

**IL LIBRO III DEL *PRINCIPATUS
POLITICUS* DI F. SUAREZ:
IL POTERE DEL PONTEFICE ROMANO
SUI RE TEMPORALI**

È noto che Francisco Suárez (Granada 1548 – Lisbona 1617; gesuita 1564) scrisse nel 1613 la *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* dietro sollecitazione di Papa Paolo V per confutare due scritti di re Giacomo I d'Inghilterra, ed è altrettanto noto che l'opera venne condannata in Inghilterra e Francia perché ritenuta lesiva dei diritti dello Stato. Il Re sosteneva di avere, come membro principale della Chiesa, potere assoluto sui sudditi, tanto in campo temporale quanto in quello spirituale; tesi del gesuita è invece che la Chiesa abbia potestà indiretta nel temporale, per cui essa può intervenire nell'ordine civile per la salvezza delle anime. Desideriamo limitare il campo della nostra indagine alla sola prima parte del libro terzo dell'opera, capitoli 1-9, ed edita¹ nel *Corpus hispanorum de pace* col titolo *Principatus politicus*. La nostra trattazione vuole essere un'analisi sia del

¹ Madrid 1965. Le citazioni che usiamo omettono tutte il riferimento al titolo *Principatus politicus*: in numeri romani diamo il capitolo, quindi il paragrafo, quindi la pagina dell'edizione sopra citata. Rimangono dunque esclusi i capitoli da 9 a 30.

metodo da lui usato, in particolare comparandolo con quello di san Tommaso, sia del suo contenuto, del nucleo cioè del suo pensiero.

Iniziamo dunque con un indice di esso:

- 1) Il potere politico è legittimo, e procede da Dio?
- 2) Il potere politico procede direttamente da Dio?
- 3) Risposta a Giacomo I, che diceva che il potere gli era stato dato direttamente da Dio.
- 4) Esiste tra i cristiani una legittima autorità politica a cui essi sono obbligati ad obbedire?
- 5) I re cristiani hanno potere nell'ambito temporale? E con che diritto?
- 6) Esiste nella Chiesa un potere spirituale di governo, distinto da quello temporale?
- 7) Si prova che i principi temporali non hanno potere di governo della Chiesa nelle cose spirituali.
- 8) Si conferma le tesi del cap. 7 con prove teoriche.
- 9) Si confutano le obiezioni alla tesi sostenuta nel cap. 7.

1. Osservazioni metodologiche

Prima di tutto, va rilevato che l'opera di Suárez non è un'enciclopedia, come la *Summa* di San Tommaso, nella quale «*omnia pertractantur sub ratione Dei*»², ma un trattato, un nuovo genere letterario, l'esame sistematico di una sola questione. «*In hoc libro tractandum superest*» (p. 2): il verbo *tractare*, che abbiamo visto proprio anche in San Tommaso, è un intensivo del verbo *trahere*, e denota l'approfondi-

² I, q. 1, a. 7.

mento di un punto particolare, prescindendo però, e questa è la novità, da considerazioni più globali, che inseriscano il problema nell'insieme della conoscenza umana. Siamo già in un sapere specialistico, ancora collegato con quel sapere globale che è la filosofia e la teologia, ma che non tarderà a staccarsene.

Il titolo stesso «Il potere del Romano Pontefice sui re temporali» consiste in un'affermazione, l'indicazione dell'ambito di indagine della ricerca, e non in una domanda, come potrebbe essere stato «Se il Romano Pontefice abbia potere sui re temporali». La forza dell'*utrum*, del "se", che implica il dibattito tra il sì ed il no, così centrale nella metodologia tommasiana, qui manca, anche se lo ritroviamo in cinque dei nove capitoli che costituiscono il III libro del *Principatus Politicus*: segno che la prospettiva più precisamente medievale non è dimenticata, ma temperata.

L'Autore parte da un fatto storico, la "*denegata oboedientia*" (p. 2) di Re Giacomo I al Pontefice, usurpando il potere nelle cose spirituali. Per risolverlo, si pone un principio (dimostrato, non un assioma), che è appunto il titolo: *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*, ossia il potere sovremenente del Papa sui re. Di qui, distinguendo scolasticamente gli ambiti, cioè chiarendo quel che questo principio dice da quello che *non* dice, lo sviluppa, dimostrando: a) che c'è un potere civile legittimo; b) che viene dal popolo; c) e non da Dio (come invece riteneva Giacomo I); d) al quale i cristiani debbono obbedire; e) nell'ambito temporale, cioè nella sfera sua propria; f) la Chiesa però non è uno Stato, possiede cioè una propria natura dedotta dalla Rivelazione (e il punto centrale è precisamente la Messa ed il sacerdozio) ed un

potere di governo spirituale, voluto da Cristo; g) che non è proprio dei re temporali; h) come si prova sia direttamente, cioè confermando positivamente la tesi qui sostenuta con prove che inficiano le prove contrarie addotte dai protestanti; i) che indirettamente, ossia *a contrariis*, mostrando l'infondatezza delle antitesi, cioè delle obiezioni contro la tesi.

È interessante osservare che l'*utrum*, il "se" tommasiano, rimane testualmente e logicamente presente in quei passi del ragionamento svolti verso la dimostrazione del principio: ma, a differenza della metodologia adottata da San Tommaso, quel che si vuole dimostrare sta già all'inizio, non alla fine del ragionamento. Si tratta di un percorso logico motivato dal fatto che Giacomo I rifiuta la giurisdizione papale; di qui la necessità di vedere se è vero che il potere spirituale esiste e non è sotto-messo al temporale; e dunque la necessità di definire l'ambito di quello temporale. È il Papa che usurpa il potere del Re, o viceversa? In questo modo, Suárez disegna un trattato «*de potestate Ecclesiae*», che in San Tommaso manca³.

³ Questo tipo di trattati non era ancora sorto perché non ne era sorta la necessità: nel mondo medievale non esisteva infatti una società ecclesiastica contrapposta ad una civile, una Chiesa contrapposta o contrapponibile allo Stato. Solo verso la fine del Medioevo, in particolare con il conflitto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, nasceranno quei conflitti, che successivamente, con lo scisma d'Occidente, il conciliarismo, il gallicanesimo e le Riforme protestanti, determineranno la nascita di una vera e propria trattazione ecclesiologica, ossia i tanti *tractatus de Ecclesia*. Cf. O. DE BERTOLIS, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in San Tommaso d'Aquino*, Roma 2005, 98.

1.1 Antimodernità di Suárez: legittimità, efficacia, autorità, tradizione

Potremmo osservare che Suárez ha una visione che potrebbe essere certamente definita *antimoderna*, cioè contraria a quella moderna: per lui dall'efficacia del potere non nasce la legittimità di esso, diversamente, com'è noto, da H. Kelsen⁴. Siamo ancora in un universo di pensiero per il quale, ancora ribaltando la prospettiva kelseniana, la filosofia del diritto non deve descrivere il diritto come è, ma come dovrebbe essere. Giuste idee devono giustificare i fatti, non i fatti giustificare le idee: non esiste *die Macht der Wille*, la potenza della volontà, o la *loi de l'efficacité*⁵.

Ancora, la non modernità, o antimodernità, dell'Autore è visibile nel riferimento alla *praesuppositio fidei*: bisogna prima vedere che cosa insegna la fede sul potere del re e del papa⁶, e ragionare a partire da que-

⁴ Cf. H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino 1977, 101: «La validità di un ordinamento giuridico [...] si trova pertanto in un sicuro rapporto di dipendenza col fatto che il comportamento reale di questi uomini corrisponde all'ordinamento giuridico o anche, come si suol dire alla sua efficacia». Ancora, H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, Torino 1975³, 241, aggiunge: «L'efficacia è condizione nel senso che un ordinamento giuridico, considerato come totalità, ed una singola norma giuridica non possono più considerarsi validi, quando cessano di essere efficaci».

⁵ Cf. N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Roma – Bari 2004, usa questa efficacissima chiave di lettura per analizzare l'esperienza giuridica contemporanea. Osservazioni critiche in O. DE BERTOLIS, «Il "nichilismo giuridico"», *Civiltà Cattolica* 156/3 (2005) 399-410.

⁶ Cf. *Praeludium*, p. 3: «Ideo prius quid de regum temporarium munere et iurisdictione fides doceat, postea vero de Romani Summique Pontificis primatu et protestate [...] disseremus».

sto, poiché la fede non è essa stessa irrazionale. Questo atteggiamento mentale, va notato, appartiene anche a Re Giacomo I: siamo in un mondo nel quale la politica non è autonoma dalla fede, o dalla teologia, ossia dal problema di Dio e dell'ordine di tutte le cose rispetto a Lui. Si tratta di controversie tra *cristiani* che volevano essere veramente tali, cioè che non volevano allontanarsi dalla vera fede radicata nella Scrittura, *non* tra "papalini" e "giacobini". In questo senso, Suárez osserva che il vero problema, dal quale sorge tutta la controversia, è *la Messa*, la sua natura di vero sacrificio, ed il correlato sacerdozio⁷. Siamo di fronte ad una realtà per noi oggi incomprensibile: la Messa nel Cinquecento è *il problema politico per eccellenza*, come lo era nel Duecento la povertà di Cristo⁸. Siamo ancora in una *respublica christiana*, nella quale la fede, e dunque la teologia, è il fiume nel quale naviga la consapevolezza dell'uomo di se stesso e del proprio mondo. In particolare, è interessante osservare un parallelismo: come già nel Medioevo proclamò Gioacchino da Fiore, che, predicando il regno dello Spirito Santo diede inizio ad una spinta totalmente eversiva nei confronti della Chiesa, abbassando il suo ruolo come istituzione, e dunque come potere, in vista di una visione più "spirituale" o "carismatica" di essa, così fece Giacomo I,

⁷ Cf. VI, 5, p. 90: «crediderunt in Ecclesia nullum esse verum ac proprium sacrificium, et consequenter nec verum ac proprium sacerdotium»; ma anche VI, 18, p. 103: «in fundamento ergo primi erroris haereticorum est dicere non esse in Ecclesia Christi verum et visibilem sacrificium aut verum et proprium sacerdotium. Et similiter haereticorum est dicere omnes fideles esse in sacerdotio aequales».

⁸ Come insegna magistralmente A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Milano 1995.

ritenendo che lo Spirito Santo, e *non il Papa*, fosse il vicario di Cristo e rettore della Chiesa⁹. Ma la Chiesa è guidata dallo Spirito Santo, oppure dal Papa, vicario di Cristo? E che cosa significano le rispettive affermazioni? Il problema ecclesiologico agli albori del mondo moderno definisce gli ambiti del potere politico.

Un altro aspetto tipicamente non moderno, e legato alla *praesuppositio fidei*, è il continuo ricorso alle *auctoritates*, e in particolare alla sacra Scrittura, tanto da parte di Suárez come degli avversari, anzi, a maggior ragione in quanto protestanti basati sul *sola Scriptura*. Non c'è punto dell'Antico come del Nuovo Testamento che non sia utilizzato: non solo i testi "classici" di Matteo 16 (il primato petrino) e Giovanni 21 (il potere dato agli Apostoli di legare e di sciogliere), ma le stesse storie dei re dell'Antico Testamento, di Davide, Saul e Salomone, le parole dei profeti contro i re del loro tempo, i doveri dei buoni sudditi verso i governanti predicati nelle lettere di Pietro e di Paolo, il problema della schiavitù nella lettera a Filemone, i Salmi "regali", e naturalmente le parole di Cristo, su ciò che appartiene a Dio e ciò che è di Cesare, sul Suo regno che non è di questo mondo. È inoltre notevole che sia richiamata perfino la Liturgia, ossia la fede come celebrata e vissuta dal popolo cristiano, nell'inno di Sedulio, riportato anche oggi nel Breviario: «*Non eripit mortalia qui regna dat coelestia*». La Scrittura risalta chiaramente come "deposito di senso" dell'esperienza vissuta, anche di quella storica e giuridica: si fa cultura per essere migliori cristiani, per vivere più in realtà quel che si crede. Il problema del fondamento

⁹ Cf. VI, 9, p. 94; VI, 12, p. 97; VI, 13, p. 98: «non potest ergo in proprietate sermonis Spiritus Sanctus dici vicarius Christi».

della propria conoscenza non è risolto, kantianamente, *all'interno* dell'esperienza mondana, come *condicio per quam* del suo darsi, ma in riferimento *all'esterno*, cioè alla *fede*, intesa scritturisticamente come «prova delle cose che non si vedono»¹⁰, cui soggetto è Dio, e dunque tutte le cose in quanto a Lui riferite. In questo senso, la politica non è separata dalla teologia. Non nel senso che la religione fondi il potere politico (al contrario: essendo riconosciuto “naturale”, esso è anche laico nella sua essenza), ma nel senso che la riflessione sulla politica rientra pienamente nell'esperienza intellettuale di un cristiano che si interroga su che cosa significhi la Rivelazione *soprannaturale* nell'ambito *naturale* della politica.

L'*argumentum ex fide* è tipicamente tomista, come Suárez stesso riconosce: «*in his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur [quia] quae sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum naturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus revelata sunt*»¹¹. Ma, accanto alle Scritture, è rilevante la *Wirkungsgeschichte* di esse nella riflessione cristiana,

¹⁰ Cf. *Eb* 11,1. Il termine *argumentum* qui utilizzato è quello che l'Università medievale utilizzò per passare dalla teologia monastica al dibattito, alla ricerca svolta secondo il nuovo metodo del *sic et non*, come insegna M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1995, particolarmente 86-87.

¹¹ VII, 5, p. 110; cit. da *Summa Theologiae*, I, q. 101, a. 1, *corpus*. Così San Tommaso insegna che «argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae [la teologia]: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae: nem licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina est efficacissimus». I, q. 1, a. 8, ad 2.

ossia la Tradizione: i Padri, latini e greci (Agostino, Ambrogio, Giustino, Gerolamo, Cipriano, Basilio, Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Cirillo d'Alessandria, Cirillo di Gerusalemme, Clemente Alessandrino), i Papi nelle loro dispute con gli imperatori (dagli antichi vescovi di Roma Nicola, Anacleto, Adriano, Gregorio Magno, e naturalmente papa Gelasio, fino ai grandi canonisti "classici", Bonifacio VIII, Clemente V, Gregorio VII e Alessandro III e Innocenzo III), i Concili, universali e locali, il diritto canonico (le Decretali ed il decreto di Graziano) fino ai giuristi, tanto civilisti come canonisti, più recenti: tra gli altri, la glossa, l'Ostiense, Giovanni d'Andrea, l'abate Panormitano, Filippo Decio e Bartolo da Sassoferrato, Paolo di Castro, il dottor Navarro (Martino de Azpilcueta), Francesco de Vitoria, Caetano, Domenico Soto e, molto citato, San Roberto Bellarmino¹².

Sembrerebbe che, da buon gesuita, Suárez applichi la regola esposta da S. Ignazio nei suoi *Esercizi Spirituali*: «I dottori scolastici infatti, essendo più moderni, non solo si giovano della vera intelligenza della sacra Scrittura e dei positivi e santi dottori, ma essendo anche illuminati e rischiarati dalla virtù divina, si giovano dei concili, canoni e disposizioni di nostra santa madre Chiesa»¹³, cioè la Scrittura come vissuta, capita e tradotta in positiva norma di azione. La convinzione di fondo è quella di essere inseriti in una tradizione vivente, che non fa salti, in una storia in cui i problemi si ripropongono medesimi anche a distanza di secoli, in un procedere che è sempre stato uguale, e che ha risposto già ai problemi di oggi: nel passato c'è già la

¹² Cf. V, 4, 68-71; V, 8, 75.

¹³ ES §363.

chiave per risolvere i problemi posti dall'oggi, laddove l'atteggiamento mentale odierno è di tendenziale discontinuità rispetto al passato, come se una cosa già detta non potesse più essere detta. La storia, in altri termini, è percepita come intelligibile ed uniforme. Oggi cogliamo certamente in modo più netto la diversità, e leggeremmo le disposizioni dei papi e dei Concili volti a limitare il potere laicale più come delle rivendicazioni che non come dottrina pacificamente accettata: il giurisdizionalismo ha di fatto certamente dominato nella storia della Chiesa fino a tempi molto recenti, se non in linea teorica e generale, almeno di fatto e per via di privilegi, consuetudini e anche Concordati.

Ma la tradizione non è solo di *auctoritates* intellettuali, ma di fatti storici, avvenuti o – significativamente – non avvenuti, aventi rilevanza giuridica, che escludono o provano il titolo dei Pontefici o dei sovrani alle loro pretese: così i Papi non hanno mai rivendicato giurisdizione temporale¹⁴, e così «*talem potestatem non esse in aliquo ecclesiastico principe aliquo titulo humano, quo mediante potestas illa naturalis in ipsum translata fuerit*»¹⁵, come potrebbe essere l'elezione o il consenso del popolo, o la conquista per guerra giusta, o la successione legittima, come titolo di diritto umano. Ma non esistono nemmeno titoli di diritto divino positivo a conferire ai sacerdoti potestà temporale: Cristo non diede potere temporale o il regno della terra, ma le chiavi di quello

¹⁴ Cf. V, 10, 77: Innocenzo III e Alessandro III.

¹⁵ V, 12, 78.

¹⁶ Cf. V, 14, 80: «a Cristo autem Domino nulla talis donatio facta est, et consequenter nulla potest esse in tali iurisdictione temporalis legitima successio»; «non ergo promisit Christus

dei cieli¹⁶. In conclusione: «*Christus non contulit Vicario suo potestatem quam non ipse assumpsit*»¹⁷: quindi il Papa non può dare ciò che non ha ricevuto.

Suárez si sente parte della storia, inserito in una continuità: noi, tendenzialmente no, ponendoci come continui creatori e ricreatori di essa. In questo stesso senso, per lui lo Stato deve *conservare* la comunità, *non crearla o costituirla o fondarla*, atteggiamento rivoluzionario e moderno¹⁸. Per l'uomo moderno lo Stato è una macchina che può continuamente e liberamente essere smontata e ricostruita a piacere¹⁹, essendo i suoi fini posti dalla volontà dell'uomo (*ius quia iussum*, e non più *quia iustum*); per Suárez la macchina ha un orizzonte di senso immutabile, la conservazione della natura umana, cioè di che cosa è e deve essere l'uomo, del suo fine proprio. Analogamente, ed è lo stesso processo mentale, per la modernità l'uomo è ricreabile e riplasmabile nella sua vita, morte, nella sua stessa antropologia sessuata, con le biotecnologie.

1.2 *Stato e Chiesa, ragione e rivelazione*

Come la sacra dottrina rivela chi è Dio, cioè fa conoscere positivamente l'inconoscibile divina Trinità, laddove la semplice ragione naturale si limita a dimo-

Petro claves regni terreni, ac proinde non promisit temporale dominium vel iurisdictionem temporalem directam, sed spiritualem potestatem».

¹⁷ Cf. V, 17, 82.

¹⁸ Cf. I, 4, 7: il fine del potere politico è «*conservatio humanae ac civilis reipublicae*»; I, 7, 11: «*cum [principatus] sit necessarius ad conservationem humanae societatis, quam ipsa natura humana appetit*».

¹⁹ Cf. N. IRTI, *Nichilismo giuridico* (cf. nt. 4), 45-50.

strare la sua esistenza, e per giunta in negativo, ossia distinguendo l'essere divino dalle realtà create²⁰, così la Scrittura rivela l'esistenza di quella società soprannaturale che è la Chiesa, distinta per origine, fine e struttura dalla comunità politica, oggetto della semplice ragione naturale²¹. Su questa linea, possiamo tracciare un parallelismo di proporzioni:

Rivelazione: ragione =
 = Chiesa: Stato =
 = *communio*: *pólis*²² =
 = Trinità (Dio di Gesù Cristo): Dio dei filosofi =
 = Sacra Scrittura: principi primi del conoscere.

La Chiesa e lo Stato rimangono comunità distinte per origine, fine e natura: come già abbiamo osservato, tutto questo nasce dalla Messa, il problema politico per eccellenza del Cinquecento, e dalla conseguente distinzione, negata dai protestanti, tra sacer-

²⁰ È la fondamentale distinzione tra *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet* e quella che *pars philosophiae ponitur*, tra la sacra dottrina predicata dalla Chiesa e basata sulla Scrittura e la teologia (naturale: ricordiamo che è stata inventata, almeno come termine, da Platone) come parte della filosofia: quest'ultima giunge ad affermazioni solamente *negative* su Dio, dimostrando cioè che è *uno*, ossia non composto di forma e materia, *eterno*, ossia non soggetto al divenire del tempo, *atto puro*, ossia non in potenza. Con questa distinzione si apre la *Summa theologiae* I, q. 1, a. 1.

²¹ Cf. VI, 11, p. 78: la Chiesa non è uno Stato.

²² Il principio soprannaturale della *communio* è la nozione teologica fondamentale per comprendere, teologicamente e canonicamente, la Chiesa, come la socialità umana è principio naturale sufficiente per comprendere lo Stato. È interessante notare come, poiché la grazia presuppone la natura e la perfezione, questi due concetti si rinviano e rapportano. Cf. O. DE BERTOLIS, *Origine ed esercizio* (cf. nt. 3), *passim*.

dozio ministeriale dei chierici e sacerdozio comune dei fedeli: di lì infatti sgorga la distinzione tra potere di giurisdizione spirituale, riferito cioè alle cose di Dio, ed il governo temporale, e i loro diversi ambiti. Suárez ne è evidentemente persuaso, e lo afferma chiaramente: «*Ille [Giacomo I] enim cum Luthero et aliis, omnes christianos pares in sacerdotio faciunt et distinctionem cleri a populo laico e medio tollunt, atque ita nullam potestatem specialem ponunt in Ecclesia ad gubernandam illam, praeter eam quae est in magistratu politico vel quae in aliqua communitate ad servandum rectum ordinem ex natura rei existit*»²³. In questo modo, «*potestas ordinis nihil est nisi deputatio ministrorum a rege vel magistratu temporali facta*»²⁴. In una parola, di tutte queste concezioni il «*principium et fundamentum est potestatem spiritualem non separari a temporali, sed regio sceptro esse annexam*»²⁵. Ma il punto è che la Chiesa non è uno Stato: «*congregatio Ecclesiae licet sit unum*

²³ VI, 4, 90. E così mostra l'imprescindibile legame tra il potere di santificare ed il potere di governo in detto ambito, negato il quale non si può dare altra soluzione che una Chiesa nazionale o di Stato, come appunto sono le comunità ecclesiali nate dalle Riforme.

²⁴ VIII, 12, 129. Se non c'è una ontologica diversità del sacerdote rispetto ai fedeli (il "carattere" della dottrina cattolica), il sacerdozio non è altro che una funzione sociale, come nell'antica Roma, deputata ad alcuni sulla base di disposizioni civili. E dunque può essere fatta anche ad una donna: cf. VIII, 10, 128, poiché essa non è incapace di funzioni civili. L'Autore sembra avere previsto quanto di fatto è avvenuto nel ventesimo secolo nelle comunità riformate: in realtà, semplicemente radicalizzava i presupposti della teologia riformata, e li sviluppava fino in fondo.

²⁵ VII, 1, 107.

*corpus spirituale seu mysticum Christi, et in hoc genere habeat fidei, baptismatis et capitis unitatem, non tamen est unita in ratione unius politicae congregationis»*²⁶, e non è possibile equiparare le due realtà.

2. Lo svolgimento di un capitolo del libro: si tratta di una *quaestio*?

Il capitolo primo del libro terzo del *Defensor fidei* parte domandandosi: *utrum* (cioè se sì o no) il potere politico sia legittimo e provenga da Dio. Lo svolgimento del problema avviene in otto paragrafi:

– §1: «*error quorundam iudaeroum*»: solo Dio è e può essere definito “re”, e allega testimonianze storiche che aiutano a comprendere il senso di queste affermazioni che si trovano nella Scrittura;

– nel §2 rimane sul punto, chiarendo se questa affermazione riguardasse solo i giudei «*quia populus ille sub peculiari Dei regimine susceptus erat*», o tutti i popoli, poiché l'uomo «*soli Deo subditus creatus est*»;

– il §3 introduce la tesi: «*nihilominus veritas catholica est politicum principatum, debito modo introductum, iustum et legitimum esse*»; ne spiega gli ambiti, distinguendolo dalla “*tyrannidem usurpatam*”, ed è provato con la Scrittura, che apertamente dice o suppone questa tesi, e con i Padri;

– nel §4 le prove addotte conducono alla *ratio* della tesi addotta nel §3, ossia «*ex necessitate huius principatus et potestatis eius, et consequenter ex fine illius*», cioè la «*conservatio humanae ac civilis reipu-*

²⁶ V, 11, 78.

blicae». La fonte è la *Politica* di Aristotele, ripresa tuttavia, significativamente, da Giovanni Crisostomo, che afferma che questo ordine «*a Deo esse sic ordinatum ad conciliandam inter homines concordiam et charitatem*», dove il piano naturale della concordia si unisce con la virtù teologale della carità. Dunque la tesi è provata: «*dubitari non potest quin ex natura rei, et attento iure et iustitia naturali, possit esse princeps politicus in civili societate, habens in eam legitimam et sufficientem potestatem*»: viene riportato il parere in questo senso di alcuni Padri;

– il §5 chiarisce la tesi con gli esempi (già aristotelici) del corpo, che ha un solo capo, della nave e dell'esercito. Ma, rileva: «*non solum intendunt concludere necessarium esse principem in republica*» (oggetto della tesi esposta nel §3), «*sed etiam unum tantum esse esse debere*». Il paragrafo, cioè, specifica qualche cosa di più: si tratta del potere supremo, che non esclude dei subalterni, «*de uno principe non quoad personam propriam, sed quoad potestatem, et consequenter quoad personam aut veram aut mysticam seu politicam*». Non è necessario un solo monarca, ma un unico potere: «*unum tribunal seu potestatem unam intelligimus, sive [...] in una naturali persona, sive in uno consilio seu congregatione plurium tamquam in una persona ficta ut in uno capite existat*». L'unità del potere non è quella numerica (una persona cioè fisica o giuridica), ma ontologica: dove c'è un unico potere, e fintanto che questo permanga, c'è un unico Stato: un altro potere costituirebbe inevitabilmente un altro Stato²⁷;

²⁷ Cf. la prospettiva kelseniana.

– nel §6, dopo aver dimostrato la necessità ed il fine del potere, che è il motivo o *ratio* della tesi per cui il principato politico è giusto e legittimo, esposta nel §3, afferma che «*iustitiam eius ex illius origine ostendere necesse est*». L'origine del potere è da Dio: «*principem politicum potestatem suam a Deo ipso recipere. Quod [...] de fide est*»: così la Scrittura e i Padri;

– il §7 svolge ulteriormente questa tesi, dimostrando che cosa significa e che cosa non può significare: la questione è importante, perché anche Giacomo I sosteneva che il potere politico venisse da Dio. Suárez osserva: «*multum pendet ex modo quo credendum est Deum dare huiusmodi principatum seu potestatem*» (e questo tema sarà l'oggetto del capitolo seguente: Dio crea il potere, non i potenti²⁸). Qui chiarisce *breviter* – evidentemente è il trampolino per la trattazione successiva – che «*omnia quae sunt de iure naturae, sunt a Deo ut auctore naturae; sed principatus politicus est de iure naturae; ergo est a Deo ut auctore naturae*»²⁹. Ed è in questo senso che va interpretata la Scrittura quando afferma che «*potestas eorum ministerialis est respectu Dei*»;

– il §8, conclusivo del capitolo, dimostra dunque che non è vera la tesi inizialmente esposta nel §1, quella per la quale il potere umano è illegittimo: è vero che l'uomo è creato libero, ma questo non

²⁸ Cf. II, 10, 22: «*nullum regem vel monarcham habere vel habuisse (secundum ordinariam legem) immediate a Deo vel ex divina institutione politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione*».

²⁹ I, 7, 11.

significa che non ci sia per natura alcuna forma di soggezione, come avviene o per generazione (il figlio rispetto al padre), o per patto (il marito rispetto alla moglie, oppure la vera e propria soggezione politica). D'altra parte, rimane vero che «*licet princeps politicus in gradu suo sit rex, legislator et dominus, longe tamen diverso et inferiori modo quam Deus. Nam de nomine solum per participationem quamdam de ministro Dei haec dicuntur; soli autem Deo per essentiam et principaliter conveniunt*»³⁰; i termini teologici (*rex, legislator, dominus*) non sono ancora secolarizzati, ma ormai ne è aperta la strada.

Possiamo osservare le differenze, e anche le continuità, metodologiche con il procedere di San Tommaso. Entrambi pongono un problema³² nella forma dialettica dell'*utrum*, cioè del "sì o no?", già di Abelardo. Ma lo svolgimento del ragionamento in San Tommaso è molto più diretto: la tesi *pro* (con le *auctoritates* che la supportano), il *sed contra* (con le *auctoritates*), la *determinatio magistralis*, che risponde delimitando gli ambiti veritativi delle tesi contrapposte (*i responsa ad obiecta*) ed enucleando e tematizzando la comune verità a tutti sottesa. Nel procedimento di Suárez siamo di fronte ad una sorta di moltiplicazione indefinita delle argomentazioni. Così il §1 è un *contra*, una possibile risposta negativa alla domanda inizialmente posta, se cioè il potere politico sia legittimo. Ma la tesi è suffragata

³⁰ I, 8, 12.

³¹ Il *pro-blēma* già platonico, il "guardare oltre" i semplici fatti dell'esperienza empirica, che *diviene problema* nel momento in cui si inizia a riflettere su di essa.

con ampiezza di prove molto più ampia che in San Tommaso, ed il §2 cerca di chiarire gli ambiti nei quali essa si muove, illustrandone le ragioni. Nel §3 viene introdotta, come possibile obiezione al *contra* prima suggerito, la “*veritas catholica*”, e di essa sono delimitati gli ambiti, distinguendola dalla tirannide, e di nuovo provandola con le *auctoritates*. Ma il processo di san Tommaso è capovolto: prima la verità cattolica, poi le prove, laddove l’Aquinato avrebbe prima argomentato, e poi concluso con la verità, perlomeno in un argomento non legato alla Rivelazione. In Suárez il *sed contra* sembra assorbire o sostituire il *respondeo*, il che determina un abbassamento di quest’ultimo da una risposta dialogica e autoritativa ad un’obiezione assoluta e autoritaria, per quanto i §§4 e 5 la suffraghino molto accuratamente. Successivamente, dal “fiume” della necessità del potere politico deriveranno i “rivoli” o corollari del suo fine e della sua origine (§6), ognuno suffragato con la Scrittura ed i Padri.

In una parola, la risposta comincia ad essere intesa “definitiva” nel senso corrente ed attuale, non nel senso originario medievale di delimitazione degli ambiti veritativi delle risposte date da ognuno, nel contesto di una comune ricerca della verità. Cominciamo ad avvicinarci, anche se ancora non lo siamo, a quell’atteggiamento mentale che culminerà nell’ideologia: la mia verità non è la tua verità, e se io ho ragione, tu hai inevitabilmente torto. La tesi è dimostrata (il che ci impedisce di fare di Suárez un ideologo), anche se il procedimento è capovolto; di qui, in una sorta di implicita *responsio ad obiecta*, egli dimostra, nei §§7 e 8, la tesi iniziale: è vero che l’uomo è libero, ma questo non significa che non ci siano forme giuste e legittime di soggezione, fermo

restando che l'uomo, anche quando comanda, è servo di Dio (*minister*), e non un vero e proprio signore. La domanda che rimane, cioè in che senso il potere viene da Dio, ha *breviter* una risposta, e sarà il punto di collegamento con il capitolo successivo.

Il procedimento di Suárez è dunque *più ricco* di quello di san Tommaso, nella misura in cui in ogni *pro* e *contra* introduce un argomentare fatto di altri *pro* e *contra* che dilatano o restringono logicamente l'ambito della questione; è *più povero* nel senso che ne risulta un procedere molto più contorto e diluito in molte sottoquestioni che si presentano; è *uguale*, in quanto entrambi argomentano *ex Scriptura* ed *ex Patribus* ed eventualmente con testimonianze storiche; è *diverso* perché – ed è questo il punto più significativo – anticipa la tesi, ossia risolve la *quaestio* posticipandone la dimostrazione: il che non significa che non la dimostra, ma è semplicemente un procedere diverso da quello che avrebbe usato Tommaso. Si verifica cioè una tendenziale coincidenza tra il *sed contra* obiettato ed il *respondeo*. D'altra parte, è chiaro che il contesto non è più la lezione medievale, con gli studenti che, anche fisicamente nelle loro classi, formano il blocco dei *pro* e *contra* opposti, in uno scontro frontale della forza logica delle rispettive argomentazioni, paragonabile alla giostra medievale³¹, dove il *magister* rispondeva ad entrambi, ma il trattato specialistico, la monografia elaborata nel chiuso della riflessione del singolo, che sviluppa, dilata e argomenta la propria tesi: egli non ha nessuno a cui rispondere, e per questo manca

³² Cf. O. DE BERTOLIS, «L'atteggiamento corretto per la ricerca», *Civiltà Cattolica* 156/1 (2005) 378-379.

letteralmente il *respondeo dicendum est*, ed il *sed contra* sembra prenderne il posto. Questo significa che a una tesi si contrappone un'altra tesi; entrambe sono suffragate, ma la risposta è data dal prevalere dell'una sull'altra, non in una *verità ulteriore* nella quale le tesi contrapposte ricevevano intelligibilità, e che enucleava di entrambe la comune verità sottesa. La "*de-terminatio*" viene ad essere la conclusione a pro di uno e a sfavore di un altro, e non un dire, specificandone gli ambiti, le ragioni di tutti, comprendendole in una comune verità.

3. Il potere politico è istituito direttamente da Dio?

Questo è il punto immediato di contesa con Giacomo I, che rivendica il proprio potere come derivato immediatamente da Dio: «*asserit ergo ipse regem non a populo, sed immediate a Deo suam potestatem habere*»³³, laddove Bellarmino «*asseruerit non regibus auctoritatem a Deo immediate, perinde ac Pontificibus esse concessam*». Suárez invece «*sententiam illustrissimi Bellarmini antiquam, receptam, veram ac necessariam esse censemus*»³⁴.

Inizia allora osservando che «*potestas absolute data [dicitur] immediate a Deo*», ovvero *simpliciter*, «*quando solus Deus per voluntatem suam est causa proxima et per se donans talem potestatem*»³⁵; si tratterebbe invece di un potere dato da Dio solamente *secundum quid* se «*proxime ab homine datur et ab*

³³ II, 1, 15.

³⁴ II, 2, 16.

³⁵ *Ibid.*

illo pendet»³⁶. In particolare, Dio può concedere «*potestatem, ut ex natura rei necessario connexam cum aliqua natura*», così come creando l'anima concede l'intelletto e la volontà come potenze connesse all'anima per natura, oppure «*non ut necessario connexa cum alicuius rei creatione, sed ut voluntarie a Deo superaddita alicui naturae vel personae*»³⁷, come il potere di compiere miracoli oppure il potere di governo dato all'apostolo Pietro, che «*Deus [...]* immediate, directe ac per se contulit»³⁸.

Premesso questo, la tesi di Suárez è chiara: «*principatus politicus sit immediate a Deo, et nihilominus regibus et senatibus supremis non a Deo immediate, sed ab hominibus commendatus sit*»³⁹. Visione dunque non secolarizzata, poiché il potere politico viene immediatamente da Dio, e non dagli uomini; al tempo stesso moderna, perché gli uomini affidano il loro potere ai principi o alle assemblee, che dunque non traggono la loro legittimazione immediatamente da Dio. Da Dio deriva il potere nel suo significato trascendente, non nella sua struttura ed esercizio mondani. Infatti:

*suprema potestas civilis, per se spectata, immediate quidam data est a Deo hominibus in civitatem seu perfectam communitatem politicam congregatis, non quidem ex peculiari et quasi positiva institutione vel donatione omnino distincta a productione talis naturae, sed per naturalem consecutionem ex vi primae creationis eius*⁴⁰.

³⁶ II, 2, 16.

³⁷ II, 3, 17.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ II, 4, 18.

⁴⁰ II, 5, 18.

Il potere sta nel corpo politico: «*haec potestas politica naturalis est [...] nulla enim interveniente supernaturali revelatione aut fide*». Il progetto teocratico di Giacomo I è letto chiaramente nella sua dimensione fondamentalista, che confonde i campi distinti e separati della natura e della grazia⁴¹.

Così questo potere procede immediatamente da Dio «*quia quae consequuntur naturam, immediate dantur a proprio et immediato auctore eiusdem naturae*»⁴², cioè senza alcun soggetto intermedio. Il che significa neanche attraverso il Papa: la teocrazia non ha fondamento né nella natura né nella Rivelazione.

Soggetto invece del potere è la comunità tutta, non una persona fisica o un gruppo o parte di essa: «*quia ex vi rationis naturalis nulla potest excogitari ratio cur haec potestas determinetur ad unam personam vel ad certum numerum personarum infra totam communitatem, magis quam ad alium; ergo ex vi naturalis concessionis solum est immediate in communitate*»⁴³. Per questo la ragione naturale non determina che il potere sia una monarchia o un'aristocrazia, né si può dire che Dio abbia istituito la democrazia come forma di governo, che «*omnium imperfectissima est, ut Aristoteles testatur et est per se evidens*»⁴⁴. Per la precisione, «*si hoc intelligatur de institutione positiva, negandam esse consecutionem; si vero intelligatur de institutioni quasi natu-*

⁴¹ È il grande problema attuale nei rapporti col mondo islamico: le conseguenze della lezione di Benedetto XVI a Regensburg ne sono un esempio. Ne dobbiamo dedurre che la teologia politica delle Riforme fu un esempio di fondamentalismo?

⁴² II, 6, 19.

⁴³ II, 7, 20.

⁴⁴ II, 8, 21.

rali, sine ullo inconveniente amitti posse et debere», proprio perché «ipsa ratio naturalis dictat potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta et ex vi eiusdem rationis ad totam communitatem pertinere»⁴⁵. In questo senso, la democrazia è di diritto naturale non positivamente, nel senso cioè che il diritto naturale la disponga, ma negativamente, nel senso che per diritto naturale il potere non risiede né in una persona o assemblea, e dunque sta nel popolo, che lo può concedere o trasferire ad altri: «potestas haec, prout a Deo immediate datur communitati, iuxta modum loquendi iurisperitorum dici potest de iure naturali negative, non positive, vel potius de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente»⁴⁶. Questo è analogo alla libertà, contrapposta allo stato servile; per diritto naturale infatti tutti sono liberi, ma non necessariamente devono rimanerlo, potendo trasferire la loro libertà in capo ad altri:

sed solum ut id non fiat vel sine libero illius consensu vel sine iusto titulo et potestate. Sic ergo perfecta communitas civilis iure naturae libera est, et nulli homini extra se subicitur: tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur democratica esset, et nihilominus, vel ipsa volente, vel ab alio habente potestatem et titulum iustum, potest tali potestate privari et in aliquam personam vel senatum transferri⁴⁷.

La conclusione è importante: nessun monarca ha o ha mai ricevuto il proprio potere immediatamente da Dio o per istituzione divina, ma sempre per

⁴⁵ II, 8, 22.

⁴⁶ II, 9, 22.

⁴⁷ II, 9, 22.

volontà o istituzione degli uomini: «*nullum regem vel monarcham habere vel habuisse [...] immediate a Deo vel ex divina institutione politicum principatum, sed mediante humana voluntate et institutione*»⁴⁸. E questo è un essenziale principio teologico (*egregium theologiae axioma*), assolutamente necessario per comprendere gli ambiti e i fini del potere civile, dimostrato non solo da Bellarmino, ma da teologi, giuristi, e, naturalmente, dai santi Padri. In particolare, la *lex regia de imperio* della quale parla Ulpiano e che Giustiniano riprende, ne ripropone il tema: «*quia lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem transtulerit*»⁴⁹. È un patto, e dunque «*non ergo immediate a Deo, sed a populo reges hanc habent potestatem*». In conclusione, Dio non ha istituito nessuno come re, né per particolare rivelazione né per diritto naturale: «*institutio denique seu determinatio aut translatio huius potestatis ad reges non a Deo immediate facta est [...]. Mediate autem dicitur Deus dare hanc potestatem regibus, quia immediate dedit illam populo, qui in regem illam transtulit*»⁵⁰.

Accade, significativamente, al potere come alla proprietà: «*nam immediate non dedit Deus [...] alicui homini proprium et peculiare dominium alicuius rei, sed immediate omnia fecit communia; privata autem dominia partim iure gentium, partim iure civili introducta sunt; et nihilominus illa etiam privata dominia sunt mediate a Deo*»⁵¹. Quindi «*Deus*

⁴⁸ II, 10, 22-23.

⁴⁹ II, 12, 26.

⁵⁰ II, 13, 27.

⁵¹ II, 14, 27-28.

est qui distribuit regna et principatus politicos, sed per homines seu consensus populorum vel aliam similem institutionem humanam»⁵²: il potere umano proviene da Dio, poiché tutto viene da Lui, ma è in mano degli uomini, strutturato e retto da regole solo umane. Il diritto e la politica, anche in Suárez, si rivelano forme autentiche e primigenie di laicità: lezione irrinunciabile, di fronte ai fondamentalismi di ogni genere e di ogni tempo.

OTTAVIO DE BERTOLIS, S.J.

⁵² II, 14, 28.