



Il concetto di *lex* come vincolo politico nel *Tractatus de legibus* di Francisco Suárez

Cintia Faraco
Università degli Studi di Napoli ‘Federico II’
cintia.faraco@unina.it

Abstract

This article analyzes the *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* by Francisco Suárez. In this important treatise – as well as in other works of the Spanish Jesuit – it is possible to identify the nature of those links and logical joints which, taken together, reveal *freedom* as a key element linking man and nature, on the one hand, with law or political obligation on the other (law intended as a *regula et mensura*: a rule and a measure dictating what to do and what to omit). With this aim, it is shown how in Suárez law and politics are taken back to theology, which, in turn, guarantees the existence of a bond between the Creator and the creatures, making men totally free to express themselves.

Il *Tractatus de legibus* di Francisco Suárez si apre riportando la definizione di *lex* tratta dalla *quaestio* 90 della *Summa Theologiae* di Tommaso d’Aquino: «Il sommo Tommaso [...] così descrive ciò che cade sotto il nome di legge: *lex est quaedam regula et mensura, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*»¹.

¹ Suárez (1872, p. 3).

Secondo il metodo scolastico² cui Suárez aderisce, la massima dell'*auctoritas* aquinate può considerarsi come premessa maggiore di un sillogismo che, attraverso molteplici premesse minori, insieme a prove e controprove, deve confluire in una sintesi che si possa considerare definitiva o, quanto meno, onnicomprensiva di tutti gli elementi necessari. Proprio per questo motivo soltanto al dodicesimo capitolo del primo Libro del trattato, il gesuita giungerà a proporre una sua definizione di legge, nella quale ogni termine trova un reciproco equilibrio con gli altri, i quali, nel loro complesso, alternandosi come in un gioco di luci e ombre, richiamano volontà e intelletto: «Lex est commune praeceptum, iustum, ac stabile, et sufficienter promulgatum»³.

Leggendo attentamente la definizione proposta, si può notare come, con questa nuova sintesi, il termine *praeceptum* racchiuda in sé la coppia *regula et mensura* dell'aquinate. Non solo: in esso si pone in evidenza proprio il gioco di equilibri sopra accennato. Infatti, si può dire che la legge, così concepita, è innanzitutto il frutto di un atto di volontà (*lex est praeceptum*) in cui devono confluire armonicamente caratteristiche tanto intellettuali quanto volutaristiche. In particolare, con gli aggettivi *commune*, *iustum*, *stabile* e *promulgatum*, la definizione suareziana pone l'accento sulla necessità di una presenza equilibrata delle facoltà, al punto che si può ottenere l'atto-legge solo se si realizza un atto primariamente rivolto alla comunità (*commune*), che richiami espressamente principi di giustizia (*iustum*), che evochi la stabilità della natura delle relazioni umane e, con essa, la capacità di adattarsi ad esse (*stabile*); infine che richiami il concetto stesso del comando comunicato ai sottoposti, per questo deve esser *promulgatum*, attraverso un procedimento *sufficientemente* chiaro⁴.

Per il gesuita la definizione di legge così formulata manifesta perfettamente la sua connotazione tanto *aeterna*, quanto *naturalis*, quanto *humana*. Infatti, considerando questi tre livelli della legge in riferimento a Dio, si può affermare che: 1) la *lex aeterna* è Dio stesso in quanto in lui c'è solo un unico atto a-temporale e con-temporaneo; 2) la *lex naturalis* è il momento creativo, formativo, il precetto che si fa ordine, ovvero la volontà che si fa intelletto; e, infine, 3) la *lex humana* è il prodotto dell'opera

² Sul metodo scolastico si rinvia a Grabmann (1980 trad. it.); De Wulf (1904).

³ Suárez (1872, p. 51).

⁴ Cfr. Morta Figuls (1949, p. 7); Cfr. Caciolini (2013/12, pp. 197-217).

dell'uomo (inteso come legislatore), che guarda alla natura di cui è parte per vedervi e riscoprirvi Dio⁵.

La legge ha, perciò, sempre carattere precettivo, in ogni sua espressione, eterna, naturale, umana che sia: essa non si limita, cioè, a indicare ciò che è buono e ciò che è cattivo, ma comanda e proibisce⁶. La volontà divina è l'origine di questo precetto e, in esso, è contenuta anche quella libertà essenziale al Creatore, che, con l'atto creativo, si trasmette all'uomo-creatura. Si può affermare che grazie a tale libero atto divino all'uomo è data la possibilità concreta di compiere azioni, a loro volta libere, proprio perché egli è stato dotato di tutti quegli elementi e mezzi necessari al suo integrale sviluppo personale⁷. La legge, in altri termini, quale atto contenente la stessa libera volontà divina, rivela all'essere dotato di intelletto ciò che è intrinsecamente buono e ciò che non lo è, di conseguenza, il naturale corso dell'intelletto sembrerebbe consentire all'uomo di individuare quali sono le azioni che possono essere definite ottimali, dunque perseguibili, e quali deplorabili, e perciò da respingere.

Del resto, Suarez afferma che

[...] lex ergo naturalis propria, quae ad moralem doctrinam et theologiam pertinet, est illa, quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi [...], ut explicuit d. Thom. d. q. 91, art. 2, ubi concludit, legem naturalem esse participationem legis aeternae in rationali creatura.⁸

Così declinato, il concetto di legge «dici potest connaturalis genere humano» e rappresenta il punto di incontro tra il divino e l'umano, tra il *super-naturale* e il naturale⁹. La legge è, allora, tanto connaturale all'uomo quanto necessaria.

⁵ La *lex humana* è dunque, nella vita quotidiana e relazionale dell'uomo, il precipitato e la manifestazione dell'esistenza della *lex aeterna* attraverso la *lex naturalis*. Suárez (1872, p. 22).

⁶ Cfr. Suárez (1872, p. 11).

⁷ «[...] necessarium enim fuit corpus illud habere huiusmodi specificam perfectionem, non solum quia proprie loquendo hanc perfectionem specificam et essentialem ab anima formaliter recipit, sed etiam quia necessario habere debuit illas dispositiones, et in eo gradu, quem anima ipsa rationalis ad informandum corpus ex vi suae essentiae, et speciei requirit», Suárez (1856, p. 176). Si rinvia sul tema del rapporto uomo-Adamo e uomo-mondano a Faraco (2015, pp. 11-28); Faraco (2017, pp. 153-168).

⁸ Suárez (1872, p. 11).

⁹ Suárez (1872, p. 13). Va precisato che tutto ciò che nel creato è inanimato gode di una tale legge solo in senso metaforico, poiché gli enti non sensibili «non sunt capacia propriae legis, cum nec ratione, nec libertate utantur». Cfr. Suárez (1872, p. 10).

Come accennato inizialmente, in conseguenza di ciò l'atto-legge deve contenere un preciso riferimento al concetto di comunità, perché esso si rivolge ad una comunità, ad un gruppo di uomini che vogliono vivere rettamente, tanto nel privato, quanto nei rapporti interpersonali. Per il gesuita, infatti, l'uomo si contraddistingue per una natura socievole, o meglio, per una natura che anela a vivere una dimensione «civile», costituita dalla condivisione e dalla relazione con i propri simili¹⁰. La legge è perciò necessaria al fine di garantire tale dimensione:

Homo est animal sociabile, natura sua postulans vitam civilem et communicationem cum aliis hominibus, et ideo necesse est ut recte vivat, non solum ut privata persona est, sed etiam ut est pars communitatis; quod ex legibus uniuscuiusque communitatis maxime pendet.¹¹

La natura dell'atto-legge può anche esser definita nei termini di un impulso che, dall'interno, muove verso l'esterno: «quia vel est per modum impulsus, qui si activus ad extra [...]»¹², per cui l'autorità è mossa da tale impulso ogni qualvolta è chiamata a svolgere la funzione legislativa. Si tratta di un impulso generato dalla volontà piuttosto che dall'intelletto, perché Suarez ritiene elemento necessario della legge l'efficacia di obbligare e di muovere moralmente¹³ e giudica che esso riposi nella volontà. Se l'effetto fondamentale della legge è senza dubbio l'obbligazione che si produce nella mente di coloro cui è destinata¹⁴, allora la legge naturale «dici potest causa per se, quia re vera omnis illa obligatio per se fundatur in principiis legis naturalis et cognitis per naturale lumen»¹⁵, ossia l'uomo è in grado di conoscere la legge naturale, grazie alla sua predisposizione alla conoscenza e al discernimento¹⁶.

¹⁰ Per questo, quando si parla di precetto «comune», si dovrà intendere tanto un riferimento esplicito alle relazioni che si creano tra le singole persone, in quanto componenti la comunità, quanto un riferimento alla comunità nella sua interezza, intesa questa come *collectio hominum*.

¹¹ Suárez (1872, p. 13).

¹² Suárez (1872, p. 19).

¹³ Suárez (1872, p. 18).

¹⁴ Cfr. Cuevas Cancino (1952, p. 128).

¹⁵ Suárez (1872, p. 112); Ambrosetti (1948, pp. 119-120).

¹⁶ Nelle *Disputationes* (I. 4. 4) *l'intellectus* o, meglio, la facoltà di discernimento e di conoscenza, è sì presente come strumento per la comprensione delle cose sensibili, tuttavia «in se stesso è spirituale, e ha la facoltà di comprendere tutte le cose sia spirituali che divine, [...] per questo motivo lo stesso Aristotele lo definisce in qualche modo divino», Suárez (1996, trad. it., p. 148). Ciò si armonizza con le affermazioni del *Tractatus*, secondo cui Dio scrive le proprie leggi nella mente dell'uomo, nel pensiero più intimo ossia nella dimensione spirituale, Suárez (1872, p. 14).

Il percorso che l'uomo deve intraprendere per seguire tale *lumen naturale* coinvolge tanto l'*intellectus* quanto la *voluntas*, entrambi essenziali tanto all'uomo quanto alla legge naturale, dal momento che entrambi godono di una natura intellettuale e di una natura spirituale. Si potrebbe dire infatti che sia il creato stesso, nella sua interezza, a spingere l'uomo alla meditazione sull'esistenza di regole capaci di spiegare la bellezza architettonica della natura o, per lo meno, tali da svelare un'armonica esistenza tra le diverse creature presenti nel mondo. La legge naturale si presenta come una perfetta sintesi di *intellectus* e *voluntas*, che esprime la perfezione di Dio e che può essere colta dall'uomo – benché solo parzialmente – attraverso la considerazione del creato e di se stesso.

La sintesi che la natura e la sua legge esprimono ha origine nell'azione di Dio, nella quale tuttavia non si discerne in alcun modo la prevalenza di un elemento (*intellectus* o *voluntas*) sull'altro. Al contrario nell'uomo *intellectus* e *voluntas* non sono presenti in quel massimo grado (presente in Dio) che consente loro di essere un'unità, ma si presentano in una maniera definita e limitata, per questo la "ricostruzione" che l'uomo riesce a fare della natura e della sua legge grazie alle proprie capacità comporta sempre la prevalenza di un elemento sull'altro.

Alla luce della ricerca di una definizione di legge che tenga conto di tutti gli elementi necessari, nel testo del *Tractatus* sono proposte quattro soluzioni, due delle quali partono dall'ipotesi per cui la legge sia il frutto di un'azione legata, esclusivamente o in maniera predominante, all'*intellectus*, le altre due, invece, presuppongono un vincolo privilegiato con la *voluntas*¹⁷.

Nelle prime due soluzioni si presenta la legge come nata da un vero e proprio giudizio dell'intelletto o, più correttamente, da un giudizio della facoltà preposta alla conoscenza e al discernimento, mentre la volontà compare solo in un momento successivo. Nelle altre due soluzioni, cui Suárez presta una cura maggiore, la legge è considerata originata da un atto di *potestas*, cioè della *voluntas*, ma con la specificazione che «in verità un atto di intelletto è necessario, perché si proponga, e applichi immediatamente dopo, la stessa legge alla volontà, e perciò richiede in modo necessario il giudizio della ragione»¹⁸. Ne consegue che l'uomo, perché possa formulare la legge, deve sempre far intervenire sia la facoltà

¹⁷ Suárez (1872, pp. 14-22). In particolare il titolo del capitolo quinto è emblematico «*Utrum lex sit actus intellectus vel voluntatis, et quisnam ille sit*».

¹⁸ Suárez (1872, p. 15): «*Nam lex praevenit voluntatem subditi, et illam obligat; actus vero intellectus necessarius est, ut proponat, et proxime applicet voluntati legem ipsam, et ideo necessarius requirit iudicium rationis*».

intellettiva sia la facoltà volitiva delle quali è dotato, in quanto «*lex naturalis communiter dicitur esse naturale iudicium rationis humanae, scilicet quatenus illa lex est in homine tanquam in eo, qui subiicitur illi legi*»¹⁹.

Riassumendo, si può affermare che il procedimento di formazione dell'atto-legge, che si svolge nella mente dell'uomo²⁰, deve passare attraverso un vero e proprio momento consultivo, valutativo ed elettivo in merito ad una ipotesi di comando, poiché esso deve tener conto del fine che è chiamato a realizzare. Se ne deduce che il momento formativo della norma è subordinato a quello di "comprensione" della *lex naturalis*. La norma, quindi, nasce attraverso due atti distinti: la sua proposizione e il discernimento delle conseguenze, positive o negative, che possono derivare dalla sua effettiva applicazione²¹. Ciò che per il Creatore è un atto unico²², per l'uomo si articola in un momento anteriore, ossia intenzionale, e in uno posteriore, ovvero costituzionale.

Si può specificare meglio questo concetto precisando che nella mente dell'uomo-legislatore l'atto legislativo avviene secondo un preciso schema, sintetizzabile nel modo che segue:

1) Un momento costitutivo, articolato in una fase anteriore e una posteriore:

a) nella fase anteriore la volontà costituisce l'elemento primo, grazie al quale si osserva l'intenzione (*intentio*) diretta al bene comune o, più generalmente, al governare bene; solo successivamente interviene l'intelletto, al quale è affidata la valutazione (*consultatio*) intorno a quale sia la legge giusta e conveniente per la società.

b) nella fase posteriore si osserva un ribaltamento delle posizioni. L'intelletto per primo formulerà un giudizio di convenienza tra più opzioni e solo in seconda battuta interverrà la volontà, che si manifesta nella scelta (*electio*) e nell'obbligo (*obligatio/imperium*).

2) Un momento manifestativo o del perfezionamento, nel quale si riparte dall'intelletto, perché «*el acto que fuere necesario para comunicar al súbdito, la ley concebida*» implica il rendere evidente «*el signo*

¹⁹ Suárez (1872, p. 15).

²⁰ Specularmente si può affermare che lo stesso procedimento deve ritenersi avvenga anche per la formazione di una legge da parte, ad esempio, di un parlamento e ciò spiega esattamente la parte finale della definizione della legge data da Suárez che, ricordiamo, è un *precepto* funzionale al bene *comune* di una collettività, primariamente *giusto* e *stabile*, quindi fissato in una *determinata formula*.

²¹ Suárez (1872, p. 15).

²² Suárez (1872, p. 15).

manifestativo de la voluntad anterior»²³, e quindi la manifestazione (*promulgatio*) della decisione con un atto comandato.

Da questo schema si evince che la legge di natura è *scripta in mente eius*, ovvero dell'essere razionale e, si può anche dire, nell'intero creato. Precipuamente, essa alberga nella mente del principe nella sua funzione di legislatore: grazie al sovrano, infatti, è «direttamente ed espressamente» concepita come *obligatio subditi*, poiché la legge umana è «*partecipata ab illa* [legge naturale]».

La volontà si esplica come intenzione per il bene comune, soddisfacendo così la vocazione comunitaria intrinseca al *praeceptum* di cui sopra si è detto, mentre l'intelletto si traduce nella «consultazione», tutta interna all'intelletto stesso, riguardo a quale ordine possa esser considerato giusto o semplicemente più conveniente alla società. Se in Dio-legislatore vi è un unico momento per decidere di dare vita ad una determinazione, in quanto il pensiero divino è creazione immediata; nell'uomo-legislatore i momenti sono due: il primo consiste nel giudizio sulla bontà o meno di una legge rispetto alla sua proponibilità nella *communitas*; il secondo si esprime nella emanazione effettiva della norma. E questi due momenti devono rispondere ai requisiti di prudenza e razionalità, dal momento che sono questi i parametri secondo i quali l'essere finito e imperfetto cerca di misurarsi: «Hoc manifestum est, quia sine tali iudicio non potest lex prudenter et rationaliter ferri»²⁴. Così il bene è tale, in quanto guidato dalla *ratio naturalis* in rapporto di convenienza con la natura, perciò l'atto concreto dell'intelligenza in cui viene espresso il valore è estrinsecamente e necessariamente connesso al processo morale dell'uomo, nel senso che alla volizione dell'oggetto, come fine concretamente proposto da parte della volontà, è connesso un atto di intelligenza valutatrice del valore dello stesso oggetto²⁵.

All'uomo-legislatore si potrebbe richiedere allora una specifica operazione di bilanciamento dell'uso della razionalità – cioè dell'intelletto e della logica ad esso consequenziale – con l'esperienza di vita, perché – precisa Suárez – come in ogni privata persona è richiesta la prudenza per comandare a sé o ad altri singole azioni, così nel principe si richiede una «*prudencia politica, seu architectonica ad leges ferendas*»²⁶. La prudenza non è una esclusiva qualità dell'uomo che riveste una funzione specifica, quale il legislatore o l'amministratore del governo cittadino, ma è

²³ Morta Figuls (1949, p. 7 e p. 19).

²⁴ Suárez (1872, p. 16).

²⁵ Ambrosetti (1948, pp. 53-55).

²⁶ Suárez (1872, p. 16).

connaturata all'essere umano in quanto tale²⁷. L'uomo suareziano non può essere considerato indipendentemente dalla relazione con i suoi simili, per questo non può essere pensato privo di prudenza, ossia di quella «saggezza pratica» che sin dai Greci è stata considerata come una delle virtù essenziali dell'uomo e ritenuta manifestarsi in maniera preminente come qualità di un capo di governo, nel suo carico di responsabilità nei confronti dei governati.

È evidente perciò la gravità del ruolo cui è sottoposta l'autorità, la cui responsabilità, a differenza del privato, non si esercita soltanto nelle azioni quotidiane e nelle relazioni con gli altri consociati, ma risulta determinante su tali azioni e relazioni. Il suo operato, ovvero l'individuazione della giusta legge, si manifesta come precipitato nell'agire dei consociati, i quali, da un lato, costituiscono la permanente istanza di tutela della vita nelle sue molteplici sfaccettature, dall'altro lato, sono il banco di prova reale della tenuta e dell'efficacia delle regole pensate dal sovrano.

Da quanto detto si può ricavare anche la presenza, nell'uomo, di una relazione tra il diritto e la morale. I termini di questo rapporto potrebbero intendersi come elementi strutturali di una sorta di ponte che congiunge l'umano al divino. Ciò che permette un'attiva e libera comunicazione tra questi estremi risulta da due elementi: il diritto, inteso – secondo la codificazione romana – come l'arte del buono e del giusto²⁸; e la morale, intesa come la volontà di ricercare la finalità del bene naturale, finalità propria della creatura razionale²⁹.

La morale, che il gesuita pone nei termini di una ricerca della consapevolezza, non è un semplice invito al perseguimento di un fine, altrimenti sarebbe nient'altro che la semplice riproposizione del razionalismo tomista. Al contrario, essa è innanzitutto volontà. La si potrebbe definire come il volere desiderare la volontà di Dio, dove tale desiderio è reso dal verbo *appetere*, che a Dio è connaturato necessariamente e metaforicamente³⁰, mentre nell'uomo è immesso come elemento naturale al momento della creazione. La morale suareziana è volontà di ricercare la finalità del bene naturale e dire che bisogna 'volere il bene' significa dire che occorre 'volere la volontà di Dio', ovvero un attivo *volo volere voluntatem tuam*, che anela a essere un *volo volere intellectum*

²⁷ Faraco (2014, pp. 254-261); Faraco (2016, pp. 305-317).

²⁸ Suárez si richiama alla definizione di Celso. Si veda Faraco (2013, pp. 47-52).

²⁹ Il *Tractatus de legibus* risponde all'esigenza di sentire un legame con il Creatore e allo stesso tempo di sentirsi libero di agire, per questo «può essere considerato come un'opera rilevante per lo sviluppo della teologia morale». Cfr. Alonso-Lasheras s.j. (2013, pp. IX-X); dello stesso avviso anche Gerardi (2003).

³⁰ Cfr. Suárez (1861, p. 184).

tuum. In altri termini: voler essere attivamente parte di un imperscrutabile quadro, immensamente più ampio e complesso, che prende forma nel *fiat voluntas tua* del Padre Nostro.

La volontà umana è diretta a desiderare naturalmente, senza sforzo – come se il desiderare fosse un bisogno immediato al pari di quelli corporei – un oggetto imperscrutabile, cioè la volontà stessa di Dio. Ciò permette all'uomo di sentirsi parte del tutto, in rapporto di sineddoche con la natura che lo circonda, e altresì di pre-vedere, in una sorta di anticipazione dinamica del futuro e delle azioni, grazie all'aspirazione, nel vivere quotidiano, a essere attivamente e liberamente in una posizione di a-temporalità e con-temporaneità. In questo senso, la volontà non può che unirsi concettualmente al bene naturale, inteso sia come causa della creazione, sia come fine della stessa³¹.

È la scelta, nelle sue modalità di realizzazione, che va indagata attraverso la riflessione sulla morale e sul diritto. Infatti, da un lato bisogna tenere conto della morale, che per Suárez è ciò che indirizza l'uomo all'esercizio della volontà su una ragione applicata alla realtà quotidiana, ovverossia all'operare in rapporto a Dio, a se stessi e agli uomini. Dall'altro lato bisogna tener conto del diritto e, in questo caso, volgere l'attenzione verso un assetto concreto di regole che insegnano all'uomo, in modo più specifico, come dare a ciascuno il proprio³². In particolare, nell'ordine giuridico, così come esso è inteso da Suárez, si può ritrovare l'incontro fra due principi fondamentali del diritto romano: il *bonum et aequum* e il *suum cuique tribuere*, che, ricongiunti in unità, operano all'interno del dato creaturale.

Stabiliti i binari su cui si sviluppa la struttura portante del “ponte” tra creatura e Creatore – che in ambito politico si riconduce al rapporto tra morale e diritto – si può operare una ulteriore definizione concettuale dei suoi due estremi, ovvero Dio, «qui solus est ens per se et absolute necessarium»³³, e la creatura umana. Detto ciò, la legge naturale si specifica in due principi che il gesuita individua, da un lato, nella legge *sic et simpliciter*, ossia in un elemento naturalmente presente nell'essenza costitutiva dell'uomo quale *lumen naturale* e guida nelle relazioni: in tali termini la legge è puramente naturale e «viene da Dio per mezzo della

³¹ Diversamente dagli animali, che seguono il soddisfacimento immediato dei propri bisogni, gli uomini, dotati di intelletto attivo, possono soppesare le loro scelte alla luce di una concezione della felicità, che non sia semplice soddisfazione immediata, ma ottenimento di una condizione di soddisfazione più duratura.

³² Ugarte de Ercilla (1918, p. 76).

³³ Suárez (1872, p. 9).

natura [da cui proviene], come una sua proprietà»³⁴. Dall'altro lato, nella legge come grazia, ossia in un elemento sovranaturale, che dirige l'uomo sia verso la rettitudine e l'onestà, sia verso il fine ultimo della vita terrena attraverso «un'azione suscitante ed adiuvante»³⁵.

Pertanto in qualunque ordine si intenda la legge – *aeterna, naturalis o humana* –, essa è sempre connaturale al genere umano, di cui condivide sia la natura creaturale, sia la scintilla della grazia divina. Questo duplice aspetto della legge naturale è comprensibile, per l'uomo, su due livelli. Quello della legge *sic et simpliciter*, rinvenibile nella creazione tutta: come tale, la legge è posta da Dio in ogni cosa e l'uomo, in quanto inteso solo come un essere senziente-istintivo, indipendentemente dalla volontà razionale e cosciente, è considerato in tutto e per tutto simile ad ogni altro essere vivente. Un secondo livello, invece, mette in luce la specificità della creatura-uomo rispetto a tutte le altre. Tale specificità dipende dalla presenza della grazia, proveniente dalla rivelazione divina³⁶, per la quale l'uomo si riconosce creato come un essere differente da tutti gli altri esseri e somigliante a Dio. È per essere stato concepito e voluto da Dio differente dalle altre creature, ovvero come figlio, che nell'uomo la legge naturale, resagli connaturata, si fa concettualmente estensibile e aperta alla sua comprensione.

In altri termini, la mente dell'uomo, essendo composta di volontà e intelletto – esattamente come quella di Dio, anche se in grado infinitamente superiore – riesce ad individuare i due livelli della legge naturale, sì da scorgere il collegamento possibile tra essa e la legge eterna presente nel meccanismo semi-eterno del mondo. D'altro canto quell'unico collegamento possibile tra legge eterna, che è Dio stesso, e la legge umana, che è frutto della mente dell'uomo, è rappresentato proprio dalla legge naturale, la quale deriva i suoi principi dalla *lex aeterna*, da un lato, ed è guida della *lex humana* per una corretta applicazione nelle norme che regoleranno le relazioni tra gli uomini, dall'altro. Ricapitolando: da un lato esistono le regole del mondo creaturale tutto, dall'altro lato quelle regole

³⁴ Suárez (1872, p.58). «Nam prior est a Deo mediante natura, a qua manat, tamquam proprietatis eius», Suárez (1872, p. 11).

³⁵ Suárez (1872, p. 11). La grazia deve intendersi «ac debitam operationem supernaturalem», attraverso la quale si possono correggere gli errori presenti nella legge umana che, se non illuminata correttamente, potrebbe portare l'uomo a perdersi. Sul tema della grazia si faccia riferimento, tra i tanti testi, a Esposito (2014, pp. 119-148).

³⁶ La legge di natura e quella proveniente dalla grazia finiscono per essere l'una la manifestazione dell'altra riempiendosi vicendevolmente di significati utili all'uomo per il raggiungimento del suo fine ultimo. Entrambe attestano la necessità per l'uomo di una guida e, allo stesso tempo, rappresentano il naturale viaggio che dovrà compiere.

che richiedono una riflessione più particolare e risultano riferibili solo alla natura dell'uomo, in quanto essere dotato di intelletto e volontà³⁷.

La legge, per Suárez, infatti, «non tantum est illuminativa, sed motiva et impulsiva»³⁸. L'espressione *motiva* sottintende il movimento, il *motus*, mentre il termine *impulsiva* suggerisce la direzione di esso: la legge non sembrerebbe dunque preposta ad illuminare l'agire umano, quanto piuttosto a muoverlo, a imprimergli una direzione³⁹. Dall'interno verso l'esterno la legge indirizza la facoltà che muove «ad opus in intellectuabilis rebus»⁴⁰: la volontà. Sfruttando cioè un moto di contrazione ed espulsione, simile a un cuore pulsante la legge naturale spinge dall'interno della creatura verso l'esterno. E la volontà si dirige a sua volta verso l'interno per andare incontro alla legge naturale. Il luogo dove tale incontro avviene è così interno all'uomo da esserne in un certo senso al di là: la legge naturale è infatti, in qualche modo, un passo oltre la stessa facoltà razionale dell'essere umano e, da questa profondità, pulsa.

Ripensando al percorso che l'uomo, ed in particolare il *princeps*, guida del popolo, deve compiere per poter comprendere e conseguentemente prescrivere una legge, si potrebbe dire che esso è costituito dal considerare il proprio corpo e la propria mente come parte di un creato più ampio e complesso⁴¹. Muovendo dall'interno verso l'esterno, come il cuore è protetto dalla gabbia toracica e da lì pulsa mantenendo la vita, alla stessa maniera la legge naturale, che pulsa all'interno della legge positiva umana correttamente intesa, non può che esprimersi nel vigore e nella vita della città, che ne rappresenta il corpo. La *lex naturalis* alberga nella parte più interna della mente, sede dell'intelletto e della volontà dell'uomo. La volontà, dal canto suo, si presenta come l'elemento più "esterno" e visibile alla mente umana, rappresentando ciò che muove e determina l'uomo. Ciò nondimeno la volontà è in relazione con l'intelletto, altrimenti essa si

³⁷ Da quanto detto consegue che la legge naturale è inserita nell'intima essenza della natura, anche sotto forma di *ordo* di tomistica memoria. Pertanto l'uomo, che fa parte della natura ed è una parte di essa, non solo ne condivide l'aspetto *ordinato*, ma è in grado anche di *decodificare* l'ordine stesso per vivere in modo volontariamente consapevole.

³⁸ Suárez (1872, p. 15).

³⁹ Si richiama apertamente il concetto della natura dell'atto-legge come *impulso* data nelle prime pagine del presente saggio, dove si riportava proprio «[...] per modum impulsus, qui si activus ad extra», Suárez (1872, p. 19).

⁴⁰ Suárez (1872, p. 16).

⁴¹ Faccio chiaramente riferimento all'adagio agostiniano del *noli foras ire*, indicando con esso il movimento che l'uomo deve compiere, senza che ciò implichi l'isolamento dal contesto di relazioni che egli intesse, anzi il contrario, poiché tale movimento si realizza solo quando l'uomo si comprende come parte del creato.

tramuterebbe in un cieco impulso e non potrebbe più garantire il collegamento con l'elemento vitalistico della legge naturale. Muovendo entrambe – la volontà e la *lex naturalis* – dall'interno verso l'esterno, esse potrebbero non coincidere nel movimento, ma solo nella direzione verso il medesimo fine⁴².

La volontà, se resta estranea all'intelletto, finisce in balia di istinti primari, non del tutto coscienti, regolati solo dalle norme-base di convivenza dettate dall'ordine comune creazionale. La *voluntas*, al contrario, vuole la *lex naturalis* e, con essa, vuole e insieme attraversa l'intelletto, per superarlo. Superando l'intelletto, e riempita di esso, la volontà non può che imbattersi nella profondità della legge naturale, per poi irradiarsi verso l'esterno nella giusta direzione e con la forza adeguata. L'essere umano, allora, cerca l'intelletto per superarlo e, prima ancora che verso l'esteriorità, muove la propria volontà verso la propria interiorità.

In questo senso trova una spiegazione coerente l'espressione tratta dalla preghiera del *Pater Noster* e dall'orazione del Getsemani che Suárez propone nella diatriba tra volontaristi e razionalisti. «Non mea voluntas, sed tua fiat, id est tuum praeceptum»⁴³: per Suárez la volontà è razionalità e la razionalità è volontà⁴⁴. Se si guarda all'intima somiglianza tra l'uomo e Dio, così come tra un genitore ed un figlio, non c'è scontro, non conflitto, ma identità e calma. A questo punto è evidente come nella disputa tra razionalismo e volontarismo, Suárez preferisca dare un peso maggiore alla volontà. Più precisamente

[...] la differenza fondamentale ed essenziale tra intelletto e volontà si fonda sul fatto che l'intelletto non può darsi in nessuna maniera non-determinato verso i suoi atti, al contrario la volontà ha la capacità intrinseca di rimanere indifferente rispetto a più oggetti. [...]. L'altra differenza è nell'oggetto, l'intelletto ha per oggetto formale la verità, che è essenzialmente indivisibile [...]. Il dominio dell'intelletto si compie in maniera essenziale solo su un atto. La volontà al contrario ha per oggetto formale non la verità ma il bene, essa può pertanto scegliere riguardo a diverse *rationes obiecti*. [...]. L'indifferenza della specificazione è l'elemento determinante ed è propria della volontà. [...]. Lo scopo dell'indifferenza è quello di conferirci il controllo sovrano delle nostre operazioni e permetterci di agire umanamente. Se la volontà, infatti, non ha

⁴² Dio «dicitur praecipere rebus intellectus carentibus non per intellectum, sed per voluntatem proxime et immediate praecipit, eis loquendo, sed faciendo [...]. Sic ergo lex aeterna metaphorica, ut sic dicam, concepta ordine ad res mere naturalis et irrationales, recte in voluntate Dei constituitur», Suárez (1872, p. 87).

⁴³ Suárez (1872, p. 19).

⁴⁴ Si usa qui il termine razionalità in riferimento all'intelletto e, con esso, alla funzione che Tommaso d'Aquino riservava all'intelletto attivo.

l'ultima parola in tutto ciò che concerne gli antecedenti immediati e l'emissione stessa degli atti, allora essa non li governa affatto. La volontà o è regina in senso assoluto oppure è schiava.⁴⁵

La novità, dunque, di cui si fa portatore Francisco Suárez è nella concezione della *lex*, che, pur affondando le sue radici nella gerarchia tomista, è proiettata verso una nuova interpretazione del rapporto tra legge naturale, dotata di una *vis directiva*, vincolante anche per il sovrano, e legge positiva, dotata di *vis coactiva*. Infatti il gesuita pone tra le due solo una differenza di grado, non anche di genere, con la conseguenza che la mutua obbligazione è immanente ai rapporti tra gli uomini e non deriva da alcun patto, necessariamente esplicito, intercorso tra loro. Egli, perciò, reinterpretava il rapporto tra intelletto e volontà che è alla base della definizione di legge.

In conclusione si può dire che, fin dall'inizio del *Tractatus de legibus*, Francisco Suárez affronta il problema dell'obbligo politico, inteso tanto nella sua natura di vincolo sociale, giuridico e politico, quanto nei suoi contenuti formali di dovere generale di obbedienza alle leggi e insieme di diritti e doveri reciproci tra cittadini e governanti all'interno dello Stato⁴⁶. Più precisamente acquistano evidenza due postulati fondamentali nell'apporto specifico del pensiero giuridico-politico suáreziano: da un lato, la necessità ineludibile che la legge e l'autorità abbiano i requisiti e le condizioni oggettive e formali per poter essere giuste e, di conseguenza, obbligatorie; dall'altro lato la necessità, altrettanto ineludibile, che i sudditi adempiano ai doveri sanciti dalla legge⁴⁷.

Il concetto di obbligo politico consiste in un vincolo con più livelli di espressione. Ontologicamente si può parlare dell'obbligo politico, o legge, come di un ente composto di materia e forma, frutto di un atto di volontà e

⁴⁵ Rinaldi (2004, pp. 320-322).

⁴⁶ Cedroni (1996, p. 49). Il concetto di obbligo politico è invalso soprattutto a partire da studi impostati in area anglosassone ed ha avuto diffusione nella cultura italiana grazie all'opera di Passerin d'Entrèves (1962 e 1960).

⁴⁷ Cedroni (1996, pp. 51-53), dove si richiama espressamente Abril Castelló (1979, pp. 179-203). Lorella Cedroni individua tre fasi in cui l'obbligo politico suáreziano prende vita: la prima è una fase analitica caratterizzata da una concezione medievale, in cui Suárez formula il concetto di dominio, esaminando il rapporto tra aspetti privati e pubblici dell'obbligazione politica. La seconda è una fase sintetica, in cui prevale una concezione organica e morale della obbligazione politica imperniata sulla nozione di giustizia, dove la società è intesa come *corpus mysticum politicum*; la prospettiva etico-teologica fa da base agli elementi giuridico-positivi e politico-costituzionali della obbligazione. La terza fase è caratterizzata da una concezione istituzionale, giuspubblicistica e costituzionale della obbligazione politica; i punti cardine sono i diritti civili e politici dei governati e la possibilità della loro disobbedienza civile.

intelletto, mentre, in senso proprio, l'obbligo politico, o legge, è obbligazione, modo di essere funzionale⁴⁸.

Ciò si può ulteriormente specificare come segue. Sul piano ontologico il vincolo politico sussiste nell'essenza stessa dei soggetti coinvolti e si presenta come complessivamente meno forte di quello familiare⁴⁹, alla cui costituzione intervengono in maniera determinante fattori tanto volontaristici, quanto opzionali, tanto convenzionali, quanto contrattuali⁵⁰. Sul piano operativo, il vincolo politico è funzionale su due livelli: è finalizzato alla condotta umana individuale⁵¹ e, come tale, più facilmente dissolvibile, ma è anche riferibile alla condotta sociale e relazionale dell'uomo. Questo secondo vincolo⁵² è molto più coercitivo e pregnante rispetto al precedente, per questo si può parlare di «obbligo politico» nel senso pieno del termine, col riferimento, in ultima analisi, all'ambito della giustizia in senso stretto⁵³.

È a partire da questo quadro, brevemente tracciato, che si rende possibile delineare un nuovo progetto interpretativo del pensiero di Francisco Suárez come teorizzatore politico. La legge è l'anima; la città, con i suoi edifici e le sue strutture, è la parte più ruvida e concreta dell'anima; infine, i cittadini sono le membra e la vita. Coloro che restano all'esterno della parte più intima di tale struttura, rappresentano le eccezioni, ovvero le molteplici istanze che ogni uomo, presente nella comunità, porta con sé, garantendo, con tali richieste, il funzionamento e la vita della città stessa. E, nel contempo, la visione che deriva dall'armonico dialogare dei due livelli, ontologico e funzionale, del vincolo politico aiuta a dare risalto alla dottrina suareziana, che sotto diversi profili è stata considerata precorritrice della democrazia moderna, ed alla quale va certamente «il merito di aver formulato una teoria della democrazia fondamentale, intesa non soltanto come forma di governo e di Stato, ma come realtà strutturale assiologica precedente a qualsiasi patto sociale e/o regime politico»⁵⁴.

⁴⁸ Lecón (2014).

⁴⁹ Si può, in effetti, credere che esso sia, in qualche modo, meno naturale della costruzione di una famiglia.

⁵⁰ Cedroni (1996, p. 55).

⁵¹ Tale modo di intendere l'obbligo conferisce allo stesso un carattere assolutamente convenzionale.

⁵² Al contrario del precedente, che analizzava il pensare l'uomo come svincolato dai suoi rapporti sociali e si riferiva esclusivamente ad una condotta strettamente individuale, in questo piano emergono le relazioni e i legami umani.

⁵³ Cfr. Cedroni (1996, p. 55).

⁵⁴ Cedroni (1996, p. 10); Giacon (1944, p. 117).

Bibliografia

- Abril Castelló, V., 1979, «La obligación política según Suárez», in *Archives de Philosophie*, n. 42, pp. 179-203.
- Alonso-Lasheras, D., 2013, *Francisco Suárez, teologo morale*, in Suárez, F., *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, Libro III, trad.it O. De Bertolis e F. Todescan, Padova, Cedam.
- Ambrosetti, G., 1948, *La filosofia delle leggi di Suarez*, Roma, Editrice Studium.
- Caciolini, M., 2013, «Un'imprevista specialis difficultas: pubblicità senza interruzioni nell'opera di Suárez», in *Lo Sguardo*, n. 12, III, pp. 197-217.
- Cedroni, L., 1996, *La comunità perfetta*, Roma, Editrice Studium.
- Cuevas Cancino, F., 1952, *La doctrina de Suárez sobre el derecho natural*, Madrid, Academia de Ciencias Moralesy Politicas.
- Esposito, C., 2014, «Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà», in *Anuario filosofico* (Universidad de Navarra), 47, n. 1.
- Faraco, C., 2013, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, Milano, FrancoAngeli.
- Faraco, C., 2016, «Between wisdom and political realism: machiavelisms by Francisco Suárez», in *RphZ Rechtsphilosophie Zeitschrift für Grundlagen des Rechts*, 3.
- Faraco, C., 2017, «Faciamus hominem: reflexión sobre el libro V del Tractatus de opere sex dierum de Suárez», in *Cauriensia*, vol. 12.
- De Wulf, M., 1904, *Introduction à la philosophienéo-scholastique*, Louvain-Paris.
- Gerardi, R., 2003, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, Bologna, EDB editore.

- Giacon, C., 1944, *Suárez*, Brescia, La scuola.
- Grabmann, M., 1909, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung (*Storia del metodo scolastico condotta su fonti edite e inedite*, trad.it. M. Candela e P. Buscaglione Candela, Firenze, La Nuova Italia 1980).
- Lecón, M., 2014, *Acción, praxis y ley. Estudio metafísico y psicológico de la acción legislativa en Francisco Suárez*, Pamplona, Eunsa.
- Mesnard, P., 1983, *Il pensiero politico rinascimentale*, Bari, Laterza.
- Morta Figuls, A., 1949, *La causa proxima de la obligación de la ley humana según Suárez*, Roma, Ars Nova.
- Parotto, G., 1993, *Iustus ordo. Secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda Scolastica*, Napoli, Guida.
- Passerin d'Entrèves, A., 1962, *La dottrina dello stato*, Torino, Giappichelli.
- Schmutz, J. (eds), 2004, *Francisco Suárez: 'Der ist der Mann': homenaje al Prof. Salvador Castellote*, Valencia, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer".
- Suárez, F., 1856, *De opere sex dierum*, in *Opera Omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès Bibliopolam editorem, t.III.
- Suárez, F., 1857, *De Gratia*, in *Opera Omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès Bibliopolam editorem, t.VII, *Prolegomenum* I.
- Suárez, F., 1861, *Disputationes Metaphysicae*, in *Opera Omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès Bibliopolam editorem, t.XXVI.
- Suárez, F., 1872, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, Neapoli.
- Suárez, F., 1996, *Disputazioni Metafisiche*, 1-3, trad.it C. Esposito, Milano, Rusconi.
- Suárez, F., 2015, *Trattato dell'Opera dei Sei Giorni*, Libro V, capp. I (I-I), VII-XII, trad.it C. Faraco, Capua, Ed. Artetetra.

Il concetto di lex come vincolo politico nel Tractatus de legibus di Francisco Suárez

Ugarte de Ercilla, E. ,1918, «Suárez filosofo del diritto», in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, n. X, pp. 75-77.