tradizionali circa la funzione ministeriale dei sovrani temporali¹⁵².

A differenza della *potestas spiritualis* del pontefice, il potere politico non è infatti creato da Dio mediante un'investitura diretta, bensì in quanto *proprietas* necessariamente conseguente la natura della *societas perfecta*. L'autorità temporale deriva dunque da Dio *ut auctor naturae*¹⁵³, in quanto espressione naturale dell'*unio moralis* costitutiva dell'ordine sociale, e della *translatio* contingente, mediante la quale la comunità può legittimamente alienare il proprio diritto in favore di una sua parte¹⁵⁴. In tale prospettiva, a ben vedere, l'autorità del principe temporale deve pertanto configurare l'espressione ultima di una "struttura di delega" che, a partire dall'infinito diritto del

¹⁴⁹ Cfr. *De legibus* III, 5.1-12; 31.2-3; *Defensio fidei* III, 1.1-2 e 4.11-22.

¹⁵⁰ *De legibus* II, 9-12; III, 2.2 e 3.4-5; *Defensio fidei* III, 2.13; *De opere sex dierum* V, 7.11.

¹⁵¹ «*Mediate* autem dicitur Deus dare hanc potestatem regibus, tum quia *immediate dedit illam populo, qui in regem illam transtulit*; tum quia Deus huic etiam translationi, proxime a populo factae, *consentit et cooperatur*, tanquam prima et universalis causa; tum denique quia *illam approbat et servari vult*» (*Defensio fidei* III, 2.13; corsivo nostro). Il potere politico si fonda in effetti, «in aliqua priori donatione divina alteri facta», cioè sull'immediata attribuzione della *potestas gubernandi* alla comunità (*Ivi*, 2.17). cfr. anche *Ivi*, 2.7; *De legibus* II, 4.8; III, 1.4 e 3.4.

¹⁵² Cfr. *De legibus* III, 4.2 e 4.8.; *Defensio fidei* III, 3.11-12 e 9.13.

¹⁵³ «Imo ulterius duos modos disitnguere oportet, quibus Deus potest et solet immediate, id est, sola sua potentia et voluntate, aliquam potestatem conferre. Unus modus est *dando potestatem, ut ex natura rei necessario connexam cum aliqua natura rei, quam Deus ipse condit* [...] nam Deus creando animam dat illi immediate intellectum et voluntatem [...] Idem ergo, est, servata proportione, in morali potestate [...] Alio modo, datur a Deo immediate potestas per se (ut ita dicam) et *peculiari donatione*, non ut necessario connexa cum alicuius rei creatione, sed *ut voluntarie a Deo superaddita alicui naturae vel personae*» (*Defensio fidei* III, 2.3; corsivo nostro). Cfr. anche *De legibus* III, 4.8.

¹⁵⁴ *Defensio fidei* III, cap. 3.

Dominus di tutte le cose, attraverso la creazione della *potestas in se* pre-politica, la costituzione storica della società – e, salvo il raro caso di una democrazia diretta, la successiva *translatio*–, giunge alle persone fisiche dei governanti¹⁵⁵. Ed è all'interno di siffatta struttura che possono essere comprese tanto le attribuzioni quanto i limiti del potere politico. Essa colloca infatti la *potestas* temporale all'interno di un sistema normativo che lo precede, vincolandone l'espressione ora con limitazioni di tipo intrinseco, scaturenti cioè dalla natura stessa del potere conferito, ora attraverso istanze normative parallele o superiori, suscettibili di contenerne estrinsecamente l'arbitrio.

Quanto alle limitazioni “intrinseche”, si è già detto della necessità che la *potestas gubernativa* si eserciti in maniera conforme alla propria *ratio essendi*, attraverso la tutela e il perseguimento del bene comune; ora, tale necessità deve infatti tradursi in una duplice limitazione, suscettibile di vincolare il potere politico sia quanto all'estensione, sia quanto ad autorevolezza. In primo luogo, infatti, nella misura in cui è ordinata al perseguimento dei fini naturali della vita sociale, e segnatamente la tutela della pace e della giustizia fra i cittadini, la *potestas gubernativa* deve disciplinare un ambito ridotto della vita morale, il cui limite inferiore è rappresentato dalla dimensione *oeconomica* della vita familiare¹⁵⁶, e al di sopra del quale si apre la dimensione più alta, rappresentata dalle finalità spirituali dell'essere personale:

«(Dicendum est) potestatem civilem non solum non respicere felicitatem aeternam vitae futurae ut finem ultimum proprium, verum etiam nec per se intendere propriam spiritualem felicitatem hominum in hac vita, et consequenter nec per se posse in materia spirituali disponere aut leges ferre [...] Adde potestatem civilem, etiam in pura natura spectatam, non habere pro fine intrinseco et per se intento felicitatem naturalem vitae futurae; immo nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest»¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Il sovrano temporale può governare solamente in virtù dell'atto originario con cui Dio ha concesso alla comunità il potere di governare sui propri membri. In questo senso, lungi dal configurare un rapporto di rappresentanza nel senso teocratico del termine, il suo potere configura un potere delegato, vale a dire non originariamente posseduto, bensì giunto nelle mani del legislatore umano attraverso la legge naturale, e il precetto dell'obbedienza al superiore (*De legibus* II, 4.6 e 8; III, 1.6). In virtù di tale delega, il sovrano è investito del potere di creare la legge e obbligare così efficacemente i sudditi (*De legibus* II, 4.8) con una normazione “ulteriore” rispetto al diritto naturale (*De legibus* I, 3.13; cfr. anche I, 7.5).

¹⁵⁶ *De legibus* III, 11.8.

¹⁵⁷ *De legibus* III, 11.4 -7 (corsivo nostro).

Vi è dunque un ambito della vita personale che trascende le finalità sociali, e dunque strutturalmente sottratto alla disciplina del potere politico. Su realtà quali il foro interno della coscienza, o gli atti speculativi richiesti per la perfezione dell'essere personale, il sovrano non possiede infatti alcuna competenza, né, tantomeno, sufficienti capacità di governo¹⁵⁸. Il principale limite del potere politico è pertanto rappresentato dalla dignità stessa dell'essere personale, capace di una rettitudine, *etiam naturalis*, che supera “per eccesso” le competenze del potere politico¹⁵⁹.

In secondo luogo, nella misura in cui deriva la propria legittimità dall'intenzione “permissiva” della *lex naturae*, a tale legislazione naturale, e più in generale alla legislazione divina, esso deve essere subordinato come ad una norma superiore, pena la legittimità stessa del suo esercizio:

«[...] haec etiam lex (humana), prout est in ipso legislatore, est lex per participationem. Item manat a potestate data ab ipso Deo, *ad Roman. 13*. Habet etiam vim obligandi *quatenus nititur principiis legis aeternae, quale est obediendum esse superioribus*. Denique quia ut sit recta, debet esse conformis legi aeternae»¹⁶⁰.

La normatività stessa del potere politico, e il conseguente vincolo di obbedienza per i sudditi promanano dunque dalle *leges divinae* come da fonte normativa superiore, che nel conferire la *vis obligandi*, definisce al tempo stesso i limiti entro i quali la *potestas gubernativa* deve rimanere legittima. E in questa prospettiva, come si vedrà, la soluzione di eventuali conflitti di attribuzione deve conformarsi al principio di sovraordinazione gerarchica delle fonti normative.

Accanto ai limiti intrinseci – derivanti cioè dalla natura stessa del potere, e dal “naturale” vincolo di obbedienza alla superiore legislazione divina –, il potere politico è poi soggetto a limitazioni giuridiche di tipo estrinseco, rappresentate dalle norme pattiziamente convenute con gli altri organismi statuali esistenti. Pur essendo, per diritto naturale “precettivo”, dotati ciascuno di un totale e assoluto *dominium* su di sé, i singoli Stati possono infatti liberamente subordinarsi ad una norma di diritto comune, mediante la stipulazione di trattati internazionali o la recezione dello *ius*

¹⁵⁸ «Potestas autem civilis non multum curat de internis actibus, immo vix circa illos aliquid potest [...] valde etiam impotens et inefficax est ad dirigendos illos» (*De legibus* III, 11.8; cfr. anche *Ivi*, 13.2).

¹⁵⁹ *De legibus* III, 11.8. Cfr. anche I, 13.7-8.

¹⁶⁰ *De legibus* II, 4.8 (corsivo nostro). Cfr. anche I, 9.4 e 9.8-11.

gentium, vale a dire dell'insieme di norme – sia internazionali, sia interne a ciascun ordinamento – che, in virtù della loro somma convenienza, sono accettate per via consuetudinaria dalla quasi totalità dei popoli (*ferè omnes gentes*)¹⁶¹. Come ulteriore limite all'espressione del potere politico, da pensatore pienamente cattolico¹⁶², il Suarez può così affermare l'esistenza oggettiva di una “società dei popoli” al quale ciascun sovrano deve rendere conto, ponendo in tal modo le basi per una scienza del diritto internazionale¹⁶³.

Le condizioni del *pactum subiectionis*, la naturale (e limitata) estensione del potere politico, la dignità dell'essere personale, i principi della *lex divina*, fino alle disposizioni *de iure gentium* costituiscono pertanto i limiti oggettivi entro i quali la *potestas* politica è suscettibile di esercitarsi in maniera legittima. E in questo senso si deve dire che, lungi dal configurare l'effetto di un potere puramente autoreferenziale, l'azione statale si rivela essa stessa inserita in un sistema di vincoli

¹⁶¹ Peculiare alla speculazione suaresiana è la presa di distanza dall'identificazione classica fra *ius naturae* e *ius gentium*. Quest'ultimo, nella sua intenzione quasi-universale assomiglia di molto allo *ius naturae*, differenziandosene tuttavia in maniera essenziale per il fatto di non costituire una norma naturale immutabile, né tantomeno una sua immediata conclusione, bensì una normazione esclusivamente positiva, introdotta *moribus omnium vel fere omnium nationum*. Rientrano in esso le disposizioni normative internazionali concernenti l'immunità diplomatica, la libertà commerciale, l'accettazione delle richieste di armistizio, il diritto alla riparazione dei torti mediante la guerra giusta – il semplice diritto alla soddisfazione è infatti naturale, mentre che tale soddisfazione possa essere ottenuta tramite guerra giusta è una disposizione *de iure gentium* (cfr. C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., p. 194) –, ma anche disposizioni comunemente recepite nel diritto “interno” dei singoli stati, quali le norme relative al culto sacerdotale e ai sacrifici, all'uso della moneta, all'individuazione delle cause di impedimento per il matrimonio. Data la loro somma convenienza, tali norme godono *de facto* di un consenso quasi universale, e tuttavia non posseggono la necessità dei precetti naturali, per questo possono essere ignorate o trasgredite senza ingiustizia da alcune nazioni (*De legibus* II, capp. 17-20). Per un approfondimento della teoria suaresiana dello *ius gentium*, si rimanda a C. GIACON, *op. cit.*, pp. 190-212; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, Laterza, Bari 1964, p. 426-434. Sull'inflessione positivista dello *ius gentium* suaresiano, cfr. J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi*, cit., pp. 147-161.

¹⁶² Come, infatti, osserva H. Rommen, «la dottrina cristiana dello Stato ha sempre veduto questa comunità giuridica dei popoli. Essa non è caduta nel sogno senza fondamento di uno Stato universale *privo di potere*, come lo fantasticò il pacifismo umanitario, perché essa era consapevole della necessità dello Stato [...] Ma essa non si chiamò nemmeno soddisfatta della constatazione pessimistica che l'eterno stato di guerra dei popoli che vivono nello stato di natura come fiere selvagge, sia immutabile [...] Il pensiero cristiano, convinto dello specifico valore dello Stato come anche della unicità (in senso letterale) della *Una Sancta*, non può limitarsi ad un individualismo degli Stati e delle nazioni. Esso non può concepire il puro ordine di fatto, la pura lotta per l'esistenza – mascherata solo giuridicamente – come un'opera della guerra, del potere delle armi, per designare poi il tutto con la formula senza significato tratta dal senso della storia universale, di un tribunale di Dio, che viceversa non è che un travestimento della brutale proposizione: “Dio è sempre vicino ai battaglioni più forti”» (*Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., pp. 257-258).

¹⁶³ Circa il debito del pensiero internazionalista moderno nei confronti della speculazione della Seconda Scolastica si veda in particolare I. GÓMEZ ROBLEDO, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, cit., p. 17ss. Cfr. anche H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., pp. 262-265; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, cit., p. 434; C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 189-223; F. ÁLVAREZ ÁLVAREZ, *La teoría concordataria en Francisco Suárez*, Impresa Católica, Leon 1953, p. 84.

morali che ne impediscono l'espressione arbitraria. È in questa luce che può essere apprezzato nel suo pieno significato, l'*anathema* lanciato dal Suárez contro l'affermazione machiavelliana della ragion di Stato¹⁶⁴.

Non si può tuttavia non rilevare come l'affermazione dei limiti oggettivamente vincolanti l'esercizio del potere politico debba ormai essere inquadrata in quella prospettiva giuspositivistica che si è visto caratterizzare l'intera riflessione morale del *Doctor Eximius*: se la *civilis potestas* non costituisce una istanza normativa assoluta, è perché, in definitiva, essa non è che un'articolazione parziale e, per così dire, derivata, all'interno di un sistema normativo "verticale"¹⁶⁵, che, a partire dal supremo diritto del divino *Legislator*, è suscettibile di dedurre, attraverso il dispositivo della delega, e secondo un andamento "a cascata", l'intero ordine delle *auctoritates* che governano l'esistenza umana. È infatti in obbedienza alle superiori *lex divinae* che il potere politico è tenuto a rispettare le finalità spirituali cui è ordinata la persona umana, rimanendo al tempo stesso vincolato al perseguimento dei fini naturali della società¹⁶⁶. Se poi il precetto dello *stare pactis* non configurasse un esplicito comando della volontà divina, né il *pactum subiectionis*, né tantomeno le convenzioni internazionali, potrebbero in alcun modo vincolare il libero arbitrio degli uomini, le cui determinazioni risponderebbero al solo criterio dell'opportunità politica. Poiché, infatti, non esiste un'istanza temporale soprannazionale cui demandare la decisione delle controversie sorte fra i diversi Stati, o fra sudditi e sovrani¹⁶⁷, una volta rimosso il riferimento al supremo Legislatore, a

¹⁶⁴ «Haec est doctrina politicorum huius temporis, quam praecipue persuadere conatus est principibus secularibus Machiavelus [...] illius iudicium perversum, est, non posse esse verum regem et stabilem qui legibus virtutis astringitur eisque omnino subicitur [...] (haec sententia) omnino falsa et erronea est [...] quia lex iniusta vel turpis non est lex [...] Unde constat politicos qui doctrinam illam suadent principibus secularibus, si sentiant id eis licere et iure posse talia ferre praecepta quae sint contraria religioni verae [...] haereticos esse, vel certe atheos, quod verisimilius est» (*De legibus* III, 12.2-5). Cfr. anche I, 9.4.

¹⁶⁵ Cfr. V. ABRIL CASTELLÓ, «Perspectivas del iusnaturalismo suareciano», cit.; A. MOLINA MELIÀ, *Iglesia y Estado...*, cit., p. 203.

¹⁶⁶ La «perversione» alla base della dottrina machiavelliana deriva anzi unicamente dal misconoscimento della necessità che il potere politico si sottometta alla superiore volontà divina: «lex autem civilis non potest legem naturalem auferre [...] quia inferior non potest abrogare legem superioris, nec illi derogare [...] Ergo nec lex imperatoris aut regis valere potest contra legem Dei [...] cum ergo lex naturalis sit lex Dei [...] non potest lex civilis contra illam praevalere» (*De legibus* III, 12.4; corsivo nostro).

¹⁶⁷ Mentre, infatti, nel sottomettersi ad un diritto condiviso, le persone fisiche esprimono al tempo stesso un'autorità capace di garantirne il rispetto – mediante la promozione della giustizia e la repressione dei malvagi –, nell'ordine delle relazioni fra Stati, come anche nelle controversie fra le singole società e i rispettivi sovrani, non esiste invece un'autorità capace di elevarsi al di sopra delle parti. Gli stessi principi *de iure gentium* non fanno alcun riferimento ad un'autorità effettivamente capace di garantirne il rispetto, dal momento che, lungi dal costituire un soggetto giuridico

risolvere le controversie sarebbe rimasta la sola logica del potere, suscettibile di incarnarsi ora nell'azione repressiva del tiranno, ora nella sedizione rivoluzionaria, ora nel ricorso all'*extrema ratio* della guerra fra gli Stati¹⁶⁸.

Si deve pertanto osservare che quando la *ratio theologica*¹⁶⁹ sia divenuta la sola prospettiva suscettibile di fondare la normatività dell'ordine morale, è giocoforza che l'insegnamento tradizionale circa i limiti "moralì" dell'azione politica venga assorbito in un sistema categoriale completamente rinnovato. A livello concettuale, la normatività dell'ordine morale sarebbe stata ora inevitabilmente relegata nell'ambito "privato" della coscienza del principe, rispetto alla cui libera determinazione il precetto morale avrebbe configurato una norma puramente estrinseca. E a questo punto l'autorevolezza della norma morale sarebbe ormai dipesa interamente dalla docilità dell'autorità temporale nei suoi confronti. Per il resto, l'ambito della politica sarebbe divenuto il puro teatro della forza, nel quale le sorti del diritto sarebbero state affidate alla buona disposizione dei sovrani. È in questa prospettiva che deve essere ora analizzata la questione concernente i rapporti fra il potere temporale e l'autorità spirituale.

reale, la *communitas humani generis* configura piuttosto una nozione «ideale», connotante il fattuale – e, per così dire, "sociologico" – convergere dei singoli Stati nell'adesione a tale diritto («quasi communi foedere et consensione», *De legibus* III, 2.6), sotto la spinta del bisogno o dell'utile, se non in obbedienza al precetto morale della carità e della misericordia reciproca (*De legibus* II, 19.9). Né basterebbe a risolvere il problema il richiamo ad un'autorità sopranazionale come l'impero o il papato, dal momento che nessuna di tali autorità è investita di un potere di giurisdizione veramente universale (Cfr. *De legibus* III, cc. 6-7); quanto poi all'ipotesi di un organo di arbitrato internazionale, si deve dire che oltre a configurare un'eventualità altamente improbabile, la costituzione di un siffatto organo sarebbe in ogni caso subordinata alla volontà consensuale dei singoli Stati, con il risultato che, lungi dall'essere risolto, il problema sarebbe stato solamente spostato. Cfr. *Defensio fidei* III, 8.7; *De legibus* III, 2.5.

¹⁶⁸ In linea con la tradizione, rinverdata da Vitoria, il Suárez riafferma la necessità naturale del *bellum defensivum* e la liceità del *bellum aggressivum* in riparazione di un torto subito, quando tutte le alternative possibili risultino inefficaci. Cfr. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 216-223; F.C. COPLESTON, *Storia della filosofia*, vol. III, cit., pp. 507-510; F. BUZZI, «Il tema de jure belli nella Seconda Scolastica», cit. Non si può tuttavia non rilevare come nella citata prospettiva "positivistica", gli stessi vincoli individuati dal teologo per il *iustum* esercizio del diritto di guerra, devono configurare dei meri vincoli morali, la cui efficacia, è subordinata, ancora una volta, al riconoscimento della valenza normativa del diritto naturale.

¹⁶⁹ Cfr. A. DE ANGELIS, *La ratio theologica nel pensiero giuridico-politico del Suarez. La teoretica suaresiana e la recensione dei suoi critici*, Giuffrè, Milano 1965.

Chiesa e Stato

Come si è visto, il tema dei rapporti fra Regno e Sacerdozio era tornato ad imporsi all'attenzione della teologia cattolica con rinnovata urgenza, in un'epoca in cui alla rivendicazione del diritto assoluto dei monarchi si accompagnavano crudeli politiche repressive, azioni persecutorie e veri e propri conflitti intestini, mentre la difesa della tesi opposta poteva facilmente prestare il fianco ad interpretazioni eversive¹⁷⁰. Ciò che più conta, a destare le preoccupazioni dei teologi cattolici era ora un'inedita alleanza di assolutismo e teologia, che la diffusione della dottrina protestante circa l'origine divina del potere, concesso da Dio come *remedium peccati*, aveva contribuito a consolidare. Se, infatti, la controversia circa le rispettive competenze e i limiti dei due poteri aveva accompagnato il pensiero cristiano sin dalla sua nascita, era invece una novità di quest'epoca, a cavallo fra il XVI e XVII secolo, il fatto che i sovrani assoluti, nell'affermare il primato del proprio potere su quello ecclesiastico, pretendessero di rappresentare la retta dottrina della fede¹⁷¹. Appoggiandosi alla "consacrazione" luterana del potere politico, i sostenitori del diritto divino dei re potevano ora corroborare le proprie rivendicazioni con argomentazioni di ordine teologico, trovando così una solida base per la propria pretesa alla supremazia¹⁷². Tale tendenza, già manifestatasi nella Francia del secolo XV, avrebbe trovato piena esplicitazione nell'Inghilterra dei Tudor e degli Stuart, dove, in particolare attraverso l'opera di Giacomo I, le pretese assolutistiche

¹⁷⁰ Le controversie circa l'origine – divina o naturale – del potere monarchico si sviluppano in effetti in un concitato periodo di disordini sociali, che vede contrapporsi politiche monarchiche duramente repressive e radicali tentativi di eversione. La stessa decisione di imporre ai sudditi inglesi un *Oath of allegiance* – che, nell'esigere la fedeltà alla corona inglese in caso di conflitto con la Chiesa, giungeva a sconsigliare il potere di scomunica o dispensa papale –, sembra in effetti esser stata presa da Giacomo I in seguito al fallito attentato – allora attribuito ad una cospirazione di gesuiti –, passato alla storia come *Gunpowder plot*. Per una ricostruzione delle tensioni sociali che fanno da sfondo alla speculazione suaresiana, cfr. J.H. FICHTER, *Man of Spain*, cit.; C. GIACON, *I problemi giuridico-politici...*, cit., pp. 225-248; L. MAHIEU, *François Suárez*, cit., vol. II, pp.165-221; P. MESNARD, *Il pensiero politico rinascimentale*, vol. II, Laterza, Bari 1964, pp. 405-414.

¹⁷¹ Si può parlare, a questo proposito, con J.-F. Courtine, di una già moderna legittimazione «cripto-teologica» dello Stato, modellata sull'ecclesiologia teocratica (*Nature et empire de la loi*, cit., pp. 11-21).

¹⁷² Come chiosa un sarcastico R. Vuillermin, «il riformismo aveva stimolato gli spiriti all'esame dei libri sacri fino a farne una vera mania, motivo per cui anche i meno preparati [...] si credettero capaci di compierlo da soli senza alcuna preparazione. Naturalmente la mania attaccò anche sui troni. Più di un sovrano si credette dottore in teologia; persino l'incontinente e poi scismatico Enrico VIII aveva strappato da Leone X il titolo di Defensor Fidei, grazie ad un libro scritto contro l'agitatore di Wittemberg [...] Giacomo I non volle essere da meno [...] e a favor suo tirò fuori nientemeno che un'opera teologica in cui, a base di Bibbia, di deliberazioni di Concili Ecumenici, di Santi Padri, pretese di dimostrare che i Re sono tali per diretta designazione di Dio e che dunque nessuno può limitarne il potere» (*Concetti politici della Defensio fidei di Francesco Suarez*, Athena, Milano 1931, pp. 32-33).

della Corona avrebbero assunto il carattere di una vera e propria rivendicazione dottrinale. Vedendosi contestare l'illiceità del giuramento di fedeltà imposto ai propri sudditi, il monarca inglese aveva infatti deciso di emanciparsi una volta per tutte dai *nodi* del magistero ecclesiastico, sancendo in maniera definitiva l'indipendenza del potere temporale dalle sue ingerenze dottrinali: ne era risultata un'accesa controversia teologica che avrebbe visto contrapporsi il campione della cattolicità, il card. Bellarmino, e lo stesso monarca inglese, intervenuto in prima persona nel dibattito¹⁷³.

In tale controversia prese posizione lo stesso Francisco Suárez, dedicando ad essa uno dei suoi principali trattati politici. La salvaguardia degli interessi della Chiesa avrebbe richiesto la difesa della *veritas catholica*¹⁷⁴ – per l'appunto, una *Defensio Fidei Catholicae*¹⁷⁵ –, che oltre a ribadire

¹⁷³ Alcuni cattolici inglesi, guidati dall'arcivescovo G. Blackwell, stanchi dell'incessante conflitto con la Corona, avevano infine ceduto alle pretese di Giacomo I. Tale resa aveva immediatamente ricevuto lo stigma di papa Paolo V, il quale nelle due brevi del 1606 e 1607, aveva notificato ai confratelli inglesi di essersi resi responsabili di un atto contrario alla fede e dannoso per la salvezza delle loro anime. In risposta all'intervento papale, il sovrano inglese si era risolto a pubblicare un'opera polemica, in difesa delle pretese monarchiche. Dopo la prima pubblicazione del *Basilikon Doron* (1599), il 14 febbraio del 1608 fece così editare, sotto pseudonimo, una seconda opera: il famigerato *Triplici nodo*. La sarcastica *Responsio Matthaei Torti*, pubblicata dal Bellarmino quello stesso anno, avrebbe poi suscitato l'ira del monarca inglese, inducendolo, a ripubblicare, questa volta sotto il proprio nome, la sua *Apologia pro iuramento fidelitatis* integrata con una *Praefatio monitoria*. Il cardinale italiano avrebbe a sua volta restituito il colpo, ripubblicando la sua *Responsio* senza pseudonimi, e aggiungendo una confutazione alla *Praefatio monitoria*. La fazione giacomita era allora passata alla controffensiva, con la pubblicazione da parte del vescovo Andrewes della *Tortura Torti*, in cui si attaccava personalmente il Card. Bellarmino, il quale si vide costretto a pubblicare a sua volta una propria *Apologia*. La controversia si era poi allargata, coinvolgendo una fitta schiera di controversisti, tra i quali si devono ricordare, per la parte anglicana, Tooker, Burhill e Thomson; per quella cattolica, oltre al Bellarmino e al Suárez, i gesuiti Van de Beeck e Lessius. Cfr. la bibliografia citata *supra*, n. 170.

¹⁷⁴ Cfr. *Defensio Fidei*, la dedica "Serenissimis regibus ac principibus".

¹⁷⁵ L'opera, pubblicata nel 1613 con il titolo di *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis, et epistolam ad principes christianos serenissimi Jacobi Angliae regis*, avrebbe suscitato violente reazioni. In Inghilterra, in una violenta predica, l'Arcivescovo di Canterbury, ne ordinò la pubblica ustione, mentre lo stesso Giacomo I, dopo aver aizzato l'Università di Oxford contro il gesuita, perorò presso tutte le corti europee il ripudio del trattato. Se la commissione d'esame convocata da Filippo II ne avrebbe confermato l'ortodossia, in Francia la risposta attesa dal monarca inglese non si sarebbe fatta attendere: il 17 giugno 1614 il parlamento approvò infatti una mozione che condannava il libro al pubblico rogo. Ostilità all'opera di Suárez sarebbero nate anche all'interno della Chiesa e della stessa Compagnia, soprattutto da parte di quanti accusavano il teologo di aver incautamente messo in gioco la questione del tirannicidio, che Paolo V e lo stesso Generale Aquaviva avevano ordinato di non menzionare, dopo i numerosi attentati all'epoca attribuiti a macchinazioni gesuite (cfr. J.H. FICHTER, *Man of Spain*, cit., pp. 301-302).

Strutturata in sei libri, l'opera è così articolata: i primi due libri contengono una raffinata critica alla posizione anglicana nel suo complesso; il terzo riprende e sviluppa le tesi circa la *potestas indirecta* del pontefice, l'origine del potere civile e la sovranità del popolo; il quarto libro tratta poi delle immunità ecclesiastiche; il quinto dell'Anticristo; l'ultimo libro contiene invece un attacco diretto all'*Oath of Allegiance*. Poiché ciò che qui maggiormente interessa è analizzare la trattazione suareziana dei rapporti fra Chiesa e Corona, è al terzo libro che si farà particolare riferimento.

l'*egregium axioma* teologico circa l'origine *mediatamente* divina e prossimamente naturale del potere politico¹⁷⁶, salvaguardasse al tempo stesso l'insegnamento tradizionale circa la distinzione di *potestas politica* e *spirituale* e la necessaria subordinazione della prima alla seconda, in materie concernenti le finalità spirituali dell'uomo¹⁷⁷. Nel rispondere a questa sfida, il *Doctor Eximius* poté avvalersi dello strumentario concettuale che qui si è cercato di mettere in evidenza, con particolare riguardo alle questioni dell'origine, natura e limiti del potere politico.

Come si è detto, il *bonum commune* cui è ordinata la *potestas politica* configura una realtà situata nel tempo e nello spazio¹⁷⁸, di ordine prevalentemente materiale, che le esigenze morali dell'essere personale devono inevitabilmente sopravanzare "per eccesso"¹⁷⁹. La *potestas civilis* non possiede infatti alcuna autorità nel foro interiore della coscienza, né può assumere ad oggetto l'intero ordine della rettitudine morale; specialmente quanto al *debitum ordinem ad Deum* la perfezione morale dell'uomo, costituisce anzi una materia sovraeccedente le competenze del sovrano temporale¹⁸⁰, foss'anche un principe cristiano¹⁸¹. E perchè nell'esercizio della propria

¹⁷⁶ Cfr. H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., p. 157ss. Quando invece si riconduca il potere statale alla necessità introdotta dal peccato, la sola maniera per impedirne la riduzione a mera espressione del governo di Satana sul mondo, è quella di consacrarlo, come fecero i protestanti (*Ibidem*, pp. 158-159).

¹⁷⁷ Per una sintetica ma efficace ricostruzione della riflessione cattolica circa i rapporti fra potere temporale e *potestas spirituale* si vedano H. ROMMEN, *Lo Stato nel pensiero cattolico*, cit., pp. 203-256; A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado...*, cit., pp. 29-86; F. ÁLVAREZ ÁLVAREZ, *La teoría concordataria en Francisco Suárez*, cit., pp. 11-54.

¹⁷⁸ *Defensio fidei* III, 5, 2.

¹⁷⁹ Cfr. il già citato *De legibus* III, 11.4 -7. Certamente, fra le finalità della vita sociale non si devono annoverare i soli beni di ordine materiale, ma anche realtà "spirituali", quali la condivisione delle conoscenze e la comunicazione fra le persone (*De opere sex dierum* V, 7); e in questo senso deve risultare riduttiva la lettura di R. Wilenius, secondo il quale Suárez avrebbe introdotto una concezione utilitaristico-materialistica ed economicistica dello stato (cfr. *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., pp. 41-43; 68-71). Resta tuttavia il fatto che il potere politico non basta a realizzare la perfetta virtù, né a reprimere tutti i vizi (*De legibus* III, 12.11-12) e che, pertanto, la perfezione integrale della persona deve costituire un obiettivo eccedente, anche sul solo piano naturale, le finalità peculiari alla politica.

¹⁸⁰ In effetti «non spectat ad leges civiles monastica directio seu privata honestas singulorum ut tales sunt, sed solum ea morum rectitudo per has leges constituitur, quae bono civili vel necessaria vel valde utilis est. Ad felicitatem autem etiam naturalem uniuscuiusque hominis, ut singularis persona est, non sufficit virtus illa civilis, sed necessaria est integritas morum cum debito ordine ad Deum quantum lumen naturalem dictat. Ergo non spectat felicitas privata ad finem proprium legis civilis seu potestatis legislativae mere naturalis. [...] haec naturalis felicitas singulorum ut tales sunt, principaliter consistit in actibus internis vel speculativis vel moralibus et practicis cum integra rectitudine naturali. Potestas autem civilis non multum curat de internis actibus, immo vix circa illos aliquid potest [...] valde etiam impotens et inefficax est ad dirigendos illos. Ergo non intendit per se huiusmodi felicitatem, sed solum communem» (*De legibus* III, 11.8). Cfr. anche *Ivi*, 13.2-3.

¹⁸¹ Naturalmente, nell'esercitare l'azione governativa, i *legislatores fideles*, possono *de facto* ricercare il fine soprannaturale della perfezione personale di ciascuno, ma l'illuminazione della fede non muta la natura del potere, che pertanto

libertà la *singularis persona* non fosse priva di ciò che è necessario alla propria perfezione, la provvidenza divina ha istituito una apposita *potestas* di giurisdizione spirituale, funzionale al governo delle anime all'interno del *corpus mysticum* di Cristo:

«[...] veritas catholica est dari in Ecclesia spiritualem potestatem verae et propriae iurisdictionis, per quam possit christianus populus in ordine ad salutem animae convenienter gubernari»¹⁸².

Potere temporale e potere ecclesiastico sono così fatti coesistere in quanto funzioni di governo indipendenti quanto ad origine, natura e finalità¹⁸³. Mentre, infatti, nell'esprimere la volontà "ordinaria" della Provvidenza circa il governo degli uomini in società¹⁸⁴, la *potestas civilis* configura l'effetto di un precetto naturale immutabile ed atemporale, la *potestas spiritualis* appartiene invece all'economia della Redenzione, in quanto espressione di un decreto speciale emanato da Dio in funzione della Salvezza¹⁸⁵; e in quanto tale, essa configura un potere morale di diritto divino immediato, istituito con una determinazione *de potentia absoluta*¹⁸⁶, la quale, nella misura in cui si discosta dal corso *ordinario* delle cose, lungi dall'essere dimostrata, può solamente essere notificata attraverso la Rivelazione¹⁸⁷.

rimane limitato alle sue finalità peculiari, non potendo disporre alcunché in ordine alla salvezza delle anime. La stessa repressione delle eresie, la punizione dei peccati contro la religione o della blasfemia, possono rientrare nella materia della legge civile unicamente in virtù di una sorta di "delega" da parte della Chiesa, oppure in quanto tali peccati costituiscono una minaccia per lo stesso ordine sociale. Il principio sempre valido è «universas leges civiles quae circa materias spirituales versantur, vel non esse leges vel habere vim suam a superiori potestate»: il principe cristiano non legifera in materia spirituale, se non per un potere ricevuto; diverso è dire che le sue leggi non devono esser d'ostacolo al perseguimento dei fini spirituali. Cfr. *De legibus* III, 11. 4 e 11.9-11; *Defensio fidei* III, 22.9.

¹⁸² *Defensio fidei* III, 6.6.

¹⁸³ *Defensio fidei* III, 6.17.

¹⁸⁴ *Defensio fidei* III, 2.6.

¹⁸⁵ «La creación y la redención son dos economías divinas que se regulan por leyes diversas. La gracia, la revelación divina, presupone y se sobrepone a la naturaleza. La gracia no niega la naturaleza, pero la supera y la trasciende [...] en consecuencia los hombres poseerán dicha autoridad sobrenatural en la medida en que Dios se la comunique» (A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado...*, cit., p. 115)

¹⁸⁶ *Defensio fidei* III, 2.3

¹⁸⁷ *Defensio fidei* III, 8.2 Il potere spirituale della Chiesa trova, infatti, la propria legittimazione nella stessa testimonianza del Vangelo: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalerunt adversum eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis. Et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis» (*Mat* 16, 18-19). Cfr. *De legibus* III, 3.8; *Defensio fidei* III, 2.3; 3.13; 6.16.

Dalla diversità dell'origine dipende anche la differente natura delle due *potestates*. Se, infatti, il potere politico è espressione naturale della comunità politica – che, nel conferire il potere, può legittimamente determinarne i limiti di esercizio, fino a riservarsi una facoltà di revoca del diritto concesso –, la *spiritualis potestas* esprime invece una specifica volontà divina, sia quanto al suo essere, sia quanto alla sua forma¹⁸⁸; e in questo senso non ammette alcun diritto di intervento – al di là di una mera facoltà di designazione – da parte della comunità ad essa sottoposta:

«Nam imprimis Pontificia monarchia in universam Ecclesiam ab ipso Deo immediate est instituta et praecepta, ita ut mutari non possit [...] Deinde spiritualis potestas numquam fuit in communitate totius Ecclesiae, quia Christus non contulit eam corpori Ecclesiae, sed capiti, seu Vicario suo, ideoque non potest Ecclesia in electione Pontificis concurrere tanquam dans potestatem, sed tanquam personam designans [...] Unde etiam fit, ut spiritualis iurisdictio suprema Pontificis ita sit iure divino collata, ut limitari non possit, nec minui, nec augeri, etiam per universalem Ecclesiae consensum, imo nec per ipsiusmet Pontificis voluntatem. Quamdiu enim dignitatem retinet, non potest illam in se minuere vel mutare»¹⁸⁹.

La *potestas spiritualis* non è in alcun modo soggetta ad evoluzioni storiche, né tantomeno può ammettere alcun diritto di resistenza da parte della comunità che governa. Lungi dal configurare l'attuazione di un precetto naturale concessivo, il potere del pontefice – e in generale l'intero ordine della dignità apostolica¹⁹⁰ – rappresenta piuttosto l'effetto di un precetto divino positivo, revocabile unicamente da Dio stesso, e che nessun'altra volontà, foss'anche il volere dell'intera assemblea ecclesiastica, potrebbe modificare¹⁹¹. Esso costituisce pertanto un potere assoluto *in suo ordine* e immutabilmente monocratico¹⁹², poiché tale l'ha voluto il creatore della *societas* ecclesiastica.

¹⁸⁸ *Defensio fidei* III, 8.1.

¹⁸⁹ *Defensio fidei* III, 3.13.

¹⁹⁰ *Defensio fidei* III, 3.9; *Ivi*, 7.4.

¹⁹¹ È così respinta l'ecclesiologia "democratizzante" dei conciliaristi (su cui cfr. R. WILENIUS, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, cit., pp. 99-100), ribadendo che, istituita direttamente da Dio, «Pontificia potestas non potest ita mutari, ut ab una persona in aliquam communitatem transferatur; quia non est in potestate hominum monarchicum regimen in Ecclesia mutare» (*De legibus* III, 3.8). In nessuna maniera il papa potrebbe essere privato del potere se non in virtù di una specifica *lex divina* abrogativa, della quale naturalmente dovrebbe darsi una corrispettiva rivelazione. Diverso è il caso di un papa che rinunci volontariamente al proprio mandato, in tal caso, con il consenso dell'intera *Ecclesia*, è possibile rimuovere la persona fisica dalla sua dignità, senza che questo comporti alcuna modificazione della potestas pontificia (*Ibidem*). Cfr. anche *Defensio fidei* III, 2.11.

¹⁹² *Defensio fidei* III, 8.3-6; cfr. *De legibus* IV, 3.1.

Poiché, infine, la provvidenza non fa nulla invano, né moltiplica gli enti senza motivo, i due poteri devono distinguersi anche quanto a finalità e competenze. Mentre, infatti, il potere politico riguarda sostanzialmente le finalità della vita sociale, in materie attinenti alla conservazione della vita corporale¹⁹³, la *potestas spiritualis* è invece naturalmente ordinata a beni di rango spirituale, con competenza su tutte le materie concernenti il destino della salvezza¹⁹⁴. Mantenendosi a debita distanza dalla tentazione teocratica come dall'eresia cesaropapistica, rinverdata dallo scisma anglicano, il *Doctor Eximius* può così affermare la distinzione e la reciproca autonomia delle due *potestates*, capaci di coesistenza pacifica perchè ordinate al governo di materie distinte. Come, infatti, l'azione della Grazia si aggiunge a quella della natura senza sopprimerla, così il precetto divino non annulla il diritto umano legittimamente costituitosi; sarebbe pertanto assurdo pretendere la diretta subordinazione *etiam in temporalibus* del potere politico alla *potestas* spirituale della Chiesa, poiché l'azione della Grazia non conferisce alcuna specifica autorità di governo sulla società politica¹⁹⁵. Né siffatta attribuzione gioverebbe alla Chiesa, dal momento che un'eccessiva responsabilità *in temporalibus* sarebbe di impedimento all'esercizio del governo spirituale¹⁹⁶. E per

¹⁹³ *De legibus* III, 11.7.

¹⁹⁴ *De legibus* III, 11.5. Cristo non ha, infatti, conferito al primo Papa alcun potere temporale, bensì solamente una autorità spirituale (*De legibus* III, 6.4 e 7.5). Per questo solo travisando il precetto divino si potrebbe attribuire *de iure* al papa un potere di governo diretto *in temporalibus*. Naturalmente non si esclude la possibilità che *de facto*, il detentore del potere spirituale possa essere legittimamente investito anche del potere di governo temporale diretto su determinate regioni e popoli, ma una siffatta attribuzione non consegue alla natura stessa del potere spirituale, configurando piuttosto l'effetto di uno specifico diritto umano, aggiuntosi in virtù di una legittima acquisizione storica (cfr. *De legibus* III, 6.3; 7.9-10; *Defensio fidei* III, 4.8 e 15-17; 5.10, 13 e 19).

¹⁹⁵ «A Christo autem Domino nulla talis donatio facta est [...] sed (promisit Petro) spiritualem potestatem [...] neque etiam ecclesiastica traditio hoc ostendit, sed potius oppositum, ut visum est (cfr. *Defensio fidei* III, 5.8-10); ergo nulla supernaturali via nobis constare potest de tali iurisdictione temporalis et directa Pontificis [...] ipse Christus sibi in humanitate sua non assumpsit regnum terrenum, seu temporalem, cum dominio et iurisdictione temporalis directa, qualis est in imperatore, vel aliis principibus humanis; ergo neque illam tribuit Vicario suo in terris»; Egli anzi «non reliquit in terris, nisi Vicarium illius regni quod ipse de facto assumpsit, quod regnum spirituale est» (*Defensio fidei* III, 5.14-15 e 17. Cfr. anche III, 5.11). Per questo sono da rifiutarsi le teorie che riconducono la legittimità del potere politico ad una qualche investitura sacerdotale, dal momento che neanche il Papa può conferire un diritto che non ha: il potere politico è infatti di diritto naturale, legittimato pertanto a governare indipendentemente da qualsiasi ratifica sacerdotale (III, 7.5). Per converso, i cristiani non sono in alcun modo esonerati dal vincolo di obbedienza al sovrano pagano che possa vantare un titolo di governo legittimo, precedente la conversione dei propri sudditi. Certamente, qualora si trovino a creare *ex novo* l'autorità di governo, i sudditi cristiani devono evitare di sottomettersi ad un principe *infidelis*, poiché «subditi, nisi sint magnae virtutis, facile sequuntur imperium principis et religionem». Resta tuttavia il fatto che la Grazia non annulla i titoli umani di legittimità, e che pertanto, quando il sovrano pagano posseda o acquisisca un titolo di governo legittimo, nessun diritto divino potrebbe autorizzare la disobbedienza dei sudditi (*Defensio fidei* III, 4.5-7; cfr. anche *De legibus* III, 5.5).

lo stesso motivo, altrettanto assurda deve risultare l'ipotesi che il potere politico, vigente prima della Rivelazione per solo diritto umano, debba ricevere, dopo l'Incarnazione, una legittimazione di ordine diverso, in virtù della quale esso potrebbe avocare a sé la *potestas spiritualis* in ordine al governo delle anime¹⁹⁷. Una siffatta evenienza avrebbe necessariamente richiesto l'attribuzione di una *facultas moralis* specifica, distinta da quella ottenuta per diritto umano; e poiché di tale imputazione non esiste alcuna evidenza scritturistica, l'attribuzione di un simile potere alle autorità civili deve necessariamente trascendere le intenzioni del *Legislator* divino¹⁹⁸.

Il regime politico temporale e la gerarchia visibile ecclesiastica possono così convivere parallelamente nella misura in cui costituiscono le rispettive espressioni di *societates* diverse¹⁹⁹, promanando il primo da una società temporale, costituitasi storicamente in vista di finalità quali la tutela della giustizia, del benessere e della sicurezza corporea; il secondo da una *societas perfecta* di natura spirituale non territoriale²⁰⁰, istituita per diritto divino da Cristo stesso, perché governi le anime cristiane secondo il *debitum ordinem ad Deum*. E come il dovere di obbedienza all'autorità temporale scaturisce per i sudditi al momento dell'ingresso in società – mediante un preciso atto associativo, o la naturale successione fra le generazioni –, il vincolo di subordinazione al potere

¹⁹⁶ L'unità della Chiesa può infatti reggersi senza che si attribuisca al papa una *potestas* temporale suprema, bastando per il buon ordine della sua esistenza, la semplice subordinazione dei sovrani cristiani alla sua autorità morale; al contrario, la «nimia cura et sollicitudo temporalis» sarebbe più di impedimento che di aiuto al governo spirituale. Cfr. *De legibus* III, 6.5-6; *Defensio fidei* III, 5.18.

¹⁹⁷ *Defensio fidei* III, capp. 7-8.

¹⁹⁸ «Alias ostendat rex Angliae quando Deus peculiari revelationi, aut singulari signo elegerit vel ipsum, vel aliquem ex progenitoribus suis in Britanniae regem» (*Defensio fidei* III, 3.10). Se poi i sostenitori del diritto divino dei re si fossero richiamati ai racconti vetero-testamentari dell'unzione dei re di Israele, il *Doctor Eximius* rispondeva che l'argomento non è probante; in primo luogo perché anche quando si ammettesse che la Provvidenza divina si è riservata un diritto esclusivo per l'elezione dei re di Israele, ciò non dimostrerebbe affatto l'esistenza di una regola generalmente valida per ogni autorità civile. In secondo luogo, perché i testi richiamati non fanno necessariamente riferimento ad un'investitura diretta: «nam licet ex eadem Scriptura certo constet, utriusque personam (Sauli et Davidis) divino nutu, voluntate ac revelatione fuisse in regem designatam, non tamen inde sequitur Deum etiam immediate illis potestatem dedisse» (*Defensio fidei* III, 3.5). E infatti, come si ammette che Dio possa concedere agli uomini il potere di designare la persona alla quale Egli stesso conferirà direttamente il potere – è il caso ad esempio del potere dato ai cardinali per la designazione del Papa –, così si può ben affermare che nel caso dei re veterotestamentari, Dio si sia limitato a designare le persone alle quali il popolo avrebbe conferito direttamente il potere politico (*Ivi*, 3.5-9).

¹⁹⁹ «[...] Ecclesia est, semperque fuit unum corpus mysticum, distinctum formaliter (ut sic dicam) a corpore politico, ordinatum, scilicet, ad diversum finem [...] unitum diverso vinculo» (*De legibus* IV, 2.1).

²⁰⁰ «(Christus instituit) illam per modum unius corporis mystici per totum orbem diffusi, in quo unitas fidei et concordia in substantiali ritu religionis, ad Dei cultum et sanctificationem hominum ordinato, conservari posset» (*Defensio fidei* III, 9.5).

ecclesiastico deve sorgere per i cristiani, a prescindere da qualsiasi appartenenza temporale, dal sacramento stesso del Battesimo, «porta» attraverso la quale ciascun uomo, principe o suddito, entra a fra parte della società ecclesiastica²⁰¹. In tale prospettiva, né il sovrano cristiano, anche se di rango imperiale, ha motivo di erigersi a pontefice – a governante, cioè, supremo della Chiesa²⁰²–, né il papa possiede, come tale, alcun titolo di governo temporale, in aggiunta all'autorità spirituale conferitagli da Cristo sui propri fratelli²⁰³.

LA POTESTAS INDIRECTA

È sotto questa prospettiva che deve essere considerata l'interpretazione suaresiana della dottrina tradizionale circa la subordinazione del potere temporale a quello spirituale. Nonostante la sua natura e finalità spirituale, la società ecclesiastica costituisce infatti, secondo il *Doctor Eximius*, un'autentica *societas perfecta*, suscettibile di esprimere un potere di governo dotato di reale efficacia morale²⁰⁴. Né deve trattarsi della semplice sovraordinazione gerarchica che è connaturale al sacerdozio ministeriale (*potestas ordinis*)²⁰⁵, o del semplice potere di consiglio²⁰⁶, ma di una «propria vis obligandi et cum morali efficacia movendi»²⁰⁷ sulle anime di tutti i battezzati, in ordine al fine soprannaturale della salvezza. Perché la vita della Chiesa possa condursi secondo il suo buon ordine, la divina Provvidenza ha infatti predisposto un efficace potere di governo²⁰⁸, guida e correzione dei fedeli, conferito ad un «visibilem hominem et mortalem», perché ne ordinasse

²⁰¹ Cfr. *Defensio fidei* III, 21.13; *De legibus* IV, 8.6. E i cui effetti “giuridici” si dispiegano a prescindere dalla successiva volontà del cristiano, che pertanto, anche se scismatico, rimane moralmente obbligato all'obbedienza al Pontefice (*Defensio fidei* III, 4.8).

²⁰² *Defensio fidei* III, 7.3.

²⁰³ *Ivi*, 5.4-22; 22.4. Cfr. *Lc* 22, 32.

²⁰⁴ *Defensio fidei* III, 6.6. Per questo si deve dire che «Christum habere regnum, etiam in hoc mundo, licet non de hoc mundo [...] et pari consecutione, inferimus hoc regnum Christi non carere suis gubernatoribus, qui, licet non sint reges huius mundi, id est temporales, sunt spirituales pastores et regale sacerdotium» (*Defensio* III, 9.10).

²⁰⁵ *Defensio fidei* III, 6.1-2.

²⁰⁶ Come sostenevano Fenelón e Bossuet. Cfr. F. ÁLVAREZ ÁLVAREZ, *La teoria concordataria en Francisco Suárez*, cit., p. 55.

²⁰⁷ *Defensio fidei* III, 22.1.

²⁰⁸ *Ivi* 22.4; *De legibus* IV, 2.1.

l'azione al perseguimento delle debite finalità spirituali²⁰⁹. E nella misura in cui proviene da una *altior origo* ed è ordinato *ad altiorem finem*²¹⁰, tale potere deve possedere una forza normativa superiore, un'autorità «plus quam humana»²¹¹, che ne legittimi l'intervento sulle autorità di diritto puramente umano. Nel sistema dell'obbligazione morale la *potestas* spirituale della Chiesa – «terrena quidem quoad personam, coelestis vero quoad potestatem, materiam et proximum ac principalem finem»²¹² – deve pertanto costituire una *superior potestas*, investita, come tale, di un diritto morale all'obbedienza da parte della stessa autorità politica.

Se è vero, infatti, che l'Incarnazione non annulla il diritto umano²¹³, è tuttavia altrettanto vero che essa ha manifestato all'uomo un ordine di perfezione che trascende le naturali capacità dell'azione politica, ridimensionando (*moderando*) al tempo stesso la normatività del corrispettivo potere²¹⁴, nella misura in cui ne riconduce l'esplicazione all'interno di un ordine di finalità superiori, suscettibili di vincolare la stessa coscienza del principe. Come spiega A. Molina Meliá:

«El fin del Estado se agota en la consecución del aspecto temporal del hombre, de su vida terrena [...] Con la justificación natural del Estado, Suárez legitima certamente el poder, lo considera justo y conveniente, pero al mismo tiempo su competencia queda reducida al fuente que le dio el ser. Procede de la naturaleza y su acción se limita a la naturaleza. Dio lo concibió para resolver los

²⁰⁹ Attraverso la definizione della Chiesa come *societas perfecta*, inizialmente di origine conciliaristica, poi sviluppata nella riflessione dei sorboniani suoi contemporanei (cfr. S. WOLIN, *Politica e visione...*, cit., p. 211 e Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, cit., pp. 58-76 e 173ss), il Suárez può così mutarne la destinazione, rivolgendo tale ecclesiologia "politica" contro la spiritualizzazione della comunità ecclesiastica propugnata dagli stessi conciliaristi, e che il pensiero riformato aveva spinto fino alla negazione del sacerdozio ministeriale (*Defensio fidei* III, 6.1-4 e 12; cfr. O. DE BERTOLIS, *Il libro III del Principatus Politicus di F. Suárez*, cit., pp. 671ss.). Proprio in virtù della sua natura di *societas perfecta*, osserva il *Doctor Eximius*, la Chiesa deve esprimere un potere di governo legittimo: «[...] si cum proportione fiat comparatio, non minus esse necessarium in Ecclesia supremum aliquem gubernatorem terrestrem, id est *visibilem hominem et mortalem*, quam sit in regno terrestri. Quia *Ecclesia Christi universa non minus est una, seu regnum unum in suo ordine, quam sit regnum quodlibet temporale in suo*. Et licet Ecclesia quoad finem et praecipua media spirituale regnum sit, nihilominus, *quoad personas ex quibus constat, etiam est terrestris et actiones, in quibus regi, vel dirigi et corrigi debet, terrestres etiam sunt, id est, externae et sensibiles*, et illis mediantibus servanda est pax, unitas religio, et caetera omnia quae ad convenientem huius corporis gubernationem sunt necessaria; ergo *non minus est in hoc regno necessaria potestas suprema*, quae humano et sensibili modo membra eius et actiones eorum in ordine ad aeternam salutem dirigat et gubernet» (*Defensio* III, 6.10; corsivo nostro). Cfr. anche *Ivi*, 6.11-14.

²¹⁰ *De legibus* III, 13.4. Cfr. *Defensio fidei* III, 8.13.

²¹¹ *Defensio fidei* III, 9.5.

²¹² *Defensio fidei* III, 6.11.

²¹³ Secondo quanto insegnava Tommaso in *ST* II-II, q. 10, a. 10.

²¹⁴ «Haec moderatio tota consistit in subordinatione magistratus civilis ad ecclesiasticum» (*De legibus* III, 5.5; corsivo nostro)

problemas terrenos, temporales, es decir, políticos del Hombre. Sin embargo, el mismo Dios ha confiado el cuidado de la “vita spiritualis” a la Iglesia [...] si existe realmente una sociedad con poderes independientes y autónomos, la autoridad política queda un poco capitidiminuida [...] los reyes y los demás titulares del poder civil nada tienen que decir ni qué hacer dentro de la esfera eclesial. Forman parte también ellos del rebaño, son una oveja más de la Iglesia, sobre los que la jerarquía religiosa ejerce su pastoreo»²¹⁵.

Ed è appunto in vista delle superiori finalità spirituali che il potere politico può essere retto, guidato e corretto dalla autorità “pastorale” del Pontefice²¹⁶.

Nel tentativo di superare e sistematizzare la dottrina tradizionale – è forse questo il profilo di maggior originalità della speculazione suaresiana in materia–, il *Doctor Eximius* avrebbe tuttavia reinterpretato l’insegnamento dei dottori precedenti nei termini di una rigorosa logica giuridica, attenta a riconoscere i profili di legittimità attinenti alle diverse fattispecie formali. Ogni potere, egli osserva, è sovrano *in suo ordine*²¹⁷, come sottolinea, a proposito del potere spirituale, lo stesso san Paolo: «Quid enim mihi de his, qui foris sunt, iudicare? Nonne de his, qui intus sunt, vos iudicatis?»²¹⁸. E in tale prospettiva, la retta applicazione della dottrina tradizionale, deve presupporre la distinzione fra i sovrani temporali che, in quanto battezzati, sono parte della *societas* ecclesial, soggetti pertanto ad un vincolo morale di diretta obbedienza alla giurisdizione pontificia²¹⁹, e i sovrani *infideles*, sui quali, non essendo essi in alcun modo parte della *societas* ecclesial, l’autorità spirituale non può esercitare alcun governo diretto. Rispetto a questi ultimi, la giurisdizione della Chiesa deve pertanto limitarsi all’esercizio di una *potestas indirecta*,

²¹⁵ *Iglesia y Estado...*, cit., pp. 106-107.

²¹⁶ *Defensio fidei* III, 21.5. La missione pastorale affidata al Pontefice comporta anche il conferimento di una «vis directiva cuiuscumque potestatis temporalis in regibus vel supremis principibus existentis» (*Defensio fidei* III, 22.4; cfr. anche *Ivi*, 22.5) e che, nei confronti dei principi cristiani, è suscettibile di estendersi, secondo il Suárez, fino all’esercizio di una certa coazione (*Ivi* 22.15-17; 23; 27.5). «Es decir, si el papa tiene el que cuidar de la salvación eterna de los reyes, debe disponer de todo aquello que haga falta para que los reyes gobiernen debidamente [...] la “vis directiva” no es solamente una facultad meramente consultiva u orientadora, sino que entraña una verdadera obligación en conciencia por parte de los súbditos y un poder jurídico por parte de la autoridad eclesiástica» (A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado...*, cit., p. 162).

²¹⁷ *Defensio fidei* III, 5.2 e 6; 6.10.

²¹⁸ *I ad Cor.* 5,12, riportato in *Defensio fidei* III, 4.8.

²¹⁹ «(dicendum) Papam esse pastorem omnium ovium Christi». E di fronte a tale verità, ai principi non rimane che accettare di essere parte del gregge, oppure porsi – colpevolmente – al di fuori della Chiesa (*Defensio fidei* III, 21.5 e 18).

suscettibile di operare solamente laddove l'esercizio del potere politico risulti pregiudiziale – o quanto meno di ostacolo – al perseguimento delle finalità spirituali dei sudditi²²⁰.

La distinzione, in se stessa non priva di ambiguità, data la difficoltà di definire chiaramente cosa costituisca una minaccia effettiva per la fede dei sudditi, deve essere compresa alla luce della nozione suaresiana del *Deus legislator*. Poiché infatti il loro potere, pur attraverso la mediazione della comunità, deriva ultimamente da Dio, i sovrani temporali, lo riconoscano o meno, sono moralmente tenuti (*de iure*) ad obbedire alla volontà di Dio, quale si esprime attraverso la Rivelazione o per bocca del suo Vicario. La rivendicazione del diritto all'autodeterminazione di ogni singola comunità storica non può infatti contraddire, all'interno di una riflessione cattolica, l'affermazione circa la missione universale della Chiesa e la verità sostanziale del suo messaggio. In nessuna maniera una *Defensio catholicae fidei* avrebbe potuto ammettere l'assoluta indipendenza del potere temporale, anche se pagano, dalla verità della destinazione ultima dell'uomo²²¹. E nella misura in cui la società politica si compone di persone, ordinate da Dio ad un fine di perfezione

²²⁰ Si definisce diretta la subordinazione fra soggetti che appartengono ad un medesimo ordine, quale esiste ad esempio fra i vescovi e il papa, o fra i ministri e il re (*Defensio fidei* III, 5.2) E in questo senso il potere temporale, considerato in se stesso, non può essere direttamente soggetto a quello spirituale, dal momento che «in suo ordine [...] et respectu sui finis ad illam (potestatem temporalem) fit ultima resolutio in sua sphaera, seu in tota communitate, quae illi subest» (*Defensio* III, 5.2). Il fatto tuttavia che il principe temporale non dipenda, per le sue azioni, da un altro potere dello stesso ordine, non significa che, in vista di un fine più elevato, egli non possa essere subordinato alla potestà spirituale della Chiesa. «Tunc illa dependentia vocatur *indirecta*, quia illa superior potestas, circa temporalia non per se, aut propter se, sed *quasi indirecte*, et *propter aliud* interdum versatur» (*Defensio fidei* III, 5.2; corsivo nostro). Propriamente parlando, però, la subordinazione indiretta si deve applicare ai soli principi *infideles*, sottratti a qualsiasi vincolo d'obbedienza nei confronti della Chiesa di Roma. Mentre infatti, i sovrani cristiani, pur essendo alieni da qualsiasi subordinazione *in temporalibus*, sono invece soggetti alla giurisdizione diretta della Chiesa in materie spirituali (Cfr. *Defensio fidei* III, 4.8 e *De legibus* III, 10.6), i principi pagani sono subordinati, nell'ordine spirituale, alla sola giurisdizione ecclesiastica *indiretta*, laddove cioè una specifica *ratio peccati* giustifichi l'intervento della *potestas spiritualis*. Circa la nascita del concetto di *potestas indirecta* e il suo sviluppo nell'ambito della dottrina cattolica, cfr. A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado...*, cit., pp. 195-202 e 215-221.

²²¹ «Para Suárez, al igual que para los demás teólogos españoles, era evidente que el Estado debe someterse a la Iglesia [...] el verdadero orden, es decir, el orden establecido por Dios, exige que lo temporal se someta de alguna manera a lo espiritual, que el espíritu prevalezca sobre la materia, que el fin último y mas excelente del hombre dirija y oriente los fines inferiores, es decir, seculares. La Iglesia, prolongación de Cristo en la historia, encargada por Dios de regular todo lo concerniente a la eterna salvación de los hombre, portadora y depositaria de los poderes divinos en orden a la consecución de este fin último, posee una primacía y una autoridad indiscutibles. Su concepcion unitaria del universo, su teocentrismo metafísico, le llevan necesariamente a dar la primacía al espíritu» (A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado...*, cit., p. 12).

soprannaturale, era moralmente necessario che la stessa felicità terrena, oggetto dell'azione politica, fosse dal Suárez riferita, come al suo ultimo scopo, alla felicità eterna e spirituale²²².

Se ciò *de facto* non avviene, spiega il gesuita, lo si deve all'ignoranza o alla malizia del legislatore umano²²³. E in tale evenienza, è l'ordine morale – quello stesso ordine sul quale i principi terreni fondano il proprio diritto –, ad esigere che l'autorità spirituale, alla quale il supremo *Legislator* ha affidato il governo delle anime, possa intervenire a dirigere, guidare o correggere l'azione del sovrano politico, fino a prevedere, in presenza di una grave *ratio peccati*, la stessa facoltà «liberandi fideles a iugo infidelium quorumcumque»²²⁴. Anche quando il sovrano temporale sia immune da obblighi nei confronti della Chiesa, – circostanza questa, lo ripetiamo, applicabile al solo caso dei sovrani *infideles*, non certo a quelli i scismatici od eretici²²⁵ –, e in presenza di una sufficiente minaccia per la fede del popolo, il *debitum ordinem ad Deum* ammette così la possibilità di un intervento d'autorità *indiretta*, mediante il quale i sudditi cristiani possono essere sciolti dal vincolo morale dell'obbedienza alle autorità costituite²²⁶. E, come è stato rilevato, nel definire i profili di legittimità dell'intervento spirituale sul potere temporale, il Suárez sembra attribuire al papa un ampio margine di discrezionalità, nella misura in cui il giudizio circa la necessità e indifferibilità dell'intervento è affidato allo stesso detentore dell'autorità pontificia²²⁷.

Dal momento però che la sua legittimazione esige il riferimento ad una norma soprannaturale, la potestà spirituale della Chiesa deve configurare un potere puramente morale, obbligante certamente

²²² *Defensio fidei* III, 22.7; cfr. *De legibus* IV, 9.3.

²²³ «Quis enim humanus princeps, nisi atheus vel amens sit, divinae se subtrahere potestati vel conari praesumat?» (*Defensio fidei* III, 5.1)

²²⁴ *Defensio fidei* III, 4.9.

²²⁵ *De legibus* III, 10.6.

²²⁶ *Defensio fidei* III, 23.21. In questo senso, secondo il teologo, deve essere inteso il mandato espresso da Cristo in *Mat* 16, 18-19 e 18,18 (cfr. *Defensio fidei* III, 6.6).

²²⁷ Cfr. A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado...*, cit., p. 223. I profili di legittimità per l'applicazione del potere spirituale, con il quale il pontefice può sciogliere i sudditi dal vincolo di fedeltà ai sovrani, sembrano in effetti affidati all'interpretazione cautelativa della stessa autorità spirituale: «satis est generale et commune periculum, in quo fideles principibus infidelibus subditi moraliter loquendo versantur, ut Ecclesia possit omnes a tali subiectione liberare, etiamsi de singulorum periculo in particulari non constet, quia leges morales, quae in universali feruntur, considerant ea quae ut plurimum eveniunt, etiamsi in particulari cessare contingat [...] tum quia (fideles) magis tenentur consulere animae suae quam iuri alterius» (*Defensio fidei* III, 4.9).

nel foro interiore della coscienza, ma che solo se accompagnato ad un reale esercizio di forza è suscettibile di agire efficacemente²²⁸. L'efficacia di tale potere sembra in effetti dipendere interamente dall'autorità che i singoli sovrani temporali sono disposti a riconoscerle²²⁹, condizione questa necessaria perché alla sentenza dell'autorità spirituale possa seguire l'obbedienza effettiva del braccio secolare. Se ciò può significare, presso i sovrani cattolici²³⁰, un'autentica facoltà di modifica e abrogazione di atti o leggi ritenute empie²³¹, di decisione sulle controversie²³², e perfino di erogazione di pene spirituali²³³ – suscettibili a loro volta di dispiegare reali effetti politici²³⁴ –, nei confronti delle nazioni pagane, il potere del Pontefice sembra doversi limitare ad una semplice revoca dell'obbligo di fedeltà da parte dei sudditi cattolici²³⁵. Così se nel primo caso l'azione morale del pontefice può trovare un'espressione “fisica” nel potere politico-militare degli altri sovrani²³⁶, o nella resistenza del popolo²³⁷, nel caso del sovrano pagano, l'esercizio della *potestas*

²²⁸ Perché infatti un potere morale possa trovare obbedienza è necessario che le si accompagni una reale facoltà di ricorrere alla forza “fisica” o militare «Est enim in principe potestas iurisdictionis, quae proprie dicitur civilis et moralis [...] ut autem haec timeri possit et conservari, coniunctam habere debet aliam potestatem, non iuris, sed facti, ut sic dicam, quae physica est et executiva, seu militaris potest appellari» (*Defensio fidei* III, 22.10). Può pertanto accadere che la Chiesa «non habeat vires cum effectu et fructu potestatem suam exequendi» (*Defensio fidei* III, 4.9).

²²⁹ Per quanto, infatti, si attribuisca al potere spirituale una certa *vis coactiva*, lo stesso Suárez definisce tale coazione nei termini della pura efficacia morale (*Defensio fidei* III, 22.1), che, come si è più volte detto, è suscettibile di istituire un obbligo di coscienza, cui non appartiene, se non per un aggiunta esterna, l'esercizio di una reale forza fisica.

²³⁰ Tutti i casi di intervento dell'autorità pontificia sul potere temporale ricordati dal Suárez sembrano in effetti riguardare principi cristiani, presso i quali l'autorità pontificia non poteva essere completamente ignorata (*Defensio fidei* III, 23.14-15).

²³¹ Cfr. *De legibus* III, 6.6. Cfr. anche *Defensio fidei* III, 22. 10 e 12.

²³² *Defensio fidei* III, 22.14.

²³³ Alla «potestas directiva in principes temporales» deve, infatti, corrispondere una «potestas coactiva, si iustae directioni per legem vel praeceptum obedire noluerint [...] Ergo e converso, cum Pontifex possit imperando efficaciter dirigere potestatem temporalem in actibus suis, potest etiam cogere et punire principes sibi non obtemperantes, in iis quae iuste praecipit» (*Defensio fidei* III, 23.2). Cfr. anche *Ivi*, 23.6-9.

²³⁴ Nella misura in cui, ad esempio, la scomunica di un sovrano può tradursi in un radicale isolamento internazionale e addirittura nell'esautorazione del sovrano ribelle. In presenza di un sovrano divenuto *infidelis*, infatti, la repubblica cristiana «tenetur etiam (principem) repellere, si ex illius imperio morale periculum eversionis timeatur» (Cfr. *Defensio fidei* III, 4.19). Naturalmente l'esautorazione del sovrano *infidelis*, deve essere soggetta a tutte le restrizioni che limitano l'esercizio del diritto di resistenza – in quanto diritto che può essere esercitato solo dalla persona pubblica della comunità, non delegabile all'iniziativa privata, ammesso che il sovrano pagano regni legittimamente (non sia cioè un *tyrannus quoad titulum*). Sembra tuttavia significativo sottolineare come fra i caratteri che rendono legittimo l'ordine costituito, deve essere senz'altro annoverato l'esercizio di un'azione non contraria né pregiudiziale per la fede cattolica, condizione di cui il papa può sancire la decadenza (Cfr. *Defensio fidei* III, 6.19).

²³⁵ *Defensio fidei* III, 23.22.

²³⁶ «Ergo titulus est per se sufficiens, ut possit Pontifex in hos principes (christianos) animadvertere, eosque regnis iure privare, et ad hoc uti gladio aliorum principum» (*Defensio fidei* III, 23.22) «Quia circa alios fideles seu Christianos baptizados habet Ecclesiam potestatem, non solum ad coercendum illos per censuras ad emendationem delicti, sed

indirecta sembra configurare una pura esautorazione morale, oltre la quale non rimarrebbe altro rimedio efficace, a tutela di eventuali sudditi cristiani, che il ricorso alla guerra²³⁸.

Nel sistema dell'obbligazione suaresiana, in quanto vicario di Cristo e depositario della volontà dello stesso divino *legislator* in ordine alla perfezione ultima dell'uomo, il Pontefice deve così rappresentare l'autorità morale suprema. Ciò che Dio determina con una volontà immediata ed immutabile deve costituire una norma sovraordinata rispetto a quelle obbligazioni che Dio si limita a legittimare con una volontà permissiva, in quanto espressione di un potere di governo "delegato"; e in tale prospettiva l'autorità che Cristo ha costituito come sua immediata espressione visibile deve necessariamente configurare una *potestas superioris*, legittimata, in quanto tale, a sopravanzare qualsiasi altro potere la Provvidenza ordinaria si limiti a ratificare *supposita voluntate hominum*. In tale prospettiva l'antica controversia fra Regno e Sacerdozio può essere risolta in favore del primo, nella misura in cui questo è suscettibile di costituire una fonte di obbligazione più forte.

Se in questa maniera l'esperienza morale può essere ricondotta ad unità, mediante l'individuazione di una istanza morale suprema, a sua volta rappresentante diretto della stessa volontà del divino *Legislator*, non si può tuttavia non rilevare, in primo luogo, come l'insegnamento tradizionale sia dal Suárez inserito all'interno di un paradigma profondamente giuridicizzato, teso a risolvere ogni conflitto mediante la distinzione delle rispettive attribuzioni di

etiam ad vindicanda delicta commissa per alias poenas temporales vel corporales [...] (ergo eandem potestatem habet) Summus Pontifex in principes temporales» (*Defensio* III, 23.18). Cfr. anche *Defensio* III, 22.15-17.

²³⁷ In presenza di una sentenza legittimamente erogata, il sovrano originariamente legittimo può anche perdere ogni titolo di legittimità; in tal caso egli diverrebbe un *tyrannus quoad titulum* e la comunità potrebbe legittimamente deporlo, anche per iniziativa di un privato, purchè questi agisca, in virtù di un preciso mandato, *ut instrumentum auctoritatis publicae* (*Defensio fidei* VI, 4.14). Ora, soggetti titolati ad emettere una siffatta sentenza possono essere o la stessa comunità sui cui il principe regna, oppure nel caso di una nazione cristiana, lo stesso Pontefice. In virtù del diritto all'obbedienza che egli può vantare nei confronti di tutti i cristiani, questi può pertanto disporre che il re sia deposto, se necessario, ordinando che il regno sia invaso da altri sovrani *fideles*, o dando mandato ai sudditi per l'uccisione del tiranno (*Ivi*, 4.15-19).

²³⁸ «Distinguere possumus duplices reges infideles, quidam numquam baptizati, nec apostatae a fide; alii sunt haeretici apostatae. In priores non habet *Ecclesia iurisdictionem directam; et ideo non potest illos punire, nec per se regnis privare. Si autem sub se haberent fideles et eos vel a fide averterent vel ab obedientia Ecclesiae, vel alias ad pravos mores manifeste inducerent, tunc Ecclesia haberet iustum bellum contra illos, possetque eos in defensionem innocentium potestate et regno privare: quamdiu vero non privantur, suam retinent potestatem. In posteriores autem habet Ecclesia directam potestatem, et per se, ratione baptismi, et ideo in poenam infidelitatis et haeresis potest eos hac potestate privare» (*De Legibus* III, 10.6). Cfr. anche *Defensio fidei* III, 23.22 e A. MOLINA MELIÁ, *Iglesia y Estado...*, cit., pp. 246-248.*

ciascuna *potestas*, ricorrendo, in caso di indebite sovrapposizioni, al principio gerarchico. In secondo luogo, si deve osservare come la pregiudiziale separazione fra l'ordine della natura e quello della Grazia, non sarebbe rimasta senza effetti sulla teorizzazione suaresiana, finendo inevitabilmente per relativizzarne gli esiti. L'unità dell'esperienza conquistata sul piano della riflessione morale, sembra in effetti poggiare unicamente sul riferimento al supremo *Legislator*, tolto il quale, l'effettiva interazione fra le diverse *auctoritates* deve necessariamente declinarsi nei termini della pura contrapposizione fra poteri.

La questione, è lo stesso Suárez ad ammetterlo, sta tutta nella prospettiva sotto la quale si considera la realtà: «qui credit Deum esse, non potest non credere praecepta eius esse praeferenda mandatis hominum, cum Dei iurisdictio sit longe superior»²³⁹ e, conseguentemente, che il decreto del suo Vicario debba costituire una fonte normativa suprema, di fronte alla quale lo stesso potere temporale deve fare un passo indietro; quando, invece, tale presupposizione venga meno, il potere temporale è destinato ad affermarsi come *ratio* suprema della vita politica, mentre quella pontificia deve ridursi ad una autorità fra le tante, con la quale eventualmente stipulare concordati²⁴⁰, e il cui reale peso politico sarebbe dipeso tutto dal numero delle “divisioni” al suo seguito.

²³⁹ *De legibus* III, 12.4-5

²⁴⁰ Cfr. F. ÁLVAREZ ÁLVAREZ, *La teoria concordataria en Francisco Suárez*, cit., specialmente le pp. 65-71.

CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso, i diversi filoni attraverso cui si è sviluppata l'analisi del pensiero suaresiano devono essere ricondotti ad unità. Nei capitoli precedenti la riflessione del teologo granadino è stata considerata sotto la prospettiva problematica della necessità di riguadagnare l'unità dell'ordine cristiano, di fronte all'inesorabile frantumazione avviata con la Tarda Scolastica, e portata a compimento dalla Riforma. Nell'esigenza, tutta cattolica, di sottrarre l'ordine del mondo all'esercizio della *potentia Dei absoluta*, preservando così l'intelligibilità della natura da imperscrutabili incursioni *ab ultra*, è stata rinvenuta la principale motivazione dell'opzione rinascimentale per una prospettiva *ex natura pura*. Siffatta opzione metodologica avrebbe tuttavia condotto alle sue estreme conseguenze il disincanto del mondo moderno: relegata nell'ordine "sopranaturale", l'azione della Grazia sarebbe divenuta materia della sola teologia positiva, riducendo la natura all'oggetto d'indagine "neutrale" di una razionalità puramente immanente, che, fuor di ogni paradigma "illuminativo", avrebbe riposto nell'evidenza logica ogni speranza di accesso alla verità. Come osserva H.U. von Balthasar¹, il processo di neutralizzazione dell'essere, avviato con la riduzione tardo-scolastica dell'*esse* a concetto astratto, avrebbe così trovato, nella logicizzazione suaresiana della metafisica, il proprio punto di arrivo; e da tale neutralizzazione sarebbe derivata una nozione di ordine interamente secolarizzata.

L'*ordinatio* che la ragione riconosce nella natura diviene infatti in Suárez pura *intentio*, oggetto di una ricognizione mentale volta a ricostruire nessi di *convenientia* e *repugnantia* fra essenze astrattamente intese. A farne le spese sarebbe stata, in primo luogo, quella peculiare visione medievale che tutte le cose unificava sullo fondo della partecipazione all'auto-comunicazione dell'*Esse* di Dio: il mondo avrebbe perduto il proprio carattere "teofanico" per divenire un'*ordinatio* logica, effetto di una razionalità che si comprende ormai nei termini kantiani della *reine Vernunft*, riconduzione del dato

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, cit., pp. 25-36.

empirico entro “schemi” di intelligibilità formale. O, detto in termini suaresiani, «*intra latitudinem naturalis rationis*»².

E poiché siffatta intelligibilità sarebbe stata ottenuta *a scapito* della realtà, l’esperienza medievale dell’ordine immanente alla *res*, avrebbe dovuto cedere il passo ad una sistematizzazione puramente astratta, e perciò incapace di attingere alle strutture del reale:

«Al di fuori dello spazio di queste progettazioni di essenze rimangono nel migliore dei casi quelle pure e irrazionali posizioni *extra causas* che l’occamismo intese come punti di realtà irrilevanti e atomistici, e che nella loro superficialità e impartecipabilità non rappresentano ormai, sempre nell’occamismo, che la pura materia: una materia che in Suárez non è più (aristotelico-tomisticamente) pura potenza in ordine all’atto della forma, ma appare costituita come reale essere, però inerte e incolore come quella “massa passiva” che compare in Cartesio come *res extensa*, unica rappresentante e ultima reliquia del mondo esterno e della cosa in sé, sostrato della “fisica classica” che [...] nel materialismo dovrà essere innalzato a unica realtà che tutto regge, anche lo spirito e Dio»³.

La comprensione suaresiana dell’ordine sembra così svilupparsi, nonostante il formale rispetto degli insegnamenti tradizionali, all’insegna della “frammentazione” moderna: perduta la possibilità di intendere metafisicamente l’azione del Dio che tutto muove ed anima intimamente, l’ordine dell’essere sembra dissolversi in una molteplicità di entità atomiche, puramente attuate nel proprio *esserci*, e dunque intelligibili a prescindere dalla loro dipendenza dall’*esse* divino, come da qualsiasi ordinamento reciproco. Il mondo è destinato a divenire un aggregato di “cose”, atomi che entrano in collisione, la cui interazione è suscettibile di rivelare una regola d’ordine solamente attraverso il riferimento, puramente estrinseco, all’*efficientia* divina. Tuttavia, poiché Dio non si oggettiva all’intenzione metafisica che sotto la *ratio* astratta e puramente “negativa” dell’*ens necessarium*, il riferimento a Lui, come causa unificatrice del reale, non dice più alcuna realtà che l’*esse obiective* di un concetto postulato a garanzia della coerenza sistemica, e tuttavia strutturalmente sottratto, quanto al proprio riferimento reale, ad ogni intenzione conoscitiva.

Il principio che dà ordine al mondo è ormai un principio estrinseco, la cui azione ordinatrice non può più trovare alcun riverbero “ontologico” nell’essere creato. La natura “fisica” configura un ordine

² *Defensio fidei* III, 3.12.

³ H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 36.

di interazioni meccaniche, nel quale i diversi agenti sono necessitati ad attivarsi in presenza del proprio oggetto adeguato; la libertà è invece divenuta un centro di assoluta auto-mozione, pura indifferenza a qualsiasi ordinamento oggettivo. Sia che si tratti delle cause naturali, sia che si consideri l'agente dotato di libertà, in ogni caso, una volta posto *extra causas*, ogni ente è suscettibile di trovare in se stesso la *ratio* profonda del proprio essere e del proprio agire; e in questa prospettiva, il governo di Dio sul mondo può essere affermato unicamente mediante la nozione di un concorso "interattivo" attraverso il quale, calcolando eternamente lo sviluppo di ciascun ente, ne dirige *ab extra* la virtualità, ora agendo sugli oggetti dell'azione naturale, ora mediante il governo "morale" delle libertà attraverso legge e l'*auxilium* efficace della Grazia congrua.

Per quanto le asserzioni dogmatiche tradizionali – segnatamente, la dipendenza dell'ente contingente dall'atto creatore, il concorso di libertà e Grazia in ordine alla salvezza, secondo il disegno predestinante della Provvidenza, la possibilità di un accesso "naturale" alla legge scritta nel cuore degli uomini – siano fatte salve, è pertanto la stessa immagine del mondo medievale ad essere andata perduta, in quanto espressione della «presenza provvida» di Dio nell'intimo di ogni creatura⁴. Certamente, l'apparizione dell'ente nell'essere e il suo sussistere nell'esistenza, il determinarsi della libertà umana secondo il disegno divino di Salvezza, la normatività della *lex naturae* trovano ancora in Dio la loro radice ultima e il loro principio unificatore, ma quando la comprensione dell'essere sia stata "neutralizzata" dall'affermarsi di una razionalità puramente immanente, ciò che la *ratio theologica* manifesta deve essere strutturalmente sottratto a qualsiasi intelligibilità naturale.

È questo un mutamento di paradigma che, se riveste un indubbio interesse per un'indagine di storia del pensiero, deve acquisire un rilievo perspicuo quando si considerino la questione antropologica della libertà e quella giuridico-morale dell'ordine sociale e politico. Più che essere uno, il cosmo suaresiano è solamente *unificato* nella prospettiva del Dio Creatore e Signore del cosmo, e per questo, venuta meno tale prospettiva, i diversi ambiti dell'esperienza sarebbero tornati a disperdersi nel vortice disgregatore attivato dalla Riforma. Se si prescinde della *ratio theologica*, l'ordine elaborato da Francisco Suárez è, infatti, destinato a frantumarsi, sotto le spinte contrapposte della natura e della grazia, della materia e dello spirito, della *lex naturae* manifesta alla ragione e della assoluta *potestas* di

⁴ Cfr. P. BELLINI, *La coscienza del principe*, cit., p. 91.

autodeterminazione che è prerogativa della libertà umana. E in questa maniera, nel tentativo di ripensare la tradizione, il gesuita avrebbe *de facto* impostato l'orizzonte categoriale all'interno del quale si sarebbe realizzata, in età moderna, la dissoluzione di quella stessa tradizione che egli intendeva difendere.

Sarebbe bastato rimuovere il riferimento al divino *Legislator*, perché la *lex naturae* manifesta alla ragione divenisse una forma vuota, i cui angusti confini non avrebbero in alcun modo potuto limitare l'infinito potere della volontà. Ne sarebbe derivata una radicale frattura dell'esperienza morale, dal momento che la necessità immutabile della *rectitudo* razionale e l'esercizio storico della libertà sarebbero venuti a costituire due ambiti del tutto indipendenti e incomunicabili. E per questa via, la riflessione suaresiana sembra aver sostanzialmente preparato, seppur in forma embrionale, la moderna divaricazione di giustizia naturale e diritto positivo, ragione e volontà, natura e storia, nella misura in cui l'ordine formale della *rectitudo* naturale si definisce ormai per differenza dalla dimensione puramente effettuale della *res* extra-mentale, laddove deve fatalmente dispiegarsi, come principio d'ordine di ogni divenire concreto, tutta l'arbitraria efficacia della volontà:

«La raison construit donc une cité des nuages: c'est la nouvelle science du Droit naturel. Quant à la cité réelle, elle est le fruit de la volonté pure. Et nous retrouvons l'opposition que Grotius a hérité de Suárez entre le droit naturel rationnel et le Droit positif volontaire. Opposition parfaitement systématique; car tout le domaine de la science appartient à l'un, tout le domaine de l'existence appartient à l'autre. Pour passer du Droit naturel au Droit positif, il faut donc passer de la science à l'existence, de la pure possibilité à l'être, du concept de *sociabilitas* au fait de la Société. Et ce passage est une véritable création, fruit de la volonté humaine [...] Avant le contrat social, il n'y a pas de Société: il y a des hommes. Avant l'état de société, il y a donc un "état de nature". Qu'est-ce que cet état de nature? Loi de la jungle pour Hobbes, âge d'or pour l'abbé de Saint-Pierre: en toute hypothèse, pure anarchie. Chaque homme est sa propre loi: chaque volonté individuelle est une loi naturelle; de ces volontés rassemblées surgira la première loi positive qui mettra fin à l'état de nature [...] Un Droit naturel peut-il être accouplé à cette notion de nature? N'ayant d'existence que rationnelle, ce Droit sera réduit à l'état de fiction: ou bien il se développera artificiellement, en marge de la vie; ou bien il disparaîtra au profit d'une liberté d'essence irrationnelle. Cette dernière extrémité était atteinte par Hobbes; Rousseau bâtit sur elle tout son système»⁵.

Pur non giungendo all'eccesso hobbesiano, la speculazione suaresiana rivela, in effetti, un'insanabile e originaria frattura fra un'istanza di giustizia naturale formalisticamente intesa e

⁵ I. ANDRÈ-VINCENT, *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (De Vitoria et Suárez à Rousseau)*, in «Archives de Philosophie du Droit», VIII (1963), p. 251. Cfr. anche M. VILLEY, *Histoire de la nature des choses*, in «Archives de Philosophie du Droit», X (1965), pp. 265-283.

l'affermazione di un potere di arbitrio *reale* assolutamente autonomo. Quando la riflessione metafisica sia ruotata in onto-teologia, la stessa tematizzazione dell'*ordinatio* posta da Dio a governo del cosmo deve infatti assumere il carattere di una logica formale, una *reine Rechtslehre* configurante un sistema normativo puramente desostanzializzato. E poiché una norma astratta non è in grado di esercitare alcuna causalità *reale* sul potere di auto-mozione della libertà, è inevitabile che si istituisca un "cortocircuito" fra l'affermazione del libero arbitrio e la pretesa oggettiva dell'*ordinatio* logica. La regola di rettitudine manifesta alla ragione, ivi compresa la rivelazione dell'ordinamento al fine ultimo, deve così divenire una norma puramente estrinseca, un'idea della ragione suscettibile di essere assunta a norma di condotta, incapace tuttavia di qualsiasi risonanza "ontologica" nella natura dell'agente.

In questa maniera sono dati tutti i presupposti perché sul piano della riflessione politica si possa sviluppare una teoria dell'ordine già significativamente moderna, i cui tratti principali devono essere rinvenuti nella tematizzazione di uno *status naturae* razionalisticamente inteso, nel primato parallelamente attribuito all'individuo nei confronti della società, nella riconduzione dell'ordine politico alle determinazioni storiche della volontà pattizia dei consociati, e, in definitiva, nell'affermazione della *potestas* positiva come causa principale dell'ordine sociale. Tali conseguenze, naturalmente, sono ancora *in nuce* nella speculazione del *Doctor Eximius*, la quale si mantiene ancora distante dalla nozione hobbesiana di un individuo ridotto a pura sostanza desiderante, così come dalla tematizzazione dell'onnipotente Leviatano, unica fonte dell'ordine politico. Lungi dal ridursi a puro desiderio, l'uomo suaresiano si sperimenta moralmente ordinato al rispetto della regola di rettitudine manifestatagli dall'intelletto; e, in questo senso, in nessuna maniera l'azione dei consociati o le decisioni del principe possono essere ridotte alla mera risultante di un desiderio egoistico e di una razionalità puramente strumentale. Resta tuttavia il fatto che la conciliazione di ragione e volontà, natura e storia, deve passare, nella sistematica suaresiana, per la tematizzazione della *potestas* come principale *ratio* dell'ordine, ad ogni livello della sua articolazione.

Venuta meno la prospettiva della partecipazione, il tessuto connettivo suscettibile di unificare *realmente* la realtà politica e morale, è ora il flusso di potere divino dal quale ogni "autorità" creata deriva il proprio diritto, la *lex naturae* come la *potestas monastica* individuale; la *potestas gubernativa* statale che da esse deriva, come l'autorità spirituale del Vicario che Cristo stesso ha posto a capo

della sua Chiesa. Se la prospettiva suaresiana non giunge alle sue conseguenze estreme è perchè *philosophum agendo* il teologo osserva ancora il mondo sotto la prospettiva di un Legislatore che dà ordine a tutte le cose; e in tale prospettiva queste diverse dimensioni sono riferite ad una *ratio* superiore, suscettibile di definirne i rapporti secondo la natura e le diverse modalità della loro derivazione da essa. L'intero ambito dell'esperienza morale è dal Suárez ricondotto ad una peculiare struttura di delega potestativa, mediante la quale il Signore del cosmo trasferisce parte del proprio diritto alle *potestates* create. E proprio in virtù di questa delega, lungi dal costituire una totalità unitaria, le diverse dimensioni dell'ordine morale devono configurare altrettanti ambiti di potere autonomo, suscettibili di rapportarsi estrinsecamente secondo precisi criteri di subordinazione gerarchica.

Ma l'unità del sistema riposa ormai tutta sulla *ratio theologica*; finché questa riuscirà a mantenere lo statuto di una *ratio* comune, suscettibile di dar forma allo spazio pubblico, il sistema sarà in grado di resistere alle spinte dissolutive. Basterà però che sia messa da parte, o semplicemente riassorbita nello spazio privato della coscienza individuale, perché l'idea di un ordine oggettivo, sussistente a prescindere dalle decisioni della volontà storica, ceda il passo alla fattualità delle relazioni di potere fra gli uomini. E a questo punto sarà la volontà storica del sovrano ad emergere come unica *Grundnorm* suscettibile di fondare la *Rechtslehre* suaresiana.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie:

Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgata Clementinam, curavit A. Gramatica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.

CONCILIUM TRIDENTINUM, Sessio IV, *Decretum de Vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi s. Scripturae*, in H. J. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a Conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995, pp. 640-641.

———, Sessio VI, *Decretum de Iustificatione*, in H. J. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a Conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995, pp. 646-671.

HOBBS, T., *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth ecclesiasticall an civill*, in ID., *Leviatano*, con testo inglese e latino, a cura di R. Santi, Bompiani, Milano 2001.

OCKHAM, W. (DE), *Scripta in libros sententiarum*, a cura di G. Gál, in ID. *Opera philosophica et theologica*, “Opera theologica”, voll. I-VII, New York 1967-1986.

———, *Quodlibeta septem*, a cura di J.C. Wey, in ID. *Opera philosophica et theologica*, “Opera theologica”, vol. IX, New York 1980.

———, *Summa Logicae*, a cura di Ph. Boehner, G. Gál e S. Brown, in ID. *Opera philosophica et theologica*, “Opera philosophica”, vol. I, New York 1974.

PASCAL, B., *Traité. De la Prédestination*, in ID., *Œuvres Complètes*, vol. III, a cura di J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1991, pp. 766-799.

SCOTUS, I.D., *Commentaria oxoniensia ad quattuor libros Magistri Sententiarum*, a cura di M. Fernandez Garcia, Quaracchi, Firenze 1912.

———, *Ordinatio*, a cura di G. Lauriola, in ID., *Opera omnia. Editio Minor*, vol. III, AGA, Alberobello 2001

SUÁREZ, F., *De opere sex dierum*, in ID., *Opera Omnia*, Vol. III, a cura di L. Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1856, pp. 1-447.

———, *De ultimo fine hominis*, in ID., *Opera Omnia*, vol. IV, a cura di L. Vivès, Parisiis 1856, pp. 1-156.

- , *De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali*, in ID., *Opera Omnia*, vol. IV, a cura di L. Vivès, Parisiis 1856, pp. 159-274.
- , *De bonitate et malitia humanorum actuum*, in ID., *Opera Omnia*, vol. IV, a cura di L. Vivès, Parisiis 1856, pp. 274-454.
- , *De actibus qui vocantur passiones, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis*, in ID., *Opera Omnia*, vol. IV, a cura di L. Vivès, Parisiis 1856, pp. 454-514.
- , *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, in ID., *Opera Omnia*, voll. V-VI, a cura di L. Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1856.
- , *Tractatus de Gratia Dei*, in ID., *Opera Omnia*, voll. VII-X, a cura di L. Vivès, Parisiis 1857-1858.
- , *Opusculum theologicum I: De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario, libri tres.*, in ID., *Opera Omnia*, vol. XI, a cura di L. Vivès, Parisiis 1858, pp. 1-290.
- , *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsionem ad apologiam pro juramento fidelitatis, et epistolam ad principes christianos Serenissimi Jacobi Angliae Regis*, in ID., *Opera Omnia*, vol. XXIV, a cura di L. Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1859.
- , *Disputationes Metaphysicae*, in ID., *Opera Omnia*, voll. XXV-XXVI, a cura di L. Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1861.

Opere in traduzione:

- Ad Diognetum*, trad.it. *A Diogneto*, a cura di H.-I. Marrou e M. B. Artioli, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Roma-Bologna 2008.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, trad. it. *La caduta del diavolo*, a cura di G. Elia e G. Marchetti, Bompiani, Milano 2007.
- AQUINAS, T., *De regimine principum*, trad. it. *La politica dei principi cristiani*, a cura di R. Tamburrini, Edizioni Cantagalli, Siena 1981.
- , *Summa Theologiae*, trad. it. *La Somma Teologica*, Salani: Studio Domenicano, Bologna 1984-1985.
- , *De Veritate*, trad. it. *Le Questioni Disputate*, voll. I-III, a cura di G. Cenacchi e R. M. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993.
- , *Super Boetium de Trinitate*, trad. it. in ID., *Commenti ai libri di Boezio*, a cura di C. Pandolfi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, pp. 71-233.
- , *Summa contra gentiles* trad. it. *La Somma contro i gentili*, a cura di T. Sante Centi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
- , *Scriptum super libros Sententiarum*, trad. it. *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, a cura di I. Biffi e R.M. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.

- , *De Potentia*, trad. it. in ID., *Le Questioni Disputate*, vol. VIII, a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.
- , *Super librum Dionysii de divinis nominibus*, trad. it. *Commento ai nomi divini di Dionigi e testo integrale di Dionigi*, 2 vols, a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004.
- ARISTOTELES, *Ethica Nichomachea*, trad. it. *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993.
- ATHANASIUS, *Orationes contra Arianos*, trad. it. *Trattati contro gli ariani*, Città Nuova, Roma 2003.
- AUGUSTINUS, A., *Confessionum, libri tredecim*, trad. it. *Le confessioni*, "Nuova biblioteca agostiniana. Opere di sant'Agostino", vol. I, a cura di M. Pellegrino, Città Nuova, Roma 1965.
- , *De libero arbitrio*, trad. it. *Il libero Arbitrio*, "Nuova biblioteca agostiniana. Opere di sant'Agostino", vol. III/2, a cura di A. Trapè e D. Gentili, Città Nuova, Roma 1976, pp. 135-377.
- , *De civitate Dei*, trad. it. *La città di Dio*, "Nuova biblioteca agostiniana. Opere di sant'Agostino", voll. V/ 1-3, a cura di A. Trapè, R. Russel e S. Cotta (trad. D. Gentili), Città Nuova, Roma 1978-1991.
- , *De Trinitate*, trad. it. *La trinità*, "Nuova biblioteca agostiniana. Opere di sant'Agostino", vol. IV, a cura di A. Trapè e M. F. Sciacca (trad. G. Beschin), Città Nuova, Roma 1987.
- CICERO, M.T., *De legibus*, trad. it. *Delle leggi*, a cura di A. Resta Barrile, Zanichelli, Bologna 1972.
- , *De Republica*, trad. it. in ID. *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1974, pp. 155-409.
- (PSEUDO-)DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, trad. it. in AQUINAS, *Commento ai nomi divini di Dionigi e testo integrale di Dionigi*, 2 vols, a cura di B. Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004.
- HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 vols., a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941-1963.
- HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1988.
- IGNATIUS DE LOYOLA, *Exercitia spiritualia*, trad. it. *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone, Edizioni Paoline, Roma 1984.
- , *Constitutiones Societatis Iesu*, trad. it. in *Costituzioni della Compagnia di Gesù, annotate dalla Congregazione Generale XXIV^a e Norme Complementari*, a cura di P. Silvano e G. Raffo, ADP, Roma 1997.
- LUTHER, M., *Disputatio Heidelbergae habita*, trad. it. in ID., *Scritti Religiosi*, a cura di V. Vinay, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1978, pp. 179-203.
- , *De servo arbitrio*, trad. it. *Il servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993.
- , *Von weltlicher Uberkeit, wie weit man ihr gehorsam schuldig sei*, trad. it. *Sull' autorità secolare. Fino a che punto si sia tenuti a darle obbedienza*, in ID., *Scritti politici*, a cura di L. Firpo, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1978, pp. 393-442.
- , *Sermon von den guten Werken*, trad. it. *Delle buone opere*, in ID., *Scritti Religiosi*, a cura di V. Vinay, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1978, pp. 323-430.
- PASCAL, B., *Pensées*, trad. it. *Pensieri*, a cura di P. Serini, Mondadori, Milano 1979.

- SUÁREZ, F., *Defensio fidei* I. III, trad. esp. *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*, "Corpus Hispanorum de Pace", vol. II, Edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1965.
- , *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, trad. esp. *De legibus*, "Corpus Hispanorum de Pace" voll. XI-XVIII, Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña et. al., Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1971-1981.
- , *De Anima*, trad. esp. *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el alma*, Edición crítica por S. Castellote Cubells, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Labor, Madrid 1978.
- , *Disputatio Metaphysica* V, engl. transl. *Suárez on individuation: Metaphysical disputation V. Individual unity and its principle*, by J.J.E. Gracia, Marquette University Press, Milwaukee 1982.
- , *Defensio Fidei* I. III, trad. it. in R. CAMPA, *I trattatisti spagnoli del diritto delle genti*, Union Printing Editori, Madrid-Roma 1992, pp. 96-209.
- , *Disputationes Metaphysicae* I-III, trad. it. *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. Esposito, Rusconi, Milano 1996.
- , *Disputationes Metaphysicae* XX-XXII, engl. transl. *On creation, conservation and concurrence. Metaphysical disputations 20, 21 and 22*, by A.J. Freddoso, St. Augustine's Press, South Bend (Indiana) 2002.
- , *Disputatio Metaphysica* XLVII, engl. transl. *On real relation (Disputatio metaphysica XLVII)*, by J.P. Doyle, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 2006.
- , *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, II. I-II, trad. it *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, CEDAM, Padova 2008-2010.

Bibliografía secundaria:

- ABBAGNANO, N., *Guglielmo di Ockham*, Carabba Editore, Lanciano 1931.
- , *Storia della filosofia*, 3ª ed., 4 vols., Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1974.
- ABRIL CASTELLÓ, V., *Genesis de la doctrina suareciana de la ley*, in «Anuario de filosofía del derecho», XVI (1972), fasc. 4, pp. 163-187.
- , *La obligación política: su naturaleza*, in «Revista de Estudios Políticos», CLXXXIII-CLXXXIV (1972), pp. 111-158.
- , «Perspectivas del iusnaturalismo suareciano», in F. SUÁREZ, *De legibus*, "Corpus Hispanorum de Pace" vol. XIII, Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña et. al., Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1974, pp. LVI-LXXXVI

- , *Derecho-Estado-rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez*, in «Revista de Estudios Políticos», CCX (1976), fasc. noviembre-diciembre, pp. 129-188.
- , *Moral-derecho-política: homologación democrática y responsabilidad política en Francisco Suárez*, in «Anuario de Filosofía del Derecho», XIX (1976-77), fasc. 4, pp. 211-262.
- ALCORTA Y ECHEVARRÍA, J.I., *Problemática del tema de la creación en Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 305-333.
- , *La teoría de los modos en Suárez*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1949.
- ALVAREZ, M., «La omnipotencia de Dios y el principio de contradicción en Francisco Suárez», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA e Y.C. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 173-193.
- ALVAREZ DE LINERA, A., *La democracia en la doctrina de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 509-530.
- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, F., *La teoría concordataria en Francisco Suárez*, Impresa Católica, Leon 1953.
- AMBROSETTI, G., *La filosofia delle leggi di Suarez*, Editrice Studium, Roma 1948.
- ANDRÉ-VINCENT, I., *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme (De Vitoria et Suárez à Rousseau)*, in «Archives de Philosophie du Droit», VIII (1963), pp. 237-259.
- ANDRÉS MARTÍNEZ, M., *Historia de la teología española*, 2 vols, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983-1987.
- AUBIN, V., «Suárez», in M. CANTO-SPERBER (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Quadrige - Presses Universitaires de France, Paris 2004, pp. 1876-1880.
- (VON) BALTHASAR, H.U., *Gloria. Una estetica teologica*, vol. IV: *Nello spazio della metafisica: l'antichità*, trad. it. a cura di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1977.
- , *Gloria. Una estetica teologica*, vol. V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, trad. it. a cura di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1978.
- , *Verità del mondo*, trad. it. a cura di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1989.
- BATTAGLIA, F., *Società civile e autorità nel pensiero di Francesco Suárez*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXVII (1950), fasc. III, pp. 213-234.
- BELLINI, P., *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica*, 2 vols., Giappichelli, Torino 2000.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca*, in «La Ciencia Tomista», LVII (1942), pp. 68-101.
- , «Introducción Histórica», in ID. (a cura di), *Domingo Bañez y las controversias sobre la Gracia. Textos y documentos*, Instituto "Francisco Suárez", Madrid 1968, pp. 11-99.
- BERNAREGGI, A., *L'opera giuridica e le dottrine di Francisco Suárez*, in «La Scuola Cattolica», XIII (1917), pp. 503-532.
- BURLANDO, G., *Configuración psicológica de la libertad humana en F. Suárez*, in «Teología y Vida», XL (1999), pp. 31-48.
- BUZZI, F., «Il tema de jure belli nella Seconda Scolastica», in F. ARICI e F. TODESCAN (a cura di), *Iustus Ordo e ordine della natura. Sacra Doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo (Milano, 5-6 marzo 2004)*, CEDAM, Padova 2007, pp. 73-135.

- CASTELLOTE CUBELLS, S., *El hombre como persona según Francisco Suárez*, in «Anales Valentinus», II (1976), fasc. 3, pp. 179-208.
- , «Introducción» in F. SUÁREZ, *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre El Alma*, a cura di S. Castellote Cubells, Ed. Labor, Madrid 1978, vol. I., pp. XXXVII-LXXIII.
- , *Teoría epistemológica de Francisco Suárez, a la luz del manuscrito inédito De Anima*, in «Anales Valentinus», XXVIII (1988), pp. 251-274.
- , «Posibilidad de la antropología como ciencia, según Francisco Suárez», in AA.VV., *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Facultad de Teología, Valencia 1989, pp. 167-188.
- CATRY, J., *La doctrine du droit publique et du droit international d'après Suárez*, in «Revue Apologétique», LIII (1931/II), pp. 296-312.
- CEDRONI, L., *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Edizioni Studium, Roma 1996.
- , *Visioni della democrazia*, La Sapienza Editrice, Roma 2009.
- CLARK, D.W., *Ockham on human and divine freedom*, in «Franciscan Studies», XXXVIII (1978), pp. 122-160.
- COMPOSTA, D., *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di F. Suárez*, in «Salesianum», XVIII (1956), fasc. luglio-dicembre, pp. 476-497 e XIX (1957), fasc. gennaio-marzo, pp. 3-33.
- COPLESTON, F.C., *Storia della filosofia*, 9 vols., Paideia, Brescia, 1967-1983.
- COTTA, G., *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- , *Immagine, differenza, artificio. Prospettive sul problema del male*, Franco Angeli, Milano 2004.
- , *Individuo ed esperienza, libertà e male nella crisi della metafisica classica. Da Duns Scoto a Lutero*, in «Filosofia politica», XXIV (2010), fasc. 1, pp. 87-110.
- COTTA, S., *I limiti della politica*, Il Mulino, Bologna 2002.
- COUJOU, J.-P., «Introduction» in ID., *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie. Étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Editions Peeters, Louvain-la-Neuve - Louvain 1999, pp. 1-67.
- COURTENAY, W.J., *Covenant and causality in Pierre d'Ailly*, in «Speculum», XLVI (1971), fasc. 1, pp. 94-119.
- , *The king and the leaden coin: the economic background of sine qua non causality*, in «Traditio», XXVIII (1972), pp. 185-209.
- , *The critique on natural causality in the Mutakallimùn and Nominalism*, in «Harvard Theological Review», LXVI (1973), pp. 77-94.
- COURTINE, J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; trad. it. *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e pensiero, Milano 1999.
- , *Nature et empire de la loi. Etudes Suaresiennes*, Vrin-Ehess, Paris 1999.
- CRONIN, T.J., *Objective being in Descartes and in Suarez*, Gregorian University Press, Rome 1966.
- CUEVILLAS, A., *Luis de Molina el creador de la idea del derecho como facultad*, in «Revista de Estudios Políticos», LXXV (1954), fasc. mayo-junio, pp. 103-116.
- CUNNINGHAM, C., *Natura Pura, the invention of the Antichrist: a week with no Sabbath*, in «Communio», XXXVII (2010), fasc. 2, pp. 243-254.

- D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, 2vols, ECIG, Genova 1992.
- DE ANGELIS, A., *La ratio teologica nel pensiero giuridico-politico del Suarez. La teoretica suaresiana e la recensione dei suoi critici*, Giuffrè, Milano 1965.
- DE BERTOLIS, O., *Il diritto in san Tommaso d'Aquino. Un'indagine filosofica*, Giappichelli, Torino 2000.
- , *Due secoli di codificazione*, in «La Civiltà Cattolica», (2004/II), fasc. 15 maggio, pp. 357-363.
- , *Il libro III del Principatus Politicus di F. Suárez: il potere del Pontefice Romano sui re temporali*, in «Periodica de Re Canonica», XCVII (2008), pp. 667-691.
- , *Elementi di antropologia giuridica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010.
- , «Il *Tractatus de Legibus* di Francisco Suárez, massima espressione del pensiero filosofico-giuridico della Seconda Scolastica», in M. FERRONATO E L. BIANCHIN (a cura di), *Silente theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica. Atti del Convegno Internazionale, Padova 20-22 novembre 2008*, CEDAM, Padova 2011, pp. 219-222.
- DE BLIC, J., *Le volontarisme juridique chez Suárez?*, in «Revue de Philosophie», I n.s. (1930), pp. 213-230.
- DE FINANCE, J., *Filosofia della liberazione*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1977.
- DE LUBAC, H., *Agostinismo e teologia moderna*, Il Mulino, Bologna 1968.
- , *Il mistero del soprannaturale*, trad. it. a cura di G. Benedetti, Jaca Book, Milano 1978.
- DE MICHELIS PINTACUDA, F., «Onnipotenza divina e libertà umana in Lutero: la salvezza e l'etica», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA, e Y.C. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 45-62.
- DE NEGRI, E., *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- DE SCORRAILLE, R., *François Suárez, de la Compagnie de Jésus: d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols., Lethielleux, Paris 1912-1913.
- DEL NOCE, A., *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, Il Mulino, Bologna 1965.
- , *Il problema dell'ateismo. Studi e ricerche*, Il Mulino, Bologna 1970.
- , *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, Giuffrè, Milano 1992.
- DEL VECCHIO, G., *Essenza del diritto naturale*, Società Italiana di Filosofia del Diritto, Roma 1954.
- , *Mutabilità ed eternità del diritto*, in «JUS. Rivista di Scienze Giuridiche», V n.s. (1954), fasc. 1/marzo, pp. 1-14.
- DELOS, J.T., *La société internationale et les principes du droit public*, Pedone, Paris 1929.
- DEMPF, A., *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, R. Oldenbourg, München und Berlin 1925.
- , *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, R. Oldenbourg, München und Berlin 1929; trad. it. *Sacrum Imperium: la filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, Le Lettere, Firenze 1988.
- , *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Verlag Anton Pustet, Salzburg 1937.
- DESCOQS, *Le suarezisme*, in «Archives de philosophie», II (1924), pp. 123-154.
- , *Thomisme et Suarézisme* in «Archives de philosophie», IV (1926), pp. 82-192.

- DI BLASI, F., *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, ETS, Pisa 1999.
- DI LISO, S., «Melchor Cano e i *Loci Theologici*», in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995, pp. 119-167.
- DI NAPOLI, G., «La filosofia dell'Umanesimo e del Rinascimento», in C. FABRO, *Storia della filosofia*, Coletti, Roma 1954, pp. 299-396.
- DI VONA, P., *Studi sulla scolastica della Controriforma: l'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1968.
- , *L'ontologia dimenticata: dall'ontologia spagnola alla "Critica della ragion pura"*, La Città del Sole, Napoli 2008.
- DOYLE, J. P., *Suárez on the reality of the possibles*, in «The Modern Schoolman», XLV (1967), fasc. November, pp. 29-48.
- , *Suárez on the analogy of being*, in «The Modern Schoolman», XLVI (1969), fasc. March e May, pp. 219-249 e 323-341.
- , *Suárez on being of reason and truth*, in «Vivarium», XXV (1987), pp. 47-75 e XXVI (1988), pp. 51-72.
- DUMONT, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, G. Beauchesne, Paris 1936.
- DUSO, G., «Patto sociale e forma politica», in ID., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 7-49.
- ELORDUY, E., *La acción de resultancia en Suárez*, in «Anales de la catedra Francisco Suárez», III (1963), pp. 45-71.
- ESPOSITO, C., «Il ritorno a Suárez. Le *Disputazioni Metafisiche* nella critica contemporanea» in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995, pp. 465-573.
- , «Introduzione» in F. SUÁREZ, *Disputazioni Metafisiche*, Rusconi, Milano 1996, pp. 5-26.
- FABRO, C., *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*, in «Divus Thomas», XVI (1939), serie III, fasc. settembre-dicembre, pp. 529-552.
- , *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939.
- , *Neotomismo e suarezismo: una battaglia di principi*, in «Divus Thomas», XVIII (1941), pp. 167-215 e 420-498. Ristampa Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005.
- FARRELL, W., *The natural moral law according to st. Thomas and Suárez*, St. Dominic's Press, Ditchling 1930.
- FERNANDEZ-CASTAÑEDA, J., *Right Reason in Francis Suárez*, in «The Modern Schoolman», XLV (1968), fasc. January, pp. 105-122.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma*, in «Arbor», XIII (1949), pp. 417-449.
- FERRARO, D., «Il dibattito sulla "potentia Dei" nella seconda scolastica», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA e Y.C. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 157-172.
- FERREIRO LÓPEZ, A., *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 449-442.
- FICHTER, J.H., *Man of Spain. Francis Suárez*, Macmillan, New York 1940.

- FORLIVESI, M. *Cenni sulla storia delle dottrine concernenti il rapporto fra operazione divina e operazione creaturale tra il Liber de veritate catholicae fidei di Tommaso d'Aquino e le Congregationes de Auxiliis*, in «Annali Chieresi», XV (1999), pp. 155-170.
- , «Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez», in AA.VV., *Francisco Suárez. "Der ist der Mann". Homenaje al professor Salvador Castellote*, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer», Valencia 2004, pp. 161-207.
- , *L'età delle "scuole": la filosofia universitaria tra Quattrocento e Seicento*, in U. ECO (a cura di), *Il Medioevo*, XI, Federico Motta Editore, Milano 2009, pp. 55-68.
- , «Francisco Suárez and the "rationes studiorum" of the Society of Jesus », in M. SGARBI (a cura di), *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 77-90.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M.T., «Potentia absoluta-potentia ordinata: une longue historie au Moyen Âge», in G. CANZIANI, M.A. GRANATA e Y.C. ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 13-23.
- , *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- GALLI, C., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- GASPARRI, C., *Francesco Suárez, giurista e teologo (1617-1917)*, in «La Scuola Cattolica», XIII (1917), fasc. 6 settembre, pp. 481-496.
- GATTI, R., *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Edizioni Studium, Roma 2010.
- GEMELLI, A., *La sovranità del popolo nelle dottrine politiche di Francisco Suárez*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», X (1918), fasc. 1, pp. 95-120.
- GHISALBERTI, A., *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972.
- GIACON, C., *La Seconda Scolastica*, 3 vols, Bocca Editori, Milano 1944-1950. Ristampa, Nino Aragno, Torino 2001.
- GILSON, E., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- , *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1983.
- , *L'essere e l'essenza*, Editrice Massimo, Milano 1988.
- , *Giovanni Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, trad. it. a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008.
- GIORGIANNI, V., *Il concetto del diritto e dello Stato in s. Agostino*, CEDAM, Padova 1951.
- GNEMMI, A., *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle Disputationes Metaphysicae di F. Suarez*, Vita e pensiero, Milano 1969.
- GOMEZ ARBOLEYA, E., «La antropología de Francisco Suárez y su filosofía jurídica», in ID., *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, Instituto de Estudios Políticos, Melendes Valdés, Madrid 1962.
- GÓMEZ ROBLEDO, I., *El origen del poder político según Francisco Suárez*, JUS, Mexico 1948.
- , *Doctrina de Suárez sobre el origen y el sujeto de la autoridad civil*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 531-581.
- GRABMANN, M., *Storia della teologia cattolica: dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, Vita e pensiero, Milano 1937.

- GROSSI, P., *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- GUERRERO, E., *Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez*, in «Pensamiento», I (1945), fasc. 4, pp. 447-470.
- GUY, A., *L'analogie de l'etre selon Suárez*, in «Archives de philosophie», XLII (1979), pp. 275-294.
- HEIMSOETH, H., *I grandi temi della metafisica occidentale*, trad. it. a cura di F. Moiso, Mursia, Milano 1973.
- HELLIN, J., *Lineas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 123-168.
- IPPOLITO, B., *Analogia dell'essere: la metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Franco Angeli, Milano 2005.
- , *La metafisica di Giovanni Duns Scoto*, in «Acta Philosophica», XVIII (2009), fasc. 2, pp. 221-247.
- IRIARTE, J., *F. Suárez. Una metafísica que ilumina El Escorial*, in «Razon y Fe», CXXXVI,(1947/2), pp. 176-190.
- , *La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en la filosofía de los dias del Barroco*, in «Razon y Fe», CXXXVIII (1948/2), pp. 229-263.
- ITURRIOZ, *Fuentes de la metafísica de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 31-90.
- IZAGA, L., *La soberanía civil, según Suárez*, in «Razon y Fe», CXXIV (1941/3), pp. 191-205 e 314-326.
- JOBLIN, J., «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, I, II, trad. it. a cura di O. De Bertolis, e F. Todescan, CEDAM, Padova 2010, pp. IX-XXXII.
- JOMBART, E., *Le voluntarisme de la loi d'après Suárez*, in «Nouvelle Revue Théologique», LIX (1932), fasc. 1, pp. 34-44.
- LADARIA FERRER, L.F., *Introduzione alla antropologia teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.
- LANSEROS, M., *La autoridad civil en Francisco Suárez. Estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1949.
- LARRAINZAR, C., *Una introducción a Francisco Suárez*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1977.
- LEWIS, C.S., *The Discarded Image*, Cambridge University Press, 1964; trad. it. *L'immagine scartata. Il modello della cultura medievale*, Marietti, Genova 1990.
- LIVI, A., *La filosofia e la sua storia*, 3 vols, Società Editrice Dante Alighieri, 1996.
- LONERGAN, B.J.F., *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di S. Tommaso*, Editrice Università Gregoriana, Roma 1970.
- , «The Notion of Being», in ID., *Insight. A Study of Human Understanding*, University of Toronto Press, Toronto 1992, pp. 372-398.
- , *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di san Tommaso*, a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Città Nuova, Roma 2004.
- LOPEZ, U., *Suárez moralista. Las bases de una deontología política según Suárez*, in «Razon y fe», CXXXVIII (1948/2), pp. 213-228.
- MAHIEU, L., *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa thèologie*, Desclée de Brouwer-Picard, Paris 1921.
- MARITAIN, J., *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer et C^{ie}, Paris 1947; trad. it. *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 2009.
- MARTINEZ GOMEZ, L., *Lo existencial en la analogia de Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 215-243.

- MAY, W.E., *The natural law doctrine of Francis Suárez*, in «The new Scholasticism», LVIII (1984), fasc. n. 4 (autumn), pp. 409-423.
- MEDINA OLMOS, M., *La obra jurídica del Padre Suárez. Bosquejo crítico*, Granada 1917.
- MESNARD, P., *Il pensiero politico rinascimentale*, 2 vols., trad. it. a cura di L. Firpo., Laterza, Bari 1963.
- MESSINEO, A., *Il diritto naturale nella dottrina di Francesco Suárez*, in «La Civiltà Cattolica», I (1949), pp. 270-282.
- , *Il volontarismo suaresiano*, in «La Civiltà Cattolica», I (1949), pp. 630-643.
- METZ, J.B., *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, trad it. a cura di A. Audisio, Borla Editorex, Torino 1969.
- MOLINA MELIÁ, A., *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español: el pensamiento de Francisco Suárez*, Universidad de Valencia, Secretariado de Publicaciones, Valencia 1977.
- MONDIN, B., «Grazia», in ID. (a cura di), *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 300-303.
- , «Verità», in ID. (a cura di), *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 647-652.
- , *Storia della teologia*, 5 vols, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- MOREAU, P.F., *Loi naturelle et ordre des choses chez Suárez*, in «Archives de philosophie», XLII (1979), fasc. aprile-giugno, pp. 229-234.
- MULLANEY, T.U., *The basis of the suarezian teaching on human freedom*, in «The Thomist», XI (1948), fasc. January, pp. 1-17.
- , *The basis of the suarezian teaching on human freedom (II)*, in «The Thomist», XII (1949), fasc. April, pp. 155-206.
- , *De fundamentis doctrinae suarezianae de libertate humana*, Washington 1950.
- OAKLEY, F., *Omnipotence, Covenant, Order. An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1984.
- PACE, E.A., *The concept of order in the philosophy of st. Thomas*, in «The new Scholasticism» II (1928), fasc. January, pp. 51-72.
- PAGDEN, A., *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, University Press, Cambridge 1982.
- PEGHAIRE, J., *A Forgotten Sense: the Cogitative, according to St. Thomas Aquinas*, in «The Modern Schoolman», XX (1943), fasc. 3 e 4, pp. 123-140 e 210-229.
- PEREIRA, J., *Suárez: between scholasticism and modernity*, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 2007.
- PEREÑA, L., «Estudio Preliminar», in F. Suárez, *De Legibus, III: De civili potestate*, "Corpus Hispanorum de Pace", vol. XV, ed. bilingue por L. Pereña y V. Abril, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1971, pp. XVII-LXXVIII.
- PERPINA RODRIGUEZ, A., *La doctrina de los grupos humano en Vitoria y Suárez*, in «Revista Internacional de Sociologia», III (1945), pp. 175-211.
- PESCE, D., *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone - Cicerone - S. Agostino)*, Sansoni, Firenze 1957.

- QUILLIET, H., «Congruisme», in A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. XIII, Letouzey et Ané, Paris 1938, coll. 1120-1138.
- RÁBADE ROMEO, S., *La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo*, in «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», III (1963), pp. 73-86.
- RANDI, E., *Il Sovrano e l'Orologiaio. Due immagini di Dio a confronto nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- RECASÉNS SICHES, L., *La filosofía del derecho de Francisco Suárez. Con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1927.
- RINALDI, T., «Il problema delle *species* conoscitive nel *De anima* di Suárez», in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995, pp. 429-464.
- , *Francisco Suárez. Cognitiono singularis materialis: De anima*, Levante Editori, Bari 1998.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez*, in «Acta Philosophica», VI (1997), fasc. 2, pp. 197-236.
- ROIG GIRONELLA, J., *Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez*, in «Pensamiento», XVII (1961), pp. 279-310.
- ROMMEN, H., *Die Staatslehre des Franz Suárez S.J.*, Volksvereins-Verlag, Gladbach 1926.
- , *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Bonifacius, Paderborn, 1935; trad. it. *Lo Stato nel pensiero cattolico*, a cura di G. Ambrosetti, Giuffrè, Milano, 1959.
- , *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de F. Suárez*, in «Pensamiento», IV (1948), pp. 493-507.
- , *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, J. Kösel, München 1947; trad. it. *L'eterno ritorno del diritto naturale*, a cura di G. Ambrosetti, Edizioni Studium, Roma 1965.
- H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle*, in «Recherches de sciences religieuses», XXXV (1948), pp. 481-521.
- SANCHEZ DE LA TORRE, A., «La divergencia en la fundamentación de la moralidad en los PP. Francisco Suárez y Gabriel Vazquez», in *Thomistica morum principia. Communicationes V Congressus Internationalis (Romae 13-17septembris 1960)*, Roma 1960, pp. 169-177.
- SANTONASTASO, G., *Le dottrine politiche da Lutero a Suárez*, Mondadori, Milano 1946.
- SEMERIA, G., *Il regicidio nella morale del Suárez*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», X (1918), fasc. 1, pp. 121-126.
- SKINNER, Q., *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 vols, trad. it. a cura di G. Ceccarelli, Il Mulino, Bologna 1989.
- STRAUSS, L., *Diritto naturale e storia*, trad. it. a cura di N. Pierri, Neri Pozza, Venezia 1957.
- SUÑER, P., «Teocentrismo de la ley natural», in F. SUÁREZ, *De legibus*, "Corpus Hispanorum de Pace", vol. XIII, Edición crítica bilingüe por Luciano Pereña et. al., Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1974, pp. XXXVIII-LV.
- TODESCAN, F., *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del secolo XVI*, CEDAM, Padova 1973.

- , *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, 3 vols, Giuffrè, Milano 2001.
- , *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, CEDAM, Padova 2003.
- , «Il problema del diritto naturale fra seconda scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Una introduzione bibliografica», in F. ARICI E F. TODESCAN (a cura di), *Iustus Ordo e ordine della natura. Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo. Convegno di Sudi, Milano 5- 6 marzo 2004*, CEDAM, Padova 2007, pp. 1-60.
- , «Introduzione», in F. SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio Legislatore*, I. I, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, CEDAM, Padova 2008, pp. IX-LVI.
- , «“Nolite silere theologi in munere alieno”. Il perché di una ricerca sulla Seconda Scolastica», in M. FERRONATO E L. BIANCHIN (a cura di), *Silente theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica. Atti del Convegno Internazionale, Padova 20-22 novembre 2008*, CEDAM, Padova 2011, pp. 185-217.
- TODESCAN, F.- DE BERTOLIS, O. (a cura di), *Tommaso d'Aquino*, CEDAM, Padova 2003.
- TRAGELLA, G.B., *La psicologia del Suárez*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», X (1918), pp. 127-140.
- TRELOAR, J.L., *Moral virtue and the demise of prudence in the thought of Francis Suárez*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», LXV (1991), fasc. 3, pp. 387-405.
- UGARTE DE ERCILLA, E., *Suárez come filosofo del diritto*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», X (1918), pp. 72-94.
- , *El P. Suárez y el "Tratado de las leyes"*, in «Razon y Fe», LIV (1919/2), pp. 42-49.
- VIGNAUX, P., «Nominalisme», in A. VACANT-E. MANGENOT-É. AMANN (a cura di) *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. XI, Letouzey et Ané, Paris 1931, coll. 717-784.
- , *Nominalisme au XIV^e siècle*, Vrin, Paris 1948.
- VILLEY, M., *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, in «Archives de Philosophie du Droit», IX (1964), pp. 97-127.
- , *Histoire de la nature des choses*, in «Archives de Philosophie du Droit», X (1965), pp. 265-283.
- , *La formazione del pensiero giuridico moderno*, a cura di F. D'agostino, Jaca Book, Milano 1986.
- VOEGELIN, E., *Order and History* Louisiana State University Press, Baton Rouge 1956-1985.
- , *The new science of politics. An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1952; trad. it., *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.
- VUILLERMIN, R., *Concetti politici della Defensio fidei di Francesco Suárez*, Athena, Milano 1931.
- WELZEL, H., *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1951; trad. it. *Diritto naturale e giustizia materiale*, a cura di G. De Stefano, Giuffrè, Milano 1965.
- WILENIUS, R., *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki 1963.
- WOLIN, S., *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, trad. it. a cura di R. Giannetti, Il Mulino, Bologna 1996.
- XAVIER, A., *Francisco Suárez: en la España de su epoca*, 2^a ed, Editorial Casals, Barcelona 1994.