

Articoli/8

Un'imprevista specialis difficultas: pubblicità senza interruzioni nell'opera di Suárez

di Marzia Caciolini

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 03/09/13. Accettato il 21/09/13

In his *Tractatus de legibus* Suárez describes the *promulgatio* as a switch which allowsthe law “circulate” its effect. Differently form the thomistic theory, wherein individuals *per se* are immediately and “neatly” subjected to the law, conceived as a direct emanation of the eternal law of God, according to Suàres *promulgatio* is an element of *deordinatio*. The difficulty does not concern the collocation of the authority, but that of its subject, the latter having to be able to receive it responsibly and with right and proper means. But what would happen if...

Una natura politica

Che una legge, per veder riconosciuta la sua *vis coactiva*, debba essere preventivamente e adeguatamente promulgata, è una prassi meno scontata di quanto ci si possa aspettare. In questo articolo si vuole immortalare un momento fondamentale di questa istituzione, ovvero la riflessione sulla *promulgatio* condotta da Francisco Suárez nel suo *Tractatus de legibus ac de Deo Legislatore*, composto nel biennio 1601-1602 in occasione di un corso universitario, e pubblicato nel 1612. Quest'opera costituisce un caso di trattato filosofico e indipendente in materia di legge: la storia della filosofia ha conosciuto una gran quantità di trattati dedicati a questo tema, ma sempre inseriti all'interno di un'opera più ampia e concepiti come parte di un discorso teologico. Persino il *Tractatus de legibus* di Scoto rimane intrappolato nel suo rapporto di implicazione all'interno degli *Universa theologica dogmata*.

Si comincia in *medias res*¹, a partire da un “fatto” politico: la

¹ La *specialis* (da non tradurre letteralmente con “speciale”, ma da intendere come “relativa a un determinato oggetto”) *difficultas* che si presenta al legislatore concerne la comprensione della diffusione della legge, ovvero del medium specifico in grado di supportare la relazione di consequenzialità tra l'atto di produzione di una legge e la sua efficacia. Un lavoro ben ordinato sulla *promulgatio* richiederebbe una ricognizione preliminare ben più approfondita circa lo statuto particolare che la *lex* assume nel pensiero di Suárez, che però, in questa sede, risulterebbe per lo meno dispersiva; si rimanda, tra gli specialisti del pensiero suareziano, all'eminente studio realizzato da da Jean-Paul Coujou, del quale ci limitiamo a citare una delle opere più recenti, consigliando di approfittare del ricco apparato bibliografico: J. P. Coujou, *Pensée de l' être et théorie politique. Le moment suarézien*, III

commissione, giunta a Suárez da parte di Clemente VIII², di un'opera che possa contrastare la posizione assunta da Giacomo I di Inghilterra, lo porta alla composizione del *Defensio Fidei*. Qui, Suárez elabora e argomenta la dottrina della democrazia naturale originale, intrecciando sapientemente due esigenze tanto assolute quanto opposte tra loro, la sovranità temporale assoluta e l'origine divina del suo diritto:

[...] quod homines in corpus unius civitatis vel reipublicae congregantur, sine interventu alicujus creatae voluntatis resultat in illa communitate talis potestas, cum tanta necessitate, ut non possit per voluntatem humanam impedire; signum proinde est esse immediate a Deo, interveniente solum illa naturali resultantia, seu consecutione ex natura, et dictamine rationis naturalis, ostendentis, potius quam ejusmodi potestatem exhibentis³.

Si nega, in poche parole, che l'unione in comunità di un popolo sia il risultato di un contratto sociale originario, e si afferma, in virtù del fatto che l'uomo è una creatura di Dio, che essa è un'istituzione divina e naturale, di diritto tanto divino che naturale: «omnia quae sunt de jure naturae, sunt a Deo ut auctore naturae. Sed principatus politicus est de jure naturae, ergo est a Deo ut auctore naturae»⁴. Dal momento che la creazione divina depone immediatamente nel popolo una *potestas*, la comunità naturale degli uomini dunque detiene di per sé, per suo diritto naturale, il potere politico:

[...] unde cum in humana natura, per se spectata absque fide seu revelatione divina, non habeat locum positiva institutio, de illis speciebus necessario concluditur, non esse immediate a Deo. At vero democratia 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 ejusdem rationis ad totam communitatem pertineret nisi per novam institutionem in alium transferatur, quia ex vi rationis neque alia determinatio locum habet, neque immutabilior postulatur⁵.

La comunità (già da sempre) politica conserva questo diritto assoluto, tanto che essa non può prendere alcuna decisione contraria alla sua natura, perché è da questa sua *potestas* che emerge e acquista *forma* e legittimità il libero arbitrio: «licet haec potestas absolute sit de jure naturae, determinatio ejus ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano»⁶. La sovranità del principe trae potere dalla sola sovranità naturale possibile, quella del popolo stesso (che acquista, dunque, il valore di fonte originaria

voll., Louvain-Paris 2012. Per quanto riguarda i testi originali di Suárez, si è fatto riferimento all'*Opera Omnia* edita da Vivès tra il 1856 e il 1861.

² Nato Ippolito Aldobrandini, dopo essersi laureato in giurisprudenza, Clemente VIII è un papa che fu avvocato concistorale e Uditore di Rota. Si sottolinea la sua diretta conoscenza della diatriba sorta nel 1594, a causa del De concordia di Molina, tra Domenicani e Gesuiti.

³ *Defensio Fidei*, III, cap. 2, § 6.

⁴ *Defensio Fidei* III, cap. 1, § 7.

⁵ Ivi, § 8.

⁶ *De legibus ec de Deo legislatore* (d'ora in poi *De leg.*), III, cap. 4, § 1.

di potere), ed è costituita dal diritto positivo umano mediante il contratto politico.

Suárez afferma così, come espressamente richiesto da Clemente VIII, la primalità della sovranità popolare su quella assoluta del principe, ma la sua opera è ben lontano dal risolversi nella sola esecuzione della commissione ricevuta; piuttosto, sarà assimilata e ripresa come modello di riferimento dai principali esponenti della filosofia politica moderna (a partire da Grozio e Pufendorf), grazie alla sua netta delimitazione del dominio di competenza, dottrinale e politico, tra i sostenitori della sovranità popolare assoluta, e i sostenitori della sovranità assoluta del principe, in quanto fondata su quella popolare. L'istituzione naturale della democrazia originale suppone in effetti che gli uomini abbiano di per sé un'unità sociale propria, che precede la costituzione (o la ricezione) dell'unità politica in un regime civile⁷.

Ma come avviene questa traslazione di potere? Il popolo, uno per sé per mezzo del fine comune che è la sua stessa unità, non deve in effetti correre il rischio di mancare la perfezione dell'unità politica alla quale è ordinato dal suo statuto originario di *corpus mysticum*; al mancato trasferimento di potere in un *caput unicum* conseguirebbe la sospensione, se non addirittura la negazione, della sua stessa esistenza, perché esso riceve una forma politica, una individualità, dandosi un principe. Questa possibilità dà luogo alla relazione caratteristica del contratto di trasferimento, "firmato" dal principe, che non possiede il potere per diritto divino, ma lo può acquistare per agire nella salvaguardia del popolo, e dal popolo, che possiede per natura il potere, ma lo può usare solo per guadagnare un capo. Questo *transfert* costituisce, per Suárez, una *largitio*, che ha l'effetto di concentrare in una figura (individuata e riconosciuta) di comando, ovvero nel principe, il potere di saldare e salvare praticamente l'unità politica che risiede nella comunità degli uomini. Essendo questo trasferimento perfetto, cioè totale e definitivo, è una *quasi alienatio* e non una semplice delega⁸; colui che delega il suo potere, lo mantiene di diritto e può revocare la sua disposizione. La delega definisce un regime contrattuale, feudale, comunale o democratico, in cui il principe, controllato da colui che gli ha concesso il potere, è obbligato a render conto e dev'esser pronto a lasciare che il potere delegatogli venga ripreso.

⁷ Questa unità è quella di una comunità di fondo, è la tendenza stessa al bene della repubblica da definirsi, il desiderio della felicità naturale propria alla comunità umana perfetta («[potestatis civilis] finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae»): Dio la conferisce agli uomini naturalmente creandoli detentori della potenza politica nella democrazia originaria. È un'unità per sé, non per accidente o per semplice aggregazione, unità di ordine morale e non fisico, unità finale e non formale, che organizza il popolo naturalmente in unum corpus mysticum, a volte come popolo e repubblica, cioè come democrazia originale, indifferenziata, senza poteri distinti né regimi politici propriamente detti: «alio modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordinem ad unum finem politicum, quo modo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum», *De leg.* III, cap. 2, § 4; cfr. *ivi*, cap. 11, § 7).

⁸ *De leg.* III, cap. 4, § 6: «talis translatio potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio, seu perfecta largitio potestatis quae erat in communitate».

L'unità politica dei membri va confermata e mantenuta anche nella sfera spirituale, ecco perché la repubblica può essere designata un *corpus mysticum*. Questa *potestas* civile, in ogni caso, ha competenza in un determinato ambito materiale e temporale: il fatto che l'origine del potere che stabilisce la legge civile, sia considerata di ordine naturale, non significa che deriva immediatamente dalla natura, ma che si limita alla sfera contingente, coestensiva alla potenza connaturata all'uomo. Dal momento che si considera esclusivamente la legge civile, e di conseguenza la dimensione temporale in cui essa è iscritta, bisogna determinare la possibilità dell'esistenza negli uomini di una facoltà di promulgare leggi, obbligando altri uomini, originariamente uguali e possedenti, per natura, una libertà uguale gli uni agli altri⁹. La società possiede dunque una natura democratica:

[...] perfecta communitas civilis jure nature libera est, et nulli hominem extra se subijcitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset, et nihilominus vel ipsa volente, vel ab alio habentem potestatem et titulum iustum, potest tali potestati privari, et in aliquam personam vel senatum transeferri¹⁰.

Questa unità è per sé, e non per semplice accidente o per mera aggregazione; è un'unità di origine morale e non fisica, che conferisce al popolo la forma di un *corpus mysticum*, ovvero di una democrazia originaria indifferenziata senza poteri distinti né regime politico propriamente detto:

alio modo consideranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum, quo modo efficiunt unum corpus mysticum, quod miraliter dici potest per se unum¹¹.

Il radicamento dell'uomo nella sua cultura, ed il suo compimento nella storia, mostrano che la libertà rivela un ordine dato dalla ragione nell'immanenza dell'interiorità. L'esperienza interiore della libertà fonda così la coscienza dell'appartenenza all'umanità¹², a partire dallo *status purae naturae* in cui trova origine la particolare caratterizzazione – antropocentrica – della volontà, ed è necessaria al fine della comprensione della sua teoria politica, il cui elemento essenziale è quello dell'interruzione della dinamica dell'*exitus* e del *reditus*, e con questa, l'allontanamento dalla tradizione tomista. Quest'ultima, in effetti, iscrive *omnia* secondo la regola dell'*ordo ad Deum* anche per quel che riguarda la produzione delle leggi e del diritto: «lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata»¹³; si tenga presente che

⁹ *De leg.* III, cap. 1, § 1.

¹⁰ *Ivi* § 9.

¹¹ *Ivi*, cap. 2, § 4; cfr. cap. 11, § 7.

¹² Cfr. *De leg.* VII.

¹³ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* (d'ora in poi Sth), I-II, q. 90, art. 4; cfr. *Summa contra Gentiles*, III, cap 17: «bonum particulare ordinat in bonum commune sic finem:

l'Aquinate estende l'ordinamento e la tendenza al bene anche alle creature non razionali: «cum omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut participant»¹⁴.

stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium condicionatum illius visionis, tamen si prudenter se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus, sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec sollicitaret animam, quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana creatura [...]. De hoc actu optime intelliguntur loca D. Thomae, quia hic affectus esse potest circa impossibilia [...] potest in pura natura¹⁵.

Per comprendere la condizione naturale dell'uomo¹⁶, infatti, è necessario

praescindere omnia quae supra naturam sunt; quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri a Deo: quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia haec supernaturalia bona esse mere gratuita¹⁷;

Lo stato di pura natura comporta un doppio versante, positivo e negativo. Sotto il primo aspetto, si tratta di determinare tutto ciò che appartiene in proprio alla natura umana, ovvero quanto disposto dalle facoltà naturali, e quanto concesso dal concorso della provvidenza divina, affinché una creatura così “composta” possa giungere alla sua perfezione essenziale. Sul versante negativo invece questa ipotesi compie una riduzione di questa natura a ciò che essa è essenzialmente, ovvero a ciò che si lascia misurare dal pensiero – *cogitari* – come alla sua possibilità ultima:

Status purae naturae duo includit et requirit: alterum positivum, alterum negativum, ut, videlicet, nihil habeat naturae superadditum, ei non debitum, sive bonum sive malum [...]. Disputatio ergo est de altera parte negativa, ab illa enim denominatur pura, puritas enim solam negationem dicit¹⁸.

In questa seconda accezione, dunque, l'aggettivo “pura” rinvia a una *puritas* la cui essenza è fondamentalmente negativa, proprio come quella della possibilità, e sembra alludere a un “ripiegamento” della realtà che sfugge alla possibilità di una predeterminazione: «homines autem habent

esse enim partis est propter esse totius: unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summu, quod Deus est, est bonum commune [...]. Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum [...], cum ex eo universorum bonum dependeat».

¹⁴ Ivi, cap. 25.

¹⁵ *De ultimo fine hominis*, disp. XVI, sez. 3, § 7.

¹⁶ Suárez si appoggia all'ipotesi della pura natura riprendendo la formulazione del Cajetano: Cajetanus et moderniores theologi tertium considerarunt statum quem pure naturalium appellarunt, qui, licet de facto non fuerit, ut suppono, cogitari tamen potest ut possibilis, et illius consideratio ad aliorum intelligentia, necessaria est, quia revera hic status est veluti aliorum fundamentum, *De gratia*, Prol. IV, cap. 1, § 2.

¹⁷ *De ultimo fine hominis*, disp. XV, sez. 2; cfr. *Disputationes Metaphysicae* II, sez. 2, § 15.

¹⁸ *De ultimo fine hominis*, disp. XV, sez. 2, § 3.

suum proprium modum, et quodammodo specialem gradum constituunt¹⁹». L'idea di un'umanità sviluppata *suum proprium modum* sul piano storico-temporale, *connaturale*, dissocia quest'ultimo da quello sovranaturale:

nesse est omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem, in quem tendat, qui finis in natura intellectuali vocatur beatitudo [...]. Ergo, cum visio beata non sit hujusmodi finis naturalis respectu hominis, ut ostensum est, necessario est dari aliquem alium finem naturalem talis naturae²⁰.

Se il fine sovranaturale non costituisce più un cardine per l'uomo, né tanto meno per il mondo, Suárez può permettersi di fondare un'ontologia e un'antropologia indipendenti dalla teologia: *jus divinum* e *jus humanum* appartengono a due domini eterogenei della realtà²¹. La *vis coactiva* della legge positiva non è il riflesso della diretta emanazione del potere divino, non assume il suo valore normativo da un principio assoluto, ma trae origine da una decisione, imperativa e fondativa della volontà, del sovrano: «lex [...] propria et praeceptiva non est sine voluntate alicujus praecipientis». Suárez stabilisce quindi una distinzione tra legge naturale:

lex ergo naturalis propria [...] est illa quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi. [...] Ita ergo haec lex naturalis dicitur non solum prout naturale a supernaturali distinguitur, sed etiam prout distinguitur a libero; non quia ejus executio naturalis sit seu ex necessitate fiat, sicut executio naturalis inclinationis est in brutis vel rebus inanimis, sed quia lex illa est Deus ipse illam naturae inseruit²².

e legge umana, instaurata positivamente: «legis obligationem manare ex voluntate legislatoris»²³. Ma in che modo questa elaborazione della dottrina della pura natura può giungere all'autonomia, se il punto critico della dottrina suareziana rimane l'articolazione tra *lex naturalis* e *lex aeterna*?

¹⁹ *De fine hominis*, disp. IV, sez. 2, § 7.

²⁰ *De gratia*, Prol. IV, cap. 1, § 10.

²¹ Ricordiamo che Tommaso d'Aquino distingue i principi della legge naturale, in continuità con la legge eterna, dalle conclusioni, incostanti e variabili, quindi meno perfette, derivate dal carattere contingente della decisione umana. Ciò che regola le leggi umane è la *synderesis* («Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum», Sth I-II, q. 94, art. 4, ad 2), una disposizione innata, e passiva, per mezzo della quale l'uomo può attingere i principi delle cose. Concepita come una visione pura, la *synderesis* nell'uomo è paragonata all'immediatezza dell'apprensione dei sensi (cfr. Sth I-II, q. 94, art. 4), mentre, se relativa agli Angeli, rappresenta il mezzo con cui essi possono attingere direttamente alla realtà.

²² *De leg.* I, cap. 3, § 9; cfr. A. Vincent, *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme de Vitoria et Suárez à Rousseau*, in «Archives de philosophie de droit» 1963, VIII, pp. 237-259, p. 243.

²³ *De leg.* II, cap. 11, § 12.

Un artificio “naturale”

Risolvendo la *ratio legis* in termini di *obligatio*, Suárez supera i confini del diritto e avvia un'operazione di “sofisticazione” della legge positiva umana, per cui essa non potrà più esser ridotta all'espressione dei principi della legge naturale. Certo la prima continua a trarre da quest'ultima la sua ragion d'essere²⁴, tuttavia ne rappresenta un'estensione specifica a causa della sua applicazione eminentemente storica:

[...] *lex autem civilis esse debet accommodata communitati humanae secundum naturalem conditionem spectatae, et ideo per leges civiles non prohibentur omnia vitia: sicut etiam potestas coactiva civilis non extenditur ad omnia, quia hoc esset supra conditionem humanam [...]*²⁵

Suárez distingue la legge temporale (a sua volta distinta dalla legge divina) in naturale e positiva; la legge morale naturale, riguardando l'uomo in quanto creatura razionale capace di legge, rientra nella dimensione temporale:

*itaque quaestio est an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus per proprias leges eos obligando: ratio autem dubitandi esse potest, quia homo natura sua liber est, et nulli subjectus, nisi creatori tantum; ergo principatus humanus contra naturae ordinem est et tyrannidem includit*²⁶.

Tralasciando le conseguenze derivanti dalla *deordinatione* della comunità civile all'immediato *ordo ad unum* di origine divina²⁷, proseguiamo con la lettura tematica del III libro del *De legibus*. Suárez ha necessità di affermare che:

*ulterius, licet leges civiles ordinarie non praecipiant exercitum actuum talium virtutum, posse nihilominus imponere modum et mensuram, et hoc satis esse ut illae etiam virtutes sint materia legis humanae*²⁸.

L'obbedienza civile, pur radicandosi nel fondamento nel diritto naturale, non deriva direttamente da esso, e necessita, come presupposto, dell'unione degli uomini in un corpo politico e in una comunità autonoma²⁹.

²⁴ Cfr. *De leg.* II, cap. 6, § 16.

²⁵ *De leg.* III, cap. 12, § 12.

²⁶ *Ivi*, cap. 1, § 1.

²⁷ Cfr. J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, Paris 1999. Anche se non immediatamente centrato su questo tema, Suárez et le système de la métaphysique, Paris 1990, del medesimo autore, aiuta nella comprensione del passaggio tra metafisica e ontologia, arrièr-plan dell'intero impianto filosofico suareziano, e in cui.

²⁸ *De leg.* III, cap. 12, § 10; cfr. J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi*, cit.

²⁹ Cfr. *Prol. De Gratia*, IV, cap. 1, § 2: «Respondetur negando primam illationem, nam potius ex eo quod haec potestas non est data a Deo instituentem monarchiam vel aristocratiam, necessario concluditur datam fuisse toti communitati, quia non relinquatur aliud subiectum humanum, ut sic dicam, cui dari potuerit. ad alteram vero illationem, scilicet, hinc sequi democratiam esse ex divina institutione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandam esse consecutionem; si vero intelligatur de institutione quasi naturali»; cfr. *ivi*, § 17: «sed si ita [Deus] fecisset, non ordinasset hominem ad supernaturalem

Di più: essa ha luogo solo in presenza del governatore cui è stato *quasi alienato* il potere, e, essendo quest'ultimo inserito in una dimensione storica, anche l'obbedienza, tanto nella forma che nel contenuto, non è identica per l'insieme degli uomini sottomessi a un governo, perché il grado di obbligazione è conforme alla situazione storico-sociale contingente.

La *promulgatio* è la prassi per il cui tramite il principe, esclusivamente inteso nella sua persona pubblica, diffonde la sua intenzione, esclusivamente intesa come disposizione di legge utile ai fini della salvaguardia della comunità:

Ergo oportet ut per eam loquatur princeps ut persona publica, quod tunc facit quando legem promulgat: alias si privatim loquatur, nondum loquitur ut persona publica, et ideo non sufficit ad obligandum, vel a constituenda legem³⁰.

Essa costituisce il modo proprio di diffusione di una legge, e finché non è ancora avvenuta, secondo le disposizioni previste, la legge non possiede alcun potere coercitivo:

habet autem haec proprietas specialem difficultatem in lege aeterna, quia, ut aeterna est, non videtur capax promulgationis, [...]. Quia hic non potest una ratio communis illi legi cum aliis reddi, et ideo prae oculis habenda est distinctio supra insinuata de duplici lege, seu duplici statu legis: unus est mere interior, prout lex consideratur in mente legislatoris, alius est exterior, prout lex existit extra legislatorem, vel in ipsis subditis, vel in aliquo signo manifestante voluntatem legislatoris. Promulgatio ergo, ut ex vi ipsius vocis constat, dicitur respectu legis externae: nam promulgatio dicit publicationem legis per quam possit a subditi cognosci, quae non potest cadere in legem, nisi ut exterius prodeuntem. Lex autem aeterna tantum dicit legem in mente Dei conceptam, et ideo non potest eadem ratio promulgationis ad eam applicari; [...]³¹.

Il libro III del *De legibus* spiega dettagliatamente in cosa consista questa *publica expositio* che *communiter* viene chiamata *promulgatio*, e quali siano le sue condizioni:

quia est regula operationis ad quam tota communitas se debet conformare: non potest autem habere talem rationem communis regulae, nisi publice sit edita, ita ut a tota communitate observari possit; tum etiam quia lex est signum voluntatis principis qua vult totam communitatem movere et obligare: unde oportet ut talem signum publicum sit; unde fit conditionem hanc ita necessariam et intrinseca legi humanae, ut non possit princeps, etiamsi velit, legem condere sine aliqua publicatione communitati accommodata³².

finem, neque ob eam rem aliquid denegaret homini debitum naturae ejus; ergo ex hac parte non reugnabat creari hominem in puris naturalibus. [...] quia nihil est quod potuerit necessitatem Deo imponere ad elevandam naturam hominis ad finem supernaturalem, eo ipso quod ipsam creabat. Quamvis enim necessario creet illam propter aliquem ultimum finem, quia, cum perfectissimo modo operetur, omnia quae creat, in aliquem finem ordinat [...].»

³⁰ *De leg.* III, cap. 12, § 10.

³¹ *De leg.* I, cap. 11, § 2.

³² *De leg.* III, cap. 16, § 1.

A chi sostiene l'esistenza di una differenza cronologica tra edita e promulgata, Suárez risponde, trovando la differenza piuttosto assurda e ingiustificata, che:

melius tamen dicitur illa duo verba aequipollentia esse, et particulam aut positam esse pro seu, ut frequenter fit: unde fieri non potest quod lex humana incipiat esse lex, et vim obligandi habeat priusquam sit aliquomodo promulgata publice: nam si dicatur edita solemniter [...] hoc non satis ut sit lex [...], donec respectu communitatis habeat statum legis, nec incipit obligare singulos donec possit communitatem obligare [...]. Numquam ergo editio legis habet solemnitatem requisitam sine promulgatione; neque e converso promulgatio esse potest sine solemnibus editione [...]³³.

Tant'è che, se proprio bisogna trovare una differenza, essa può consistere piuttosto tra promulgazione e divulgazione:

[...] promulgationem appello illam publicam propositionem seu denunciationem legis, quae fit aut voce praeconis, aut affigendo legem in publico loco, aut alio simili modo. Divulgationem autem appello applicationem illius primae promulgationis [...]³⁴.

Ex natura rei, la promulgazione non è positivamente determinata poiché non è immediatamente conforme alla legge morale, e non è immediatamente attiva perché «ex accidentis potest in multis impediri»³⁵. C'è dunque bisogno dell'intervento della volontà del principe e di mezzi idonei alla sua divulgazione, «quia de facto semper necessarium est ut haec promulgatio determinato modo fiat, qui ad legem constituendam et requiratur et sufficiat»³⁶, ma non solo: Suárez fornisce un gran numero di informazioni pratiche e precise circa il luogo, l'estensione e la validità della promulgazione:

de legibus ergo prioris ordinis omnes conveniunt sufficienter promulgari unica solemne promulgatione facta in curia, vel in loco secundum morem patriae consueto: ratio est, quia illa sufficit ut lex dicatur publice ac solemniter edita, et ut moraliter valeat per totum territorium.

Il processo di affermazione della legge è concepito in maniera estremamente flessibile, tenendo conto di una costante che regola i rapporti tra uomini, ovvero la loro variabilità. Nella considerazione dell'impossibilità di predeterminare (ma non di prevedere) un *iter* assoluto, si ammette anche una

temporis dilationem in hac obligatione juxta voluntatem legislatoris vel jus positivum putet esse regulandam [...]. Ergo impossibilis est ut lex statim obliget, nec ante elapsam sufficiens tempus intra quod legis notitia in toto territorio, per se

³³ *Ivi*, § 3.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, § 4.

³⁶ *Ivi*, § 5.

loquendo, possibilis sit. Confirmatur, et declaratur, quia promulgatio legis, ut dixi, necessaria est ad sufficientem divulgationem: nam haec requiritur ad obligationem; ergo praeter promulgationem concedi debet necessario, et jure naturae, tempus sufficiens in quo fieri possit talis divulgatio post promulgationem³⁷.

Non si dimentichi che la *promulgatio* è strettamente legata alla legge civile, poiché non solo non esiste creatura capace di produrre una legge eterna, ma, e qui si rivela ancora una volta la distanza dall'*ordo legum* delineato da Tommaso, la legge eterna non possiede alcuna *vis coactiva*: «[...] de ratione legis est promulgatio, ut diximus, sed ab aeterno non potuit esse promulgatio, quia non erat cui promulgaretur, neque intra Deum solum potuit promulgari [...]»³⁸. Suárez non trascura di puntualizzare che già Tommaso ha dovuto fare i conti con il problema della pubblicità di una legge; anch'egli in effetti ha avuto bisogno di

explicare quomodo in illa lege non defuerit aeterna promulgatio: nam promulgatio, inquit, fit et verbo, et scripto, et utroque modo lex illa habuit promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum Dei est aeternum, et scriptura libri vitae est aeterna [...]. Contra secundum etiam objicitur, quia parum refert scriptura in scientia Dei ad promulgationem, si illa non innotescit, nec potest innotescere subditos; nam promulgatio fieri debet his quibus lex imponitur; at illa scriptura a nemine legi potuit ab aeterno, nec fuit ab aeterno aliquis cui illa lex promulgaretur [...]»³⁹.

La promulgazione, secondo Tommaso, non solo può avvenire verbalmente, ma a realizzarla è Dio stesso; dal momento che la legge civile è un'emanazione ontologicamente subordinata alla legge eterna, anche la sua promulgazione dipende da quella della legge eterna, impedendo qualsiasi possibilità di deroga alla dipendenza che si riflette nella continuità dell'ordine civile con quello divino, ordine che il nostro intelletto conosce per sua natura:

ergo ipso naturale lumen est de se sufficiens promulgatio legis naturalis, non solum quia manifestat intrinsecam disconvenientiam actuum, quam lumen Dei increatum ostendit: sed etiam quia intimas hominis contrarias actiones displicere auctori naturae⁴⁰.

Suárez prende però le distanze da questa sentenza: non solo perché, in queste poche righe, non c'è alcun accenno alla pubblicità né alla comune condivisione della legge, ma perché si allude a una connaturalità, a una condivisione del medesimo piano giuridico, a un'intima omogeneità tra la legge divina e quella umana, che però, come si è rapidamente illustrato in precedenza, agiscono con modi ben diversi, e solo quella civile agisce nel tempo. L'universo in cui vive l'uomo è composto di spiritualità e materia;

³⁷ *Ivi*, cap. 17, § 3.

³⁸ *De leg.* II, cap. 1, § 1.

³⁹ *Ivi*, § 9.

⁴⁰ *Sth* I-II, q. 90, art. 4, ad 1.

quest'ultima è principio di limitazione sia ontologico che fisico dell'ente. Il grado di materialità degli enti è effettivamente proporzionale al grado di necessità in funzione del quale producono effetti sugli altri enti. Questo potere di azione sull'esterno riflette l'assenza di potere su di sé, in un rapporto inversamente proporzionale: l'intelletto, capace di agire su di sé, si definisce per l'immanenza di una autonomia riflessiva. C'è dunque bisogno di una precisazione:

legem uno modo dici a legendo, et alio a ligando, et priori modum legem Dei esse aeternam, et sub ea tantum ratione indigere promulgatione. Quod si instes, quia lex qui non ligat non meretur nomen legis, respodet in summa, ad ratione legis satis esse quos de se vim habeat ligandi, licet nondum actu liget, quia nondum est applicata. Quae doctrina fortasse esse vera: non tamen per ea sufficienter solvi videtur argumentum de promulgatione, quia vel negandum est promulgationem esse necessariam ad esse legis, sed tantum ad effectum legis, qui est ligare, quod videtur esse contra communem legis definitionem, vel certe non explicatur quomodo illa lex sit vera lex sine promulgatione⁴¹.

La legge eterna, per il suo statuto speciale, non richiede alcuna pubblica promulgazione o *aliqua exteriori lege* per raggiungere i suoi "sudditi", nulla se non se stessa *sic et simpliciter* affinché possa obbligare, affinché sia efficace, perché l'uomo è immediatamente implicato in un rapporto di comprensione e partecipazione rispetto a essa, «unde si per internam revelationem nobis innotesceret divinae voluntatis decretum, sufficeret ad obligandum». Ben diverso è il caso della legge umana: «nam licet subditus sciat jam esse scriptam apud regem, non obligatur illa donec promulgetur»⁴². La mancanza di corretta determinazione temporale genera immediata efficacia dell'obbligazione, ma a livello universale. In questo caso l'universalità è più vicina all'idea di indeterminazione e imprecisione, che di coinvolgimento di una totalità, proprio perché non si sa a quale totalità essa vada applicata, né come questa totalità possa essere identificata:

[...] item ob ad hanc causam in hujusmodi rebus idefinitam aequivalet univerali, quia alias esset indeterminata ac proinde inutilis. Universalitas autem in praesentis est, ut post promulgationem lex semper obliget; ergo statim obligare incipit. Item hac ratione votum simpliciter factum, sine designatione temporis pro quo obligaturum est, incipit statim obligare quantum est ex se; ergo idem est de lege⁴³.

C'è poi un corollario atto a contenere eventuali abusi di potere da parte del legislatore: la sua volontà non può superare i confini della "situazione condivisa", perché egli è parte della comunità esattamente con un qualsiasi suddito, e ne condivide lo stesso piano ontologico ed epistemologico:

⁴¹ *Ivi*, § 8.

⁴² *Ivi*, § 11.

⁴³ *Ivi*, § 5.

[...] *lex humana, sicut non potest obligare ad impossibile, ita nec potest obligare modo impossibili, nec circa talem modum aliquid statuere quod repugnet cum ratione naturali, [...] tunc autem tempus illud computandum erit a prima publicatione legis, quia id sufficit ad consummationem promulgationis*⁴⁴.

Dopo che il popolo ha trasferito il suo potere al principe, questi è divenuto superiore al popolo che gliel'ha conferito. Il popolo si è privato della sua libertà anteriore, e non può riprenderla «*translata potestate in regem, per illam efficitur [rex] superior etiam regno quod illam dedit, quia illam dando se subiecit, et priori libertate sua privavit*»⁴⁵:

*ergo quamvis rex habuerit a populo illud dominium per donationem vel contractum, non ideo licebit populo dominium regis auferre nec libertatem suam iterum usurpare [...]. Item postquam populus suam potestatem regi contulit, jam se illa privavit; ergo non potest illa fretus juste in regem insurgere, quia nitetur potestate quam non habet, et ita non erit usus justus, sed usurpatio potestatis*⁴⁶.

Obviatur dubiolo

Sorge però un piccolo dubbio, decisamente in accordo con la dimensione temporale in cui la legge civile è inserita: è possibile obbligare qualcuno che, nonostante la corretta diffusione, non dovesse venire a conoscenza della legge? In effetti, questo interrogativo, dal carattere forse un pedante, viene rapidamente liquidato con risposta affermativa, con buona pace dell'ignaro individuo. Quel che forse merita di essere affrontato in maniera meno brutale, è la seconda parte del *dubiolo*, in cui Suárez si domanda cosa succederebbe

*ut per Angelos, malos vel bonos, aliquis existens in India sciret eodem die vel mense legem promulgata Matriti, seclusa omne determinatione positiva obligaretur illa lege, et peccaret violando illa*⁴⁷.

In questo caso la legge, se giunta a conoscenza *ante tempus* rispetto alla sua promulgazione, non obbliga, perché viene comunicata una notizia vera, che però non può aver effetto sulla comunità perché non ne rispetta la realtà condivisa: «*illa notitia per Angelum collata non pertinet ad promulgationem nec ad humanam notitiam*»⁴⁸. Nel caso essa dovesse, al contrario, avvenire *post tempus sufficiens e post promulgationem*, allora la conoscenza della notizia avuta *extraordinario modo angelico* avrà forza coercitiva, perché sarebbe stato eliminato l'impedimento accidentale, ovvero la differenza di situazione. Questo significa, in primo luogo, che la realtà

⁴⁴ *Ivi*, §§ 8-9. Per Suárez, nel caso l'abuso di potere da parte del principe dovesse ricadere sulla salute della comunità, il popolo è legittimato, in vista della sua stessa salvaguardia, a rivoltarsi e a commettere persino il regicidio.

⁴⁵ *De leg.* III, cap. 4, § 6.

⁴⁶ *Defensor fidei* III, cap. 2, § 3.

⁴⁷ *Ivi*, § 14.

⁴⁸ *Ibidem*.

umana non è modificabile, in quanto alla sua contingenza, per opera di una sostanza intellettuale che, seppur ontologicamente superiore, pretende di aver presa su uno strumento proprio dell'essere umano, l'immaginazione. La certezza dell'uomo rimane salda al suo mondo, alla sua istituzione. È però interessante approfondire la questione, che, nella prospettiva di un lettore dell'epoca, nonostante Suárez la sollevi con estrema naturalezza, sembra affrontare qualcosa in più di un *dubiolo*. Gli elementi notevoli di questo paragrafo sono tre: l'Angelo, buono o cattivo, l'abitante dell'India, il sistema legislativo di Madrid. Quale dei tre avrebbe potuto sorprendere un professore di diritto sul sorgere del XVII secolo?

Si escluderà dapprima il terzo, non certo per scarso interesse, ma perché rappresenta, rispetto allo spirito che anima questo studio, il sistema istituzionale per eccellenza, se a scrivere è un autore spagnolo del XVII secolo, facente parte della confraternita dei Gesuiti; un punto fermo, per così dire, della nostra indagine. A questo punto la nostra attenzione, forse viziata da una certa *vetus opinio*, ovvero da una tradizione filosofica che ha fatto di questa creatura una potenza sovranaturale, e l'ha vestita degli abiti appartenuti al celeberrimo *malin génie* di Descartes, sembrerebbe dover ricadere su questo Angelo dall'ambigua condotta morale. E non senza ragione: il suo "*curriculum*", da Anselmo in poi, se non ancora in precedenza, sotto forme analoghe, riporta una miriade di casi in cui esso si mette alacremente all'opera per mettere in dubbio, metodologicamente e iperbolicamente, la validità della conoscenza umana. C'è un però: per quanto il nostro Angelo, Demone, o Spirito che dir si voglia, possa vantare questo straordinario potere, esso è limitato a una sfera naturale della conoscenza umana, ovvero, all'immaginazione; storia, storia della filosofia, storia del diritto e così via ne conoscono un'infinità di casi. Egli ha libero accesso a tutto ciò che è legato alla facoltà della *phantasia*, legata alla materia, non potendo creare realtà ontologicamente tali, ma potendo combinare a piacimento le *species* di cui l'uomo ha conoscenza.

[...] nullum esse inconveniens Angelum immediate per substantiam suam efficere speciel intentionales, ut patet etiam in colore aliisque sensuum externorum objectis: quae sui species et ut proprie agentia immediate producunt, neque rursus inconveniens ullum est substantiam esse immediatum principium alicujus actionis praecipue assimilativae in esse intentionali⁴⁹.

Schierandoci deliberatamente, in questo caso, nella corrente storica e filosofica che interpreta la presenza dei demoni un fatto poco sorprendente, non solo nel modello culturale, ma nella vita pratica tra il XVI e il XVII secolo, proviamo a sostenere che, da parte di Suárez, l'ipotesi dell'Angelo

⁴⁹ *De anima* VI, cap. 6, § 5. Per quanto in questo articolo, come premesso, ci si riferisca al testo dell'*Opera Omnia*, è importante segnalare il prezioso lavoro di S. Castellote circa i *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima tres*, Madrid 1981: oltre a costituire la prima traduzione dell'intera opera (in spagnolo), l'autore ha curato anche l'edizione critica. Secondo la nuova articolazione del testo (cfr. Introducción, pp. 1-60), il passo citato corrisponde a dist. IX, q. 6.

si inserisca nella prassi dell'esperimento mentale⁵⁰, fulcro della rivoluzione scientifica del '600 e pilastro dell'edificio gnoseologico, ed educativo, degli *Exercitia Spiritualia* di Ignazio di Loyola, elaborati tra il 1522 e il 1535. Se l'uomo, mediante l'uso della ragione, vigila, la sua volontà non può essere mossa da alcun agente esterno, non essendo essa a contatto con la materia:

Secundum ad idem argumentor, quia nullum creatum agens, sive coelum, sive Angelus, potest necessitatem inferre voluntate humanae, si ratio vigilat et attendet; et sensus interni non perturberentur: ergo signum est, illum non esse materialem virtutem. Nam omnis materialis virtus hujus inferioris mundi subjecta est exteriori mutationi, etiam violentae externorum agentium: et praesertim coelorum et Angelorum, applicando saltem activa passivis: voluntas ergo, quae in se ab hujusmodi efficacitate immunis est, non est materialis, neque a materia per se pendens⁵¹.

Per questo la pratica dell'esercizio spirituale, per ottenere gli effetti desiderati, deve essere condotta a partire dall'intelletto che consiste in un esercizio diretto della volontà sull'immaginazione:

consuevit malignus spiritus mordere contristare, impedimentis multis profectum omnem obstruere, et tandem falsis rationibus mentis tranquillitatem

⁵⁰ Si potrebbe azzardare, forse nemmeno troppo sfacciatamente, un'origine complementare sulla concezione suareziana dell'esperimento mentale: oltre agli *exercitia* in sensuum, potrebbe aver influito la sua profonda conoscenza del pensiero occamista. Secondo il filosofo scozzese possiamo conoscere naturalmente l'esistenza di tutto ciò che esperiamo, essendo questa esperienza del mondo extra mentale o del nostro stato interno, e potendo essere certi delle nostre esperienze come possiamo esserlo di ogni cosa basata sulla nostra confidenza nella struttura ipotetica del mondo naturale. Per Ockham logica è scientia sermocinalis, e perciò dialoga con un sistema di segni che viene usato per rendere veri o falsi gli statuti delle cose significate da questi segni: il linguaggio scritto o parlato è convenzionalmente stabilito per significare ciò che è naturalmente significato dagli atti di pensiero, e la logica è il mezzo con cui studiamo le proprietà delle espressioni linguistiche dall'estensione cui si riferiscono alle funzioni logiche essenziali del discorso interno dell'anima. Questo non significa che la nostra conoscenza dell'universale rifletta natura interiore, ma che l'esperienza dei particolari da una parte, e la dimostrazione scientifica sillogistica dall'altra, ci danno la stessa conclusione basata sulla primalità dell'intuizione dei singolari: «Utrum possit probari sufficienter quod voluntas libere causat actus suos effective [...]. Circa primum sciendum quod voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam [...]. Utrum possit probari sufficienter quod voluntas est libera [...]. Circa primum dico quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnia ratio hoc probans accipiet aequae ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam per hoc quod homo experitur quod quantumcumque ratio dicitur aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle» (cfr. *Quaestiones quodlibetales* I, q. 16). Le nostre teorie sul mondo possono solo essere costruite a partire da intenzioni mentali, e sono pensate nella contingenza e altrettanto corruttibili; questo essere intrinsecamente legate all'instabilità riflette il carattere libero della volontà umana: «quia homo est agens liberum et omne tale potest mereri et demereri» (ivi, q. 19); per una rapidissima ricognizione su Ockham, si v. AA.VV. (sous la direction de C. Panaccio e C. Savary), *L'idéologie et les stratégies de la raison: approches théoriques, épistémologiques et anthropologiques*, Ville la Salle 1984; C. Panaccio, *Le mots, les concepts, et le chose: le nominalisme d'Ockham et le nominalisme d'aujourd'hui*, Paris 1991.

⁵¹ *Tractatus de anima*, I, cap. 9, § 35 (dist. II, q.3).

depellere [...]. Contrario modo bonus spiritus solet tunc vires suggerere, animum addere, fortitudinem subministrare, [...]. Iam intellectus, cuius est varia excogitare, alia ex aliis ratiocinando colligere, sic in hac meditatione excercebis, ut per omnia diligentissime discurras et quatenus rei natura patitur amplifices, ad hanc modum⁵².

L'*exercitium in sensu*, così come definito dal fondatore dei Gesuiti, rappresenta non solo un metodo privilegiato della conoscenza umana, ma anche lo strumento mediante il quale l'uomo, a partire da un dato della realtà sensibile, ovvero non solo il materiale da essa fornito, ma anche l'immaginazione stessa, può operare effettivamente su questa e modificarla per il tramite dell'organizzazione della propria vita:

[...] primum ut habeam sensum internum peccatorum meorum, et integrum eorum odium; secundo, ut sentiam inordinationem mearum operationum, quatenus, meipsum odio habens, corrigar et me ordinem; tertio petam cognitionem mundi, ut illum horrens, vana et mundana repellam [...]⁵³.

Come suggerisce Gregory, la costante degli *Esercizi spirituali* consiste nell'immaginare a più riprese, con un procedimento dapprima centrifugo, il luogo fisico dell'Inferno, le grida dei condannati, il dolore che essi provano, e poi riassorbire e riprodurre queste *imagines sensibiles in sé*⁵⁴; ma non solo: è previsto che l'immaginazione sia in grado di porre *ante oculos mentis* oggetti del pensiero appartenenti al suo medesimo ordine di realtà, per poter far ordine tra essi:

primum punctum est proponere ante oculos mentis rem, super qua volo facere electionem [...]. Secundum oportet intueri pro obiecto finem propter quam creatus sum [...] quin etiam oportet me esse indifferentem sine aliquo affectu inordinato, ita ut non sim magis inclinatus seu affectus ad acceptandum rem propositam quam ad refutandam [...]⁵⁵.

Il solo strumento ammesso per questi esercizi è la capacità dell'immaginazione di plasmare i dati della realtà a sua disposizione: «vedere oculo imaginationis, auribus percipere, odorari etiam gustari, amplexari

⁵² *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia*, ed. J. Calveras – C. de Dalmaves, Roma 1969, p. 543, § 60.

⁵³ *Ivi*, p. 199, § 63.

⁵⁴ T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle Meditationes di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 1974, pp. 477-516, p. 515; si v., come esempio tra tanti, il *quintum exercitium*, § 65, p. 201: [...] Primum preambulum est petere id quod volo, quod erit ad praesens petere internam cognitionem poenae quam patiuntur damnati [...]. Primum punctum est, oculos imaginationis videre ingenteis ignes, et animas, quae ibi patiuntur, quasi in corporibus igneis. Secundum est, auribus imaginationis audire planctus, eiulatus, voces, blasphemias contra Christum [...]. Tertium est olfacere fumum sulphuris, sentinam et alia fetida et putrida. Quartum punctum est gustare amara, veluti lachrymas, tristitiam, vermen conscientiae. Quintum est, tactu imaginationis percipere quomodo ignis tangit et comburit animas [...].

⁵⁵ *Ivi*, § 79, p. 271;

et osculari et tangere»⁵⁶. Ebbene, una volta fatto lo sforzo di immaginare l'intera superficie del mondo, bisognerà raffigurarla

habitatam a tot ac tam diversis gentibus; [...] primum puntum, videre personas omnes, et primo inhabitantes faciem terrae, in tanta varietate ac diversitate, tam in moribus quam dispositione et habitus, considerando hos albos, illos nigros, hos in pace, illos in bello, hos plorantes, illos ridentes, hos sanos, illos infirmos, hos nascentes, illos morientes⁵⁷.

Il *Textus martiniensis*⁵⁸ riporta una *Meditatio de vocatione regis temporalis, quae iuvat ad contemplandam vitam regis aeterni*, che suggerisce di «considerare quod omnes subditi, rationis et iudicii capaces, libenter et sponte offerent se totus huic labori»⁵⁹. Insomma, il fatto che sia stato un Angelo a recare la notizia, non la rende né più né meno vera: una volta che un uomo è membro di una comunità, del *corpus mysticum* della comunità, non deve avere alcun timore che qualcuno, persino un angelo, e persino un angelo buono possa estrarlo da essa o inserirlo, in maniera posticcia, in un'altra situazione politica. Una volta promulgata la legge, essa non solo acquista, *de jure et de facto*, realtà, ma ritaglia, *de jure et de facto*, un nuovo dominio all'interno della realtà condivisa:

Ergo sicut in ordine naturae isti actus manifestantur per impressionem specierum intelligibilium, ita etiam in ordine supernaturalis, ad quem pertinet illuminatio; ergo necesse est ut in illuminatione imprimis intercedat impressio specierum, per quas communicatio conceptum fit⁶⁰.

L'uomo è in grado di modellare quanto ricevuto dalle impressioni,

sed hoc dominium habet anima humana per voluntatem suam. Ergo signum est illam esse potentiam spiritualem, non organicam, multoque magis ipsam animam, quae est principalis domina suorum actorum, spiritualem et immaterialem esse⁶¹.

Rimane l'Indiano.

Tertium...datur

L'azione dei demoni investe le facoltà distintive dell'anima umana, che si trovano a stretto contatto con l'immaginazione. Estendere la possibilità che un Angelo possa arrivare a comunicare con un Indiano (all'epoca, ancora Indiano d'America), rappresenta un gesto politico non indifferente. Suárez inserisce a pieno titolo l'Indiano nella sua indagine antropologica, ma sembra prenderlo ad esempio proprio perché egli rappresenta la nuova frontiera epistemologica dell'essere umano.

⁵⁶ *Ivi*, § 122-125, p. 233.

⁵⁷ *Ivi*, § 103-106, p. 225.

⁵⁸ Edito da H. Pinard de la Boullaye nel 1543.

⁵⁹ *Sancti Ignacii...*, cit., p. 607.

⁶⁰ *De angelis*, VI, cap. 13, § 26.

⁶¹ *Tractatus de anima* I, cap. 9, § 35 (dist. II, q. 3).

Quando Bartolomè de Las Casas raggiunge le “Indie”, denuncia le vergognose condizioni di vita cui gli abitanti del luogo, considerati *amentes* (animali privi di ragione che dell'uomo possedevano solo le sembianze) dai *conquistadores*, erano costretti. In un recente saggio, Luis Mora Rodríguez scrive:

c'est à travers la soumission et le contrôle de ce corps, de ses besoins, de sa force, que le pouvoir espagnol s'installe et dure [...]. Le travail de Las Casas réfléchit sur une “économie de vie” pour les Indiens. Il s'agit pour lui de conserver les sujets du roi, car ceux-ci sont la base du pouvoir monarchique. Cependant, l'oubli du corps et la négligence vis à vis de la condition indienne se manifestent clairement dans la surexploitation du corps par le travail et dans son affectation comme un sujet inanimé que l'on distribue. L'oubli se présente enfin, dans l'absence de traitement, d'hygiène et de santé. La maladie ravage le corps du fait de sa fragilité sociopolitique [...]. La maladie n'est pas traitée, au contraire, elle est punie comme “absence de production”⁶².

Contro questo tipo di dominazione, Las Casas cerca di umanizzare, individualizzare, rianimare i corpi⁶³, per considerare gli Indios (cosa che avrà non poco rilievo ai fini della monarchia spagnola) come *sujets politiques*⁶⁴. Suárez ha distribuito lungo tutta la sua opera le funzioni e le operazioni caratterizzanti l'essere umano; mentre le operazioni dei bruti sono condotte a partire dalla materia, e da essa soltanto, quelle delle anime razionali (di cui l'uomo è dotato) provengono da ciò che materiale non è. Quindi,

[...] quia omnes creaturae superiores homines habentes libertatem arbitrii sunt spirituales et omnes inferiores homines, quia omnino materiales sunt, non sunt dominae suarum actionum; ergo homo, quia secundum animam cum Angelis in hac proprietate convenit, spiritualem gradum in anima ipsa participat, non quidem alia ratione, nisi, quia anima ipsa spirituali est: nulla enim alia ratio cogitari potest [...]. Sunt ergo in propriis animae humanae operibus evidentiis signa spiritualis naturae, quam non nisi ratione animae homo participat; et ergo anima vere spiritualis ac immaterialis⁶⁵.

Tornando all'abitante delle Indie... a chi, o a cosa, Suárez ci mette di fronte? Iniziamo con il segnalare che, da una prima – rapida e non esaustiva – analisi del *corpus* suareziano, quando si accenna a creature sprovviste di ragione, si utilizza il termine bruto. La parola *amens* sembra ricorrere in maniera non troppo frequente, e quando compare, di solito è in compagnia di *infantes* e *dormientes*. Per esempio, nel *De legibus* si nominano gli *amentes*

⁶² L. Mora-Rodríguez, *Bartolomé de Las Casas. Conquête, domination, souveraineté*, Paris 2012, pp. 95-96. Inutile dire che la bibliografia sugli Indiani d'America è sterminata, e lo era anche all'epoca. Chi scrive non ha alcuna pretesa non solo di approfondire, ma nemmeno di poter tracciare anche solo superficialmente l'enjeu di una materia così complessa e di un capitolo così buio della storia dell'umanità. Ci si limiterà pertanto a qualche rapido accenno, esclusivamente funzionale alla tesi sostenuta.

⁶³ Bartolomé de Las Casas, *Opera Omnia, Opúsculos, Cartas y Memoriales*, Madrid 1958, pp. 79-80.

⁶⁴ L. Mora-Rodríguez, *Bartolomé de Las Casas*, cit. p. 98.

⁶⁵ *De anima*, I, cap. 9, § 35.

perché esclusi, come gli *infantes*, dai soggetti «habiles ad consensum praestandum in jure consuetudinis»⁶⁶. Sentenza in pieno accordo con l'interrogativo posto nel *De ultimo fine hominis*: «aliquis an homines, qui non possunt perfecte uti ratione, ut sunt pueri, amentes et dormientes, possit interdum operare propter finem»⁶⁷. La risposta è affermativa: possono scegliere, *ergo* possono peccare. Sempre in quest'opera, che rappresenta una tappa fondamentale per uno studio sull'antropologia suareziana, si sollevano interrogativi simili:

aliud dubium etiam resolvitur de homine non habente visum rationis, an in illo sit electio proprie? [...] unde interrogatus amens rationem reddit propter quam hoc potius, quam illud eligat [...] et ratio a priori est, quia in hoc non est omnino impedita operatio rationis [...]⁶⁸.

an omnis actus, qui in homine cordato est bonus et honestus, et moraliter possit esse in amente, vel dormiente, vel quocumque modo carente usu rationis [...]. Ergo si amens potest hujusmodi rationem dijudicare, et ad alias rationes comparare, quid illi deesset ad sufficientem usu rationis, praecipue moralem, preaesertim quia qui potest attingere rationem honesti, poterit etiam male cognoscere [...]⁶⁹.

Ciò che emerge da questo piccolo campione relativo all'uso del termine *amens* (che sembra tuttavia non avere grande frequenza nell'*Opera Omnia*), è che l'*amens*, più simile a un bambino che a un corpo senz'anima, *suo modo judicat*⁷⁰; e quando Suárez lo nomina, lo inserisce in contesti umani, e quotidiani. Egli è in possesso della ragione, per quanto non possa farne che un *imperfectum usum*⁷¹, che tuttavia gli permette di godere di una certa libertà, per lo meno, di una libertà sufficiente per peccare, quindi, di essere responsabile delle proprie azioni.

Il fatto che anche gli *amentes* siano in possesso di un'anima, e di una ragione, per quanto malfunzionante o maldestramente utilizzata, è un dato antropologicamente e politicamente considerevole. Certo, Suárez non considerava tali gli Indiani d'America, e sicuramente si immetteva nel solco tracciato da Vitoria nel *De Indis et de jure belli relectiones*, e ancor prima da Bartolomè de Las Casas, che ha avuto il merito di diffondere l'istituzionalizzazione dell'umanità degli "Indiani", riportando nel suo *De unico vocationi modo* un estratto della celeberrima bolla *Sublimis Deus* (1537) di Paolo III:

Indios nostros et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem christi existant, sua tamen libertate ac rerum suarum dominio privatos vel privandos non esse, immo libertate et dominio hujusmodi uti, potiri et gaudere libere et licite posse, neque in servitutem redigi debere. Ac quicquid secus fieri contigerit, irritum et inane essem nulliusque roboris vel

⁶⁶ *De leg.* VII, cap. 9, §14; una seconda occorrenza si trova in *De leg.* VIII, cap.30, § 5.

⁶⁷ *Ivi*, II, sez. 2, § 11.

⁶⁸ *De ultimo fine hominis*, VII, sez. 5, § 5.

⁶⁹ *Ivi*, VIII, sez. 2, § 6.

⁷⁰ *Ivi*, VI, sez. 5, § 4.

⁷¹ *De vitiis et peccatis*. II, sez. 7, § 8.

momenti: ipsoque Indios et alias gentes verbi dei predicatione et exemplo bonae vitae ad dictam fidem Christi invitandos fore auctoritate apostolica per praesentes discernimus⁷².

Ci sembrava tuttavia importante fornire, pur se in maniera superficiale, a questo personaggio, che si è prestato a sostenere un piccolo cameo nella parte dell'“ospite inatteso”, un certo sfondo storico in cui posizionarsi.

Ma tutto ciò rappresentava, ancora una volta, l'ennesimo elemento di frattura intestina alla legge eterna, cui le creature partecipano indifferentemente e indipendentemente dalla loro posizione nella gerarchia ontologica. La legge di Tommaso è assolutamente incontrollabile, al suo interno l'uomo ha ben poco da fare se non farsi guidare dal fine. Al contrario, nel *deordinato* mondo di Suárez, l'uomo ha bisogno di prendere in mano la situazione, di porsi come causa efficiente di un nuovo ordine dettato dalla sua situazione ontologica; la validità della legge «dixit non posse uti nisi animal quod rationis est particeps, quia solum illud libere se vel alia applicat ad operationem, quam applicationem usus significat»⁷³. E per farlo, proprio come nella medicina o nell'architettura, essendo una creatura che condivide con gli Angeli il possesso dell'intelletto, ed essendo capace di farlo interagire con l'immaginazione, inventa e costruisce gli strumenti adeguati:

[...] confirmatur deinde, quia cognoscere nihil est aliud, quam vitaliter operari formando quodammodo rem ipsam cognitam: illam ergo actio formans idolum, seu verbum est ipsa cognitio: ergo superflua est altera actio, seu cognitio [...]. per omnem actionem cognoscendi in fieri producitur verbum, vel aliquid illi proportionale, quod realiter et formaliter est ipse actu cognoscendi in facto esse [...]⁷⁴.

Ribadendo che, secondo Suárez, l'abitante delle Indie è un uomo a tutti gli effetti, era importante sottolineare che nella sua opera non compare nulla che caratterizzi gli *amentes* come creature incapaci di interazione con la propria volontà, e quindi non in pieno possesso del loro corpo né degli atti che esso compie. Tanto l'*amens*, che (a pieno titolo) l'abitante dell'India, dotati di intelletto, sono in grado di ricevere una *notitia* da un Angelo, trattandosi di una *locutio in mente*: [...] Nam distantia localis nihil impedit, impertinensque est ad intellectionem: potest ergo quilibet Angelus immediate terminare cognitionem de se elicitam ab altero Angelo [...]. Tamen hinc transferri ad specialem locutionem, quae intelligendo fit, est enim quaedam locutio in mente, qua quis sibimet loquitur, unde verbum dicere usitatissime tribuiur locutioni spirituali [...]. Inde ergo colligi potest, non esse impossibile nostrum principium intelligendi habere hanc proprietatem cum Angelis commune [...]⁷⁵.

⁷² Cfr. *De unico vocationi modo*, cap. V, § 134.

⁷³ *De leg.* VII, cap.1, § 1.

⁷⁴ *De anima* III, cap. 5, §§ 6-7.; dist. V, q. 5

⁷⁵ Ivi, §§ 8-36; sottolinea inoltre Suárez che «nullum creatum agens, sive coelum, sive angelus, potest necessitatem inferri animae humanae, si ratio vigilet et attendat; et sensus interni non perturberentur», *De anima* I, cap. 9, § 35.

Conclusioni

Si la cause en est ontologiquement et théologiquement fondée, les effets résultent de la volonté et de l'accord des hommes. La souveraineté n'est pas par conséquent l'émanation directe du pouvoir de Dieu, analogue dans l'ordre humain de l'ordre divin imparfaitement reproduit, mais l'émanation de l'ensemble du corps politique ou de la communauté humaine [...]. Il faut donc dissocier la condition anthro-théologique du pouvoir du processus institutionnel de sa fondation socio-historique⁷⁶.

Lo stato, agendo in modo che sia resa temporaneamente possibile l'esistenza della morale nel mondo, stabilisce le relazioni interumane nel tempo, e perché ciò abbia luogo c'è bisogno che l'esistenza della legge supponga che il legislatore ordini e imponga in maniera efficace ciò che è stato riconosciuto un'adeguazione alla sua ragione pratica, e ciò che è stato accettato dalla sua volontà onesta. Si assiste dunque alla genesi della legge come mezzo moralmente efficace per condurre i membri della comunità politica alla finalità ricercata dal legislatore, tale che è stata precedentemente analizzata, ovvero il bene comune. La validità della legge umana in quanto mezzo di governo la rivela come strumento di potere in vista del compimento specifico dell'ordine della comunità.

Etant donné que toute forme matérielle produit des effets indépendamment d'une intelligence et d'une raison, et donc que son mode d'être est purement naturel, par opposition, la forme qui est principe qui est le principe de l'action libre ne peut que posséder un mode d'être spirituel. Ce dernier constitue la norme non naturelle de l'humanité de l'homme. Être libre pour l'homme signifie engendrer sa propre humanité [...] dans l'exteriorisation de son autonomie [...]. L'homme se pose en créant des normes non naturelles [...], expression de l'exteriorisation d'une immanence créatrice de sens et de valeur⁷⁷.

La volontà è «intrinseca forma et anima legis»⁷⁸, e l'essere della legge risiede in questa; la sua effettività ed efficacia dipendono dalla presenza dell'obbligazione, il bene conosciuto dall'intelletto non è sufficiente ad attrarre la volontà. Non esiste alcuna realtà oltre la legge con cui bisogna misurarsi, nessuna realtà media tra la legge e la volontà del legislatore, e la forma della legge equivale al segno della volontà del legislatore. La dimostrazione di Suárez è un esempio pratico di quanto dichiarato nella *Disputatio XVII*: «etsi in ordine intentionis causa finalis prior sit, tamen in executione efficientem causam esse primam»⁷⁹. Ogni fenomeno viene analizzato e scomposto fino all'individuazione, al suo interno, della *ratio formalis* che lo iscrive in una legge, e che però è tale in virtù della forza efficiente dell'*obligatio* che essa prescrive.

⁷⁶ J. P. Coujou, *Droit, anthropologie & politique*, Perpignan 2012, p. 425.

⁷⁷ J. P. Coujou, *Pensée de l'être et théorie politique*, cit., vol. I, pp. 239-240.

⁷⁸ *De leg.* III, cap. 20, § 3.

⁷⁹ *Disputationes Metaphysicae*, XVII, sez. 1, § 3.

La legge, separando i fenomeni giuridici da quelli naturali, perde quel carattere di manifestazione della finalità intrinseca dei fenomeni, che la caratterizzava nella dottrina tomista, e che l'assoggettava all'*ordo intentionis*⁸⁰ immediato di una causa più alta. De Lubac trova le parole giuste per descrivere una situazione in cui l'«humanité enfermée constitutivement dans le cercle d'un horizon spatio-temporel naturel profane, dissocie complètement le plan du naturel et celui du surnaturel»⁸¹. Il tentativo di costruzione una nuova ontologia non può non ricadere sull'antropologia; lontana dalla *fictio* di una costituzione giuridica fondata metaforicamente⁸² sull'emanazione diretta, sull'*ordo ad unum*, l'antropologia suareziana opera strutturalmente, in virtù di una logica interna fino a invadere progressivamente lo spazio della legge, che ha lo straordinario potere di fondare una comunità di creature razionali, e che per farlo utilizza una serie di strumenti del tutto omogenei, compatibili e modificabili rispetto al livello di realtà che essa organizza; primo tra tutti, in quanto *in executione efficiens*, la *promulgatio*.

⁸⁰ *Ivi*, § 10: «necesse est, omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem, in quem tendat, qui finis in natura intellectuali vocatur beatitudo [...]. Ergo, cum visio beata non sit hujusmodi finis naturalis respectu hominis, ut ostensum est, necessarium est dari aliquem finem naturalem talis naturae».

⁸¹ H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, p. 274.

⁸² Il termine non è casuale: Suárez stesso parla di un uso metaforico del termine legge: «sed hoc dubium [an de scriptura sit de ratione legis] non potest eodem modo tractari vel definiri in omnibus legibus: ut enim omittamus legem aeternam, quae intra Deum est, et non nisi metaphorice dici potest scripta: lex etiam naturalis non est scripta, nisi metaphorice in mente seu in corde hominum [...]. De lege autem humana dicendum est regulariter et ordinarie non fieri sine scriptura, quia re vera ita expeditur leges sint conspicuae et non faciles mutabiles», *De leg.* I, cap. 11, § 9; cfr. *De leg.* II, cap. 2, § 13; *ivi*, cap. 3, § 7; cap. 5, § 5.