

## I concetti di *dignitas* e di *libertas* nel pensiero di Francisco Suárez

di *Cintia Faraco*

**ABSTRACT:** In questo lavoro si propone una riflessione sui temi della *dignitas* e *libertas* nel pensiero del gesuita spagnolo. A partire dalla ricostruzione dell'uso del termine *dignitas*, che in Suárez è ancora fortemente legato alla tradizione romana e alto medievale, si può cercare di delineare quel contenuto minimo ed essenziale dell'uomo e al di sotto del quale non si può scendere, pena la perdita del senso stesso di umanità, ovvero la *libertas*.

**KEYWORDS:** *dignitas*, *libertas*, honor, fama, dominium, congregatio politica

La riflessione che intendo sviluppare prende spunto da un punto teorico essenziale dell'antropologia del Seicento, in particolare la nascita della dignità umana, che, tra la fine del '400 e l'inizio del '500, passa attraverso l'idea della libertà del singolo<sup>1</sup>, la quale coincide con la sfera ineludibile del sé, ovvero con l'esser padroni di se stessi. E questo concetto è significativamente completato da quel desiderio di felicità, che è la realizzazione del *finis ultimus naturalis*<sup>2</sup>.

A partire da questa considerazione, mi propongo di osservare quanto Suárez possa, nelle sue opere, essere in linea con tale eredità o se, piuttosto, se ne discosti in riferimento specifico al moderno concetto di dignità, intesa cioè come quel nocciolo duro nel quale riconoscere l'uomo e al di sotto del quale non si può scendere pena la perdita del senso di umanità.

A tal riguardo è opportuno individuare in primo luogo il contenuto concettuale e, dunque, l'uso del termine *dignitas*, per poi verificare, in secondo luogo, se esso possa ritenersi prodromico alla moderna concezione di dignità; in terzo luogo, infine, rintracciare, ove fosse presente in altri concetti, quale sia per il gesuita il contenuto essenziale che definisce l'uomo come essere dotato di *dignitas*. A tal fine ritengo di esaminare prima alcuni passaggi teorici del *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* e poi, a seguire, altri provenienti dai trattati dagli argomenti apparentemente meno politici e più filosofici, come ad esempio l'*Opus de religione*.

In linea con il suo tempo Suárez utilizza nel *Tractatus de legibus* la parola *dignitas* con riferimento a soggetti che ricoprono determinati *officia* o *muneris*, perciò in una

<sup>1</sup> Cfr. F. Todescan, *Le categorie giuridiche della dignità umana. La controversia sugli indios nel pensiero della seconda scolastica*, in V. Fiorillo-M. Kahlo (a cura di), *Wege zur Menschenwürde. Ein deutsch-italienischer Dialog* in memoriam Mario A. Cattaneo, Akten der deutsch-italienischen Tagung vom 20.-24. Februar 2012 im Robert Schuman-Haus, Trier («Fundamenta iuris. Schriftenreihe des Leipziger Instituts für Grundlagen des Rechts», Band 12), mentis Verlag, Münster, 2015, p. 86.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 88.

accezione che richiama alla mente l'uso romano del termine.

Molteplici sono i luoghi in questo trattato dove si può verificare tale affermazione, ma i più interessanti si concentrano nel terzo libro, dove si discute, tra l'altro, del caso della legittima detenzione del potere da parte di una donna, e nel quarto libro, dove Suárez affronta la specifica tematica della legge positiva canonica.

Con riguardo al primo aspetto occorre non trascurare che, infatti, non era così scontato pensare che una donna potesse legittimamente governare un popolo e per la risoluzione del caso erano stati coinvolti moltissimi giuristi, non ultimo anche Suárez. Del resto, si erano verificati casi del genere – tanto in Spagna, si pensi a Isabella di Castiglia, quanto in Inghilterra, si pensi a Elisabetta – e si sarebbero potuti verificare ogni qualvolta se ne fossero presentate altrove le stesse condizioni. Per questo motivo bisognava elaborare una spiegazione efficace, che traesse forza e origine dagli elementi giuridici a disposizione. Ed è proprio da un lineare svolgimento del ragionamento giuridico che secondo Suárez consegue la validità del titolo di sovrano, ovvero dalla valida formazione del patto fondativo e della conseguente scelta della forma di governo.

Accantonando la concezione della superiorità naturale dell'uomo sulla donna, Suárez pone l'accento sulla qualità dell'*officium* regale, *officium* che porta con sé una *dignitas*, un *munus* e un titolo, che incombono direttamente sulla persona alla quale vengono conferiti e si estendono agli eredi legittimi<sup>3</sup>.

Da questo ragionamento discende che, se una donna è erede legittima, il trono le sarà necessariamente affidato e resterà regina con tutti i poteri e doveri tipici di tale *officium*<sup>4</sup>; mentre, in tutti gli altri casi, potrà fregiarsi del titolo – regina perché sposa di un re, per l'appunto – ma non potrà svolgere alcuna funzione governativa, in quanto non ne sarà legittimata<sup>5</sup>.

Con riguardo al secondo aspetto, ovvero alla *lex canonica positiva*, si può verificare ancora una volta che la parola *dignitas* viene usata nella sua accezione romana e, dunque, legata allo svolgimento di una funzione o ruolo istituzionale, come ad esempio i ruoli ecclesiastici, quali quelli cardinalizi o papali. In particolare con la *dignitas episcopalis* Suárez fa riferimento al potere di *leges ferendas* del Pontefice e dei

<sup>3</sup> Sul punto Suárez è molto preciso. La donna legittimata a governare per causa di eredità non si può mai disfare di tale *officium*, recandolo, ad esempio, in dono nuziale al marito. Un gesto simile configurerebbe, infatti, una violazione del patto fondativo, che, seppur stretto tra i suoi antenati e il popolo, virtualmente si rinnova a ogni passaggio tra un sovrano e l'altro, mantenendo quell'identificazione tra corpo e mente che può esistere, per l'appunto, soltanto tra popolo e sovrano. È chiaro che qui si verifica un'apertura all'eccezione nel diritto naturale, poiché in esso la donna è sottoposta all'uomo, mentre è la funzione regale a non distinguere tra il genere del sovrano e, pertanto, non può né deve mai esser ceduta ad altri, pena la qualifica di nemico del popolo.

<sup>4</sup> F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, apud Didacum Gomez de Loureyro, Conimbricæ, 1612, l. III, c. 9, n. 8, p. 227.

<sup>5</sup> «Duo vero hic supersunt dubia explicanda, unum circa singulares personas, aliud circa communitates. Primo ergo est, an haec potestas legislativa civilis possit esse in femina, seu regina haerede regni. Quando enim solum habet illud nomen et dignitatem propter matrimonium cum rege, certum est, non habere ex vi illius potestatem ferendi leges, quia illa non est dignitas iurisdictionis, sed tantum honoris». Ivi, l. III, c. 9, n. 7, p. 227.

suoi cardinali, i quali stabiliscono leggi grazie alla loro autorità intrinseca<sup>6</sup> o, meglio detto, al ruolo che ricoprono, esattamente come decretano leggi Imperatore e re<sup>7</sup>.

L'*officium* che si svolge, in altre parole, è sostanzialmente investito di un grado di sacerdotalità, intesa sia come forte legame con Dio, se si pensi alla *dignitas* pontificia o cardinalizia, sia come ritualità specificamente rappresentativa, generata dal ruolo istituzionale di responsabilità, se si pensa alla regina, ai re o all'imperatore. E questa deduzione non è priva di riscontro, in quanto questi due esempi individuali, perfettamente e meglio di altri, la posizione giuridica e politica di Suárez. Si può facilmente dedurre da essi, infatti, in che modo la *dignitas* si riferisca a un ruolo rappresentativo, il quale è collegato a un *officium* e, perciò, a un dovere esteriormente manifestato.

È però evidente che il tema merita un approfondimento ulteriore, poiché la *dignitas*, così intesa, si discosta da quel contenuto minimo essenziale con cui un uomo riesce a “riconoscersi simile a” un altro uomo e, perciò, è opportuno allargare il campo di osservazione. In questo modo, infatti, sarà più facile individuare il contenuto minimo ed essenziale caratterizzante l'uomo per Suárez, quello cioè che chiarisce perché l'uomo è nato non soggetto ad alcun altro simile<sup>8</sup>, ma solo al suo Creatore<sup>9</sup> e perché possa organizzarsi autonomamente<sup>10</sup>.

Riprendiamo per un momento quanto detto a proposito dell'ereditarietà dell'*officium* regale. Ebbene, nell'ottavo libro del *Tractatus de legibus*, si legge che se la

<sup>6</sup> Proprio a proposito della legge canonica positiva, si evince che il potere di fare leggi «non est de ratione intrinseca muneris Episcopalis» (Ivi, l. IV, c. 4, par. 23, p. 385), quanto piuttosto quel potere deriva dal diritto divino attraverso il Pontefice, il quale «ergo immediate convenit illi ex vi iuris divini; quia eius dignitas inde manat, et immediate a Christo Domino consertur, et cum dignitate datur potestas, cuius actus inter alios est approbatio religionis». F. Suárez, *Opus de religione*, t. III, sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cavellat, Lugduni, 1624, *Tractatus de obligatione quae religiosus constituunt, vel ad illum disponunt*, l. II, c. 17, n. 1, p. 147.

<sup>7</sup> «(...) Pontifices ferunt leges propria auctoritate, et in se solis agnoscunt absolutam potestatem sicut Imperator, aut Rex suas leges ferre solet (...). Tandem id confirmare possumus, quia dignitas Cardinalium nec tam est antiqua, nec ita divina et immutabilis, sicut dignitas Pontificia, ergo». F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., l. IV, c. 3, par. 14, p. 375. Questo punto è ripreso nel *De religione* dove Suárez apertamente richiama la *dignitas* cardinalizia come enunciata da Sisto V e cioè che proviene dall'ordinazione del Pontefice dei cardinali: cfr. Id., *Opus de religione*, t. IV, sumptibus Iacobi Cardon et Petri Cavellat, Lugduni, 1625, *Tractatus de religione de Societate Iesu in particulari*, l. VI, c. 7, nn. 13-14, pp. 604-605.

<sup>8</sup> In tal senso si veda F. Suárez, *Tractatus de opere sex dierum seu de Universi creatione, quatenus sex diebus perfecta esse, in libro Genesi cap. I refertur, et praesertim de productione hominis in statu innocentiae*, in Id., *Partis secundae summae theologiae tomus alter: complectens tractatum secundum De opere sex dierum, ac tertium De anima*, ed. Iacobi Cardoni & Petri Cavellat, Lugduni 1621, l. V, c. 7, n. 10.

<sup>9</sup> F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., l. III, c. I, n. 1, p. 197.

<sup>10</sup> Proprio tale contenuto permetterà di comprendere il motivo della realizzazione di forme di governo, di cui il consorzio umano può decidere di dotarsi, quali manifestazioni di una migliore organizzazione possibile della vita sociale e del bene comune. Cfr. C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli, Milano, 2013, pp. 91-125.

*dignitas* venisse considerata come un privilegio concesso *personae etiam ex pacto*<sup>11</sup>, non potrebbe esser ceduta, né trasferita, perché è chiaramente legata al singolo individuo. Al contrario, se un privilegio, una dignità o un ufficio venissero considerate *res*, esse potrebbero pervenire legittimamente a un soggetto per via ereditaria<sup>12</sup> e, per tal via, ritenendo la *dignitas* una *res* di cui l'uomo può disporre<sup>13</sup>, essa potrebbe essere il contenuto di quel concetto di *dominium*, a cui all'inizio avevamo alluso nel fare riferimento all'esser padroni di se stessi<sup>14</sup>.

Suárez si occupa nell'*Opus de Religione* in più riprese dell'argomento del *dominium*. Nelle prime battute del terzo tomo, il gesuita ha modo di trovarsi ad affiancare i concetti dell'onore, fama e desiderio di dignità, i quali, così uniti, confluirebbero nell'*ambitio*, ovvero, in un elemento sostanzialmente negativo che corrompe l'animo<sup>15</sup> e allontana l'uomo da Dio<sup>16</sup>.

Questo passaggio concettuale fa da sponda per verificare se la *dignitas* sia un bene interiore inalienabile al pari dell'*honor* o della *fama* o, piuttosto, sia una *res* di cui si ha disponibilità e, dunque, cedibile ad esempio al momento del voto di povertà.

È, infatti, a proposito del nodo teorico del voto di povertà che il gesuita analizza giuridicamente il concetto di *dominium*, definendolo come quel *principale jus disponendi de re aliqua in quemcumque usum lege non prohibitum*<sup>17</sup>, intendendo con *ius proprio* quella facoltà morale che il *dominus* ritiene di avere sulle sue cose per disporne a suo piacimento<sup>18</sup>.

Nello stesso testo si specifica, poi, che il dominio umano – quarto in ordine di esplicazione, dopo quello dello Stato, del Cristo e di Dio<sup>19</sup> – è duplice: *duplex*

<sup>11</sup> F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, cit., l. VIII, c. 4, n. 12, p. 885.

<sup>12</sup> «Si autem privilegium concedatur rei, vel dignitati, aut officio, tunc in tantum poterit privilegium transire ad haeredes, in quantum res, vel dignitas, vel officium ad illos pervenerit: nam si contingat res illas pervenire ad alios non haeredes, privilegium etiam perveniet ad illos, quia cum ipsa re transit». *Ibidem*.

<sup>13</sup> È, in fondo, il caso che si verifica per la Regina, ma che invece non trova riscontro per i casi del Pontefice o dei Cardinali. Sul punto riferirò le mie conclusioni alla fine del mio intervento.

<sup>14</sup> Cfr. F. Todescan *Le categorie giuridiche della dignità umana. La controversia sugli indios nel pensiero della seconda scolastica*, cit., pp. 84-90.

<sup>15</sup> F. Suárez, *Opus de religione*, III, cit., l. II, c. 3, n. 15, p. 88.

<sup>16</sup> Per contrastare questa negatività, bisognerebbe, allora, donarsi a Dio pronunciando i voti di obbedienza, castità e povertà. Cfr. *ibidem*.

<sup>17</sup> F. Suárez, *Opus de religione*, t. III, cit., l. VIII, c. 5, n. 4, p. 399.

<sup>18</sup> «(...) his enim verbis recte explicatur moralis illa facultas, quam dominus habere censetur circa rem suam, omnis enim talis facultas ius appellatur; quia tamen non omne ius dominium». *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ricordo che per Suárez Il primo grado in cui si esplica il *dominium* è quello di Dio, perché «inter dominia sunt gradus, et unum excellentius alio: Deus enim, ut Deus habet supremum et principalissimum dominium» (ivi, c. 5, n. 5, p. 399). Il secondo appartiene a Gesù Cristo, che «ut homo, habet dominium excellentiae» (*ibidem*). Il terzo appartiene allo Stato, in quanto «Respublica etiam dicitur habere dominium altum» (*ibidem*). Infine, il quarto è quello appartenente all'uomo secondo la definizione appena più sopra riportata. Sul tema del *dominium* si cfr. anche C. Faraco, *Puntualizzazione sul concetto di dominium in Francisco Suárez*, in «Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica», anno XIII/1, 2015, pp. 33-41.

*enim in homine dominium distingui potest. Unum est naturale et innatum; alterum ad hominibus introductum, et per voluntatem humanam aliquo modo acquisitum*<sup>20</sup>.

Il primo tipo di dominio concerne i *bona interiora*, tanto corporali quanto spirituali, per i quali *nam sine ulla hominum divisione vel applicatione unusquisque ex se habet proprium dominium harum rerum ad se pertinentium*<sup>21</sup>. Il secondo tipo di dominio concerne i *bona exteriora*, i quali *non est a natura, sed ex homine divisione, loquendo de proprio dominio, nam de communi usu aliud est*<sup>22</sup>. È proprio su quest'ultimo tipo di *bona* che si esplica il vero dominio<sup>23</sup>.

Tra i beni interiori, ovvero quelli che, riferendosi al *dominium naturale et innatum*, sono indisponibili e caratterizzano l'uomo, da un lato vi sono i *bona corporalia* i quali si riferiscono al proprio corpo<sup>24</sup>; dall'altro lato vi sono i *bona spiritualia* tra i quali si annoverano l'*honor* e la *fama*, ma che non li esauriscono. Entrambe le categorie non possono esser compresi *sub materia paupertatis*.

Rispetto ai *bona corporalia* bisogna soffermarsi per comprendere il motivo per cui sono indisponibili.

La spiegazione fornita da Suárez è semplice: *homo non sit proprie dominus vitae suae, habet tamen ius proprium habendi, et conservandi illam*<sup>25</sup>. Le conseguenze che ne derivano sono, invece, più complesse. Infatti, una di esse è che l'uomo *licet possit vendere se in servum*<sup>26</sup>, ma non possa con tale azione *vendere vitam suam, nec ius, quod in illam habet, alienare*<sup>27</sup>.

La condizione servile, da quanto detto, non è una condizione naturale, come sosteneva Aristotele o come riformulava Agostino d'Ipbona, ma è una condizione volontaria, per quanto essa sia sostanzialmente riprovevole, ciò perché l'uomo non conosce una servitù che si possa considerare valida per natura, ma sempre e solo una costrizione esterna ed estranea alla natura umana.

In più luoghi negli scritti suareziani si può leggere, infatti, che la libertà appartenga al diritto naturale e, dunque, all'uomo in modo essenziale. Si legge, infatti, nel secondo libro del *Tractatus de legibus* che l'uomo è signore della propria libertà<sup>28</sup> e ne può disporre, questo significa che la natura ha concesso la libertà e il dominio su di essa, ma non ha proibito in modo assoluto che sia tolta.

Lo Stato, cioè, per giusta causa, può privare un uomo della sua libertà<sup>29</sup>, per-

<sup>20</sup> F. Suárez, *Opus de religione*, t. III, cit., l. VIII, cap. 4, n. 10, p. 397.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Assieme al corpo dell'uomo si deve intendere indisponibile, in quanto estensione del corpo maschile e *una caro*, quello della moglie. Cfr. *ivi*, c. 4, n. 9, p. 397.

<sup>25</sup> *Ivi*, c. 4, n. 2, p. 395.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., l. II, c. 14, n. 16, p. 159.

<sup>29</sup> *Ivi*, l. II, c. 14, n. 18, p. 160: «quamvis natura dederit libertatem, et dominium eius, non tamen absolute prohibuisse, ne auferri possit. Nam in primis eo ipso, quod homo est dominus suae libertati, potest eam vendere, seu alienare. Respublica etiam per potestatem altiore, quam habet ad regendos homines, potest ex iusta causa (ut in poenam)

ché la libertà fa comunque parte di quel diritto naturale dominativo, che si adatta alle circostanze mutevoli della vita<sup>30</sup> e, pertanto, seppur *positive a natura datum, posse per homines mutari, quia in singulis personis est dependenter, vel a sua voluntate, vel a republica, quatenus habet legitimam potestatem in omnes privatas personas, et bona earum, quantum ad debitam gubernationem necessarium est*<sup>31</sup>.

Questo significa che anche la condizione servile potrebbe esser intesa in due modi. Se essa è frutto di una libera decisione dell'uomo, allora essa non sarà riprovevole e lo porrà in una condizione simile a quella dei famigli<sup>32</sup>. Se, al contrario, è determinata da una decisione dell'autorità statale, come può essere quella proveniente per il tutelare il bene comune attraverso una punizione o proveniente da una guerra, allora la condizione servile è sempre deprecabile<sup>33</sup>.

Rispetto ai secondi, cioè ai *bona spiritualia* e, in particolare, all'onore e alla fama, bisognerà richiamare gli insegnamenti di Aristotele e Tommaso d'Aquino per comprendere meglio il senso dell'indisponibilità derivante dal loro esser parte del *dominium naturale et innatum*.

Seguendo le orme di tali autorità, Suárez considera che si possano distinguere tra due tipi di onore, così come due tipi di fama e che, in ogni caso, entrambi non possano far parte dei voti di povertà. Più precisamente un tipo di *honor* è *proprius, et verus, qui virtuti debetur*<sup>34</sup>; l'altro è *vulgaris qui exteriori excellentiae, quae ex abundantia exteriorum bonorum communiter attenditur, ac vulgo attribuitur*<sup>35</sup>.

Se il primo tipo di *honor* è irrinunciabile per l'uomo, perché legato alla sua stessa virtù e, dunque, gli è intrinseco, il secondo tipo non è nella reale disponibilità dell'uomo stesso, perché è legato, in qualche modo, alla sua esteriorità. In questo senso si può dire che *honor non est in honorato, sed in honorante, et ideo non potest quis renuntiare honori in seipso, quia nemo renuntiat operi, quod non est in se sed in alio; solum ergo potest quis renuntiare honori in radice, abiicendo a se titulum honoris*<sup>36</sup>.

Allo stesso modo vale per la fama che è anch'essa intrinseca e, perciò indisponibile, se fondata su virtù e verità, mentre non è mai appartenuta all'uomo, se non fondata sul bene<sup>37</sup>.

L'*honor* o la *fama*, affiancandosi al concetto di *dignitas*, perciò, non fanno all'*hominem* privare sua libertà: *nam etiam natura dedit homini vitam quoad usum eius, ac possessionem, et interdum nihilominus potest iuste illa privari per potestate humanam*.

<sup>30</sup> *Ibidem*. Per diritto naturale precettivo Suárez chiarisce che si deve intendere l'insieme delle regole e dei principi del «bene operandi, quae continent necessariam veritatem, et ideo immutabilia sunt» (cfr. *ibidem*); mentre per diritto naturale dominativo si intende l'oggetto del diritto naturale precettivo

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Il caso dei famigli è trattato da Suárez anche nel *Tractatus de opere sex dierum*, l. V, c. 7, nn. 15 e ss., pp. 289-290.

<sup>33</sup> Nel qual caso il collegamento logico non è più con il termine *dignitas* ma con quello di *dignus* che richiama immediatamente alla giustizia e, quindi, al giudizio dell'agire che renderà l'uomo meritevole di lode o di pena.

<sup>34</sup> *Ivi*, n. 3, p. 395, dove si richiama direttamente Aristotele, *Ethica Nichomachea*. 4, cap. 3.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi*, n. 4, p. 395.

<sup>37</sup> *Ivi*, n. 5, p. 396.

tro che esser la descrizione di ciò che si attribuisce a un ruolo, uno specifico peso legato indissolubilmente all'esercizio di un'opera, in ultima analisi, di un ufficio, di un dovere.

Questo comporta anche che un titolo, un privilegio, un *officium* e quindi una *dignitas* siano trasmissibili e considerate *res*. Se, infatti, un uomo non può, ad esempio, con il solo voto di povertà rinunciare ad alcune *res* connesse a certe attività<sup>38</sup>, è pur anche vero che se vi è un voto di obbedienza ad una certa regola, per la quale si deve rinunciare a tutti gli emolumenti connessi, è solo per tale voto che di quelle *res* bisognerà disfarsene. Applicando tale ragionamento giuridico al patto stretto tra popolo e sovrano, non si può arrivare ad una differente conclusione, per la quale gli eredi del sovrano, come gli eredi dei *patres* fondatori, che hanno stipulato il patto, perpetuano con le loro vite quell'originario patto di obbedienza.

Né la dignità né l'onore sono concetti che, pertanto, definiscono l'essenzialità dell'uomo, perché essi afferiscono sempre al ruolo che l'uomo ricopre e svolge. In particolare, quando un individuo appaia o si comporti in modo dignitoso altro non sta facendo che quello che il suo "ruolo" detta. In questo senso l'attenzione deve spostarsi su cosa si intenda per ruolo, ufficio, dovere, poiché esso rappresenta la reale chiave di lettura.

Nel momento esatto, infatti, in cui un individuo si riconosce capace, titolare di sé, ciò si manifesterà esteriormente nel suo agire quotidiano, nel ruolo anche naturale che è chiamato a svolgere e, perciò, non farà altro che esteriorizzare il suo essere interiore. Egli si mostrerà dignitoso e ciò che farà sarà consono a ciò che è. Essere e dover essere si equivarranno, ma tuttavia il dover essere sarà qualcosa che si aggiuingerà nella misura in cui esso sarà un ruolo o una funzione.

Nella visione suareziana, allora, non possiamo che giungere alla conclusione che il termine *dignitas* sia totalmente distante dal contenuto minimo che identifica l'uomo e, anzi, può dirsi quasi opposto al termine *libertas*, che ne è invece il vero contenuto essenziale e si estende per analogia anche alla comunità cui egli dà vita.

Ma perché sia chiaro anche tale snodo concettuale è bene fare un passo indietro al momento della creazione dell'uomo come interpretata da Suárez.

Ebbene, nell'esamerone suareziano, l'uomo-Adamo è *productus et factus*<sup>39</sup> dalla divina potenza attraverso un atto assolutamente originale e unico «con tutta la

<sup>38</sup> Penso all'*officium docendi* e agli *stipendia annexa* causati dall'utilità dall'ufficio svolto con l'insegnamento. Cfr. F. Suárez, *Opus de religione*, t. III, cit., l. VIII, cap. 4, n. 13, p. 398.

<sup>39</sup> Suárez ripropone la descrizione del momento creativo dell'uomo soffermandosi su di un passaggio focale: «Adam quoad corpus non fuisse ex nihilo productum, sed ex limo terrae formatum» (Francisco Suárez, *De opere sex dierum*, cit., liber III, cap. I, par. 2, p. 120). Egli ricostruisce la creazione dell'uomo a partire dagli elementi che la costituiscono, e, in particolare, ne deduce che l'uomo non sia frutto di una vera e propria *creatio ex nihilo*, quanto piuttosto una formazione del tutto nuova, composta di elementi già presenti. Ovvero «ex limo terrae», che proviene «ex quatuor extremis partibus terrae, Oriente, Occidente, Meridie, et Septentrione, quia in quatuor litteris nominis Adam secundum idioma Graecum, illae quatuor partes orbis significantur, ut notat Augustinus» (ivi, par. 3, p. 121). Cfr. C. Faraco, *La portata teologica di un trattato teologico: il Trattato dell'Opera dei Sei Giorni*, in F. Suárez, *Trattato dell'opera dei sei giorni*, Libro quinto (capp. I, parr. I-II, VII, VIII, IX, X, XI, XII), a cura di C. Faraco, Artetetra, Capua, 2015, p. 15.

perfezione necessaria e dovuta all'anima razionale»<sup>40</sup>. L'uomo è creato completo di ogni perfezione specifica utile alla vita ed è la più libera delle creature, perché essa può decidere del suo destino e può volere sempre la sua forma migliore<sup>41</sup>.

Dio, infatti, nel trasmettere alla sua creatura la propria immagine, imprime nell'uomo una vera e propria esigenza alla libertà, esattamente come un genitore imprime i suoi caratteri genetici a un figlio<sup>42</sup>. In questo senso, se Dio è libertà massima<sup>43</sup>, allo stato puro e incondizionato, al momento della creazione è stata conferita all'uomo la libertà come parte della sua naturale essenza.

Ancor meglio detto, il Creatore infonde nella sua creatura, da un lato, il proprio intelletto e la propria volontà creatrice insieme alla libertà e, dall'altro lato, dona all'uomo parte di quella consapevolezza dell'esistenza dell'intelletto e della volontà. Il Creatore dona, cioè, alle sue creature razionali una parte della scintilla divina e infinita e una tensione evolutiva che si riconosce nell'*appetere in communitate vivere*.

L'uomo-creatura viene considerato libero, di una libertà connaturale e conaturata alla sua essenza stessa e, assieme all'*appetere*, l'uomo si muove energicamente, vitalisticamente, spiritualmente, verso quell'infinito che lo ha creato. Tale espressione vuole significare che l'essenza della ricerca della perfezione o perfezionabilità, di cui è intriso l'uomo e le opere cui dà vita, è alla sua portata.

Ciò spiega anche il motivo per cui la tensione evolutiva, che spinge l'uomo a unirsi agli altri uomini per formare comunità politiche, sia sempre il frutto di una scelta libera, che affonda le radici nella sola e necessaria *adgregatio*, ovvero in quella prima comunità familiare necessaria e prodromica all'evoluzione stessa.

Del resto, la comunità familiare non realizza un corpo politico, né una congregazione e non è capace tantomeno di autodotarsi di leggi; insomma la comunità familiare non è fondata su di una perfetta unità, né da una uniforme *potestas*, né tantomeno può dirsi capace di un governo propriamente politico, ma ad esso piuttosto tende, per questo è necessario ad evolversi naturalmente verso la *communitas perfecta*.

Quest'ultima è *proprium corpus politicum et gubernatum per propriam iurisdictionem habentem vim coactivam, quae est legumlativa*<sup>44</sup>; essa non assorbe i suoi elementi al punto da comprimere la loro essenzialità di *uti singuli*, ma piuttosto le rende membra vive.

Ciascun uomo particolare è persona vera e dona, a sua volta, alla *communitas* la qualità di *persona*. La comunità politica è sorretta dalla verità dell'esistenza delle singole persone perciò può definirsi, a sua volta, persona *ficta*. Per Suárez, la *finzione* si basa chiaramente su di una realtà, quale è quella dell'uomo, e non giustifica il

<sup>40</sup> F. Suárez, *De opere sex dierum*, cit., liber III, cap. I, par. 16, p. 124.

<sup>41</sup> anche nella scelta del male.

<sup>42</sup> Cfr. C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, cit., pp. 63 e ss., dove immagino il rapporto tra Creatore e creatura in termini genitoriali, ovvero come un padre trasmette al figlio i suoi geni cromosomici, allo stesso modo il Creatore trasmette questa energia e questo istinto vitalistico alla sua creatura più perfetta.

<sup>43</sup> Dio, essere superiore in cui si esplica la libertà massima, dà agli uomini una parte di quella libertà, che gli è propria, come connotato creaturale. La libertà di Dio di scegliere di creare l'uomo, o la natura in generale, non può non essere trasmessa nell'atto creativo.

<sup>44</sup> F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., liber I, p. 28.

potere assoluto, poiché esso trova la sua origine esattamente nella *congregatio* o *corpus mysticum politicum* per intero e non nel singolo cui, solo dopo una qualche manifestazione di volontà, verrà trasferito<sup>45</sup>.

La *communitas perfecta* è allora un organismo morale nel quale confluiscono coscienze autonome, mantiene l'unione e persegue un fine proprio, distinto dai molteplici fini personali che contraddistinguono le istanze delle singole persone che la compongono.

Il solo fatto che gli uomini si radunino in un *corpus politicum*, senza l'intervento di alcuna volontà estranea a se medesimi, implica che la *potestas* è presente nella comunità con il carattere della necessità ed è tale che la sua manifestazione non possa esser impedita da nessuna volontà umana.

L'origine della *potestas* è, dunque, individuabile soltanto nella *collectio vel aggregatio hominibus*<sup>46</sup>, e si può ritenere che la sua manifestazione si svolga in un momento unico, ma descrivibile attraverso due lati speculari l'uno all'altro: da un lato la *potestas*, che nasce dal consenso dei singoli uomini – consenso necessariamente composto di volontà e di intelletto, lo si ripete – a formare la *communitas politica*, e dall'altro lato la *communitas*, che permette la manifestazione della connaturata e connaturale *potestas*. Più incisivamente si legge che la *potestas haec gubernativa politicae secundum se considerata, sine dubio est ex Deo*<sup>47</sup>. Da cui consegue che *principatus ipse est ab hominibus. Cuius etiam signum est, quia iuxta pactum, vel conventionem factam inter regnum et rege, eius potestas maior vel minor existit; ergo est ab hominibus, simpliciter loquendo*<sup>48</sup>.

La *potestas politica* è espressione della *potestas oeconomica* e, dunque, della *libertas*, che si trasmette dal singolo uomo alla *communitas* e il *corpus politicum* veicola la *potestas*, presente nella *congregatio*, nelle mani di un soggetto o di più soggetti, che possano reggere al meglio le sue sorti, al fine di realizzare il bene comune anche autogovernandosi.

Quanto detto giustifica l'analogia iniziale tra l'uomo e la comunità politica a cui dà vita. In tal senso si legge nella *Defensio fidei: homo nascitur liber, nec potest est sine legitimo aliquo titulo in servitutem redigi, ius autem naturae non praecipit, (...). Sic ergo perfecta communitas civilis iure naturae libera est, et nulli homini extra se subijctus*<sup>49</sup>.

Ciò significa che è in quel consenso libero che si rende concreta la *potestas politica*, la quale risulta *ex natura rei in tota communitate, eo ipso, quod in unum corpus politicum congregatum, non tamen convenit determinatae personae, sed ad communitate per se pertinet modum regiminis statuere, et determinatae personae potestatem illam applicare*<sup>50</sup>.

In altri termini, è la volontà di tutti a far sì che *qui in illa convenerunt* e che porta a creare la comunità perfetta, volontà peraltro libera. Anche la scelta dei termini

<sup>45</sup> Cfr. sullo stesso tema anche P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, Vol. II, Laterza, Bari, 1983, pp. 379-383.

<sup>46</sup> F. Suárez, *Tractatus de legibus*, cit., l. III, c. II, n. 4, p. 202 e c. III, n. 6, p. 205.

<sup>47</sup> Ivi, l. III, c. IV, n. 5, p. 208.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis*, apud Didacum Gomez de Loureiro, Conimbricae, 1613, l. III, c.2, n. 9, p. 220.

<sup>50</sup> F. Suárez, *De opere sex dierum*, cit., liber V, caput VII, par. 3, p. 416.

operata da Suárez non lascia dubbi: il convenire indica proprio il movimento del venire insieme in un luogo determinato per discutere, ovvero del riunirsi nella *civitas*; in questo modo si verifica che la *potestas politica* non ha inizio fino a che le famiglie non manifestino un consenso, per l'appunto espresso o tacito, a riunirsi in una comunità politica o altrimenti detta perfetta<sup>51</sup>.

È proprio grazie a questo riferimento forte alla natura dell'uomo che possiamo constatare come, per Suárez, la famiglia – seppur *communitas imperfecta* – contenga in se stessa quegli elementi che verranno perfezionati nella *communitas perfecta*, ovvero al concetto dell'esistenza di una *potestas* che affonda le sue radici nella sostanziale *libertas* dell'uomo.

Per dirla in altri termini, tutti gli uomini converranno in una comunità, per soddisfare il desiderio di perfezione insito nella loro natura e, nella comunità, potranno esprimere una volontà unica, la quale, a sua volta, si può definire come la causa efficiente della società politicamente intesa.

L'uomo, dunque, non solo non può vivere isolato, ma desidera ardentemente vivere in comunità ed è per questo che si può passare al secondo principio e al concetto di *communitas perfecta* e alla *potestas* ad essa connaturata *ad quam spectet gubernatio communitatis*.

All'uomo non basta essere una semplice manifestazione della volontà divina, ma gli è consustanziale il ragionare sui meccanismi che gli si propongono; pertanto l'istinto di cui è dotato si trasforma in una volontà cosciente. Allo stesso modo l'organismo statale, che è il frutto della volontà cosciente degli uomini, cerca di perfezionarsi; proprio per questa vocazione al miglioramento, che trae origine dagli uomini che lo compongono, il corpo politico non può che essere un corpo vivo e capace di desiderare. In conclusione è nella *libertas* che l'uomo si riconosce figlio di Dio, creatura di Dio, non soggetto naturalmente ad un suo pari e capace di autorganizzarsi perfettamente. E, in una concezione prettamente maschile, come quella di fine '500 inizi '600, il concetto di *libertas* appartiene pienamente al *pater familias*, il quale è titolare della corrispondente *potestas oeconomica* e nell'esercizio di quell'unico vicolo che è la libertà di completarsi che si autoorganizza con gli altri *patres* e forma una *congregatio politica*. Ciò significa che seppur ancora limitato il contenuto che viene individuato nella libertà esso è totalmente essenziale all'uomo e rappresenta, in linea con i pensatori che lo hanno preceduto, quell'atomo che non può esser ulteriormente ridotto, scalfito e né tantomeno ignorato o dimenticato.

<sup>51</sup> V. Abril Castelló, *Obligación política según Suárez*, in «Revista de Ciencias Humanas y Sociales», 1972, nn. 183-184, pp. 111-158 e nello stesso senso anche D. Schwartz Porzecanski, *Francisco Suárez y la tradición de el contrato social*, in «Revista Internacional de Filosofía», X, (2005), Madrid, pp. 119-138.