

Sul concetto di guerra in Francisco Suárez

di *Cintia Faraco*

Francisco Suárez affronta il tema della guerra in una breve *disputatio* all'interno del più ampio trattato del *De Charitate* che, a sua volta, chiude la serie di trattati sulle tre virtù teologali¹.

Questo breve componimento è stato oggetto di un'ampia discussione tra i vari studiosi del tema e, ancora oggi, è al centro di un dibattito acceso per le sue implicazioni teoriche². Perciò è proprio in seno a questo vasto dibattito su tale *disputatio* suáreziana che mi propongo di sintetizzare, tratteggiandone gli aspetti più generali, la posizione del gesuita davanti al tema della guerra.

Per ricostruire il pensiero suáreziano sul tema è necessario fare una brevissima ma funzionale premessa, che metta in evidenza quali siano gli elementi teorici ed anche storici, confluenti nella formazione della risposta al problema elaborata dal gesuita spagnolo.

Il tema della guerra riveste da sempre un interesse politico, giuridico ed economico rilevante ed è sostanzialmente connesso in modo inscindibile allo studio dell'uomo e del suo comportamento. In questo quadro si tratta di un tema che, essendo strettamente legato all'uso della

¹ F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, cit., Tomo XII, Tractatus Tertius, *De charitate*, in Id., *Opera Omnia*, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1857.

² Riporto qui una parte della bibliografia sul tema: E. Guerrero, *La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de la guerra*, in «Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica», Vol. 4 Extra, 1948, 583-602; B. Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A study of the political ideas of Vitoria, de Soto, Suarez and Molina*, Oxford, 1963; A. Vanderpol, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen-âge*, A. Pedone ed., Paris, 1911; A. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, A. Pedone ed., Paris, 1919; J. Soder, *Francisco Suárez uns das Völkerrecht, Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt am Main, 1973; M. Torres Campos, *Francisco Suárez y el derecho cristiano de la guerra*, CSCI, Madrid, 1917; L. Rolland, *François Suarez et le droit de la guerre, L'Église et la guerre*, Paris, 1914; J. Joblin, *De la guerre juste à la construction de la paix*, in «La documentation catholique», n. 2206 (1999), pp. 587-595; M. Scattola (a cura di), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, FrancoAngeli, Milano, 2003; A.A. Cassi, *Dalla santità alla criminalità della guerra, Morfologie storico-giuridiche del bellum iustum*, in A. Calore (a cura di) *Seminari di Storia e di Diritto*, FrancoAngeli, Milano, 2003.

forza, pone il problema di una sua possibile configurazione anche nella *scientia iuris*³.

Tralasciamo di prendere in considerazione questo problema alla luce delle influenze greco-romane, che pure sono state molto determinanti, per limitarci al riferimento concettuale di due *auctoritates*. Si tratta, da un lato, di Agostino di Ippona e, dall'altro lato, di Tommaso d'Aquino, che, fra i tanti autori presi da Suárez a modello e ad ispirazione, possono esser considerati i più rilevanti.

In particolare va rilevato che Agostino d'Ippona fu storicamente il primo a porre le basi della riflessione sul tema della guerra giusta⁴, fra l'altro, individuando nel *De civitate Dei* i requisiti in base, forse, ai quali una guerra possa definirsi lecita. Più precisamente:

1. occorre che la dichiarazione legittima di una guerra risieda nella valida costituzione dell'autorità;
2. occorre poi che la guerra sia l'unico mezzo rimasto per rispondere ad una *iniuria* e, quindi, l'unico modo per ripristinare un equilibrio infranto;
3. occorre, infine, che non intervengano sentimenti maligni⁵.

Queste riflessioni furono già svolte e ampliate a più riprese, prima da Isidoro da Siviglia e poi dai glossatori della scuola di Bologna⁶, arrivando, *mutatis mutandis*, a Tommaso d'Aquino, che cercò di porre in essere una sintesi di tali discussioni e, ove possibile, un superamento di esse. Infatti, in ossequio ad una lettura delle Sacre Scritture, che predicano la pace evangelica, Tommaso arrivò a conclusioni simili a quelle poste da Agostino nel *De civitate Dei*, che contribuiranno a determinare quella tradizione costantemente presente nella Seconda Scolastica. In breve tali conclusioni prevedono:

³ Cfr. A.A. Cassi, *Diritto e guerra nell'esperienza giuridica europea tra Medioevo ed età contemporanea*, in A. Sciumè (a cura di), *Il diritto come forza. La forza del diritto. Le fonti in azione nel diritto europeo tra medioevo ed età contemporanea*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2012, p. 7.

⁴ In realtà, qualche anno prima, fu già Tertulliano ad indicare una rotta per la Chiesa sul tema della guerra, ovvero l'obiezione di coscienza e con essa il rifiuto della guerra come strumento di offesa. Cfr. *ivi*, p. 10.

⁵ Cfr. *ibidem* ed anche cfr. F. Buzzi, *Il tema de iure belli nella Seconda Scolastica*, in F. Arici-F. Todescan (a cura di), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra Dottrina e sapere politici fra XVI e XVIII secolo*, Convegno di studi, Milano, 5-6 marzo 2004, CEDAM, Padova, 2007, pp. 73-78.

⁶ Cfr. F. Buzzi, *cit.*, pp. 78-79.

1. la presenza di una autorità legittima, alla quale sia stato affidato il compito di difendere i cittadini dai malfattori interni e dai nemici esterni, quindi una *principis auctoritas*;
2. la presenza di una giusta causa;
3. la presenza, infine, dell'intenzione di promuovere il bene ed evitare il male, ovvero una *recta intentio*⁷.

È da osservare, infatti, che nella stessa posizione del problema della guerra e delle definizioni conseguenti, il gesuita cita il *Doctor Angelicus* proprio in quella parte della *Summa Theologiae*, dove si possono delineare i tre requisiti appena sopra riportati. Bisogna però sottolineare che, con la scoperta delle Americhe, questa tematica si trovò di fronte a nuove esigenze, che pretesero nuovi ripensamenti sulla concezione della guerra. Si tenga presente che c'era in gioco la conquista di nuovi territori, già occupati stabilmente da popolazioni sconosciute, che comportarono anche una nuova valutazione delle loro caratteristiche di governo.

Tutto ciò confluisce nello studio e nella stessa *forma mentis* di Suárez, il quale, nel consueto stile accademico derivante dalla sua impostazione scolastica, parte dall'enunciare le seguenti definizioni, dalle quali elaborerà il breve scritto sulla guerra: “*Pugna exterior, quae exteriori paci repugnat, tunc proprie bellum dicitur, quando est inter duos principes, vel duas respublicas; quando vero est inter principem et suam rempublicam, vel inter cives et rempublicam, dicitur seditio; quando inter privatas personas, vocatur rixa, vel duellum; inter quae materialis magis quam formalis differentia esse videtur, atque de his omnibus dicemus, de quibus D.Thomas 2.2, q. 40, 1 et 42, et alii infra referendū*”⁸.

Dalla serie di definizioni che aprono la *disputatio* notiamo, innanzitutto, una precisa distinzione tra due generi di conflitto, uno definito dal gesuita *exterior* ed un altro, che potremmo definire in contrapposizione al primo, *interior*⁹. Data le peculiarità di questo secondo genere, che non può essere considerato come una guerra, pur presentandone delle proprietà ed evidenti manifestazioni che richiamano, per l'appunto, alla guerra vera e propria, vi si reperiscono degli spunti che servono a prospettare l'intera fenomenologia delle situazioni di belligeranza.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 81, si cfr. anche Tommaso, *Summa Theologiae*, con testo latino a fronte, ed. EDS, Bologna, 1949.

⁸ *Ivi*, p. 737.

⁹ Evidenzio che il termine “*interior*” è stato scelto da me, in quanto più confacente al mostrare la contrapposizione tra le varie tipologie di conflitto che possono insorgere.

Pertanto prendiamo in considerazione, *in primis*, il secondo genere di conflitto, che abbiamo definito *interior*. Di questo genere si individuano due forme di *bellum* o *pugna*: la prima si sviluppa nel dissidio tra i *cives* e il *princeps* o tra i *cives* di due comunità presenti sotto la stessa guida; in questa prima forma si parla di *sedition*. La seconda forma di *pugna interior* è quella che non si sviluppa contro l'autorità costituita, bensì sostanzialmente *inter privatas personas*, e di tale forma si parla in termini di *duellum* o *rixa*.

La *sedition*, ovvero “*bellum commune intra eamdem rempublicam, quod geri potest vel inter duas partes eius, vel inter principem et rempublicam*”¹⁰ è riconoscibile in tre ipotesi.

La prima ipotesi viene in essere nel caso in cui due parti della comunità guerreggino l'una contro l'altra. Per Suárez tale forma di *sedition* è sempre da considerarsi un male, allorché in nessuna parte specifica della *communitas politica* si ravvisa la sussistenza di una “*legitima auctoritas ad indicendum bellum*”¹¹. Pertanto se ne deduce che l'aggressione di una parte nei confronti dell'altra parte è sempre *mala*¹²; essa, cioè, è una situazione che determina il diritto alla legittima difesa in capo alla parte avversa.

La seconda ipotesi in cui si ravvisi una situazione di *sedition* viene in essere quando si muove “*bellum reipublicae contra principem*”¹³. Si contempla perciò il caso di una rivolta del corpo politico definito qui come *respublica*¹⁴. Infatti, in questo caso Suárez sottolinea che tale guerra “*non est intrinsece malum*”. In tale posizione si prospetta la valutazione di un possibile comportamento ingiustificato nel *princeps* che legittima la rivolta popolare.

Del resto, come aveva già ampiamente scritto nella *Defensio fidei*¹⁵, se il *princeps* si atteggia a tiranno, diviene un aggressore della *communitas politica* muovendo contro di essa e contro i singoli membri una guerra. Ne deriva la conseguenza che tutta la comunità statale possa “*bello*

¹⁰ F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, cit., sectio VIII, par. 1, p. 759.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. *ibidem*: “*mala ex parte aggressionis*”.

¹³ *Ivi*, par. 2, p. 759.

¹⁴ Le locuzioni *corpus politicum*, *congregatio hominum* che erano presenti nel Trattato delle leggi, vengono superate dalla locuzione *respublica*, che sottolinea così anche una organizzazione fatta anche di apparati burocratici funzionali alla vita della comunità.

¹⁵ F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*, ed. Neapoli ex typis fibrenianis, 1872, in particolare il riferimento è al terzo ed al sesto libro.

*insurgere contra ejusmodi tyrannum*¹⁶. Sottolineiamo, inoltre, che nella *Defensio fidei*, a proposito di un usurpatore, si legge: “(...), *ideoque si rex legitimus tyrannice gubernet, et regno nullum aliud subsit remedium ad se defendendum, nisi regem expellere, ac deponere, poterit respublica tota, publico et communi consilio civitatum et procerum regem deponere, tum ex vi iuris naturalis quo licet vim vi repellere, tum quia semper hic casus ad propriam reipublicae conservationem necessarius, intelligitur exceptus in primo illo foedere, quo respublica potestatem suam in regem transtulit*”¹⁷. Tali precisazioni si dimostrano ancora più incisive, se consideriamo le parole del *De bello*: “*quia tunc tota respublica superior est rege; nam cum ipsa dederit illi potestatem, ea conditione dedisse censetur, ut politice, non tyrannice regeret, alias ab ipsa posse deponi*”¹⁸.

Infine arriviamo alla terza ipotesi di *seditio*, che Suárez individua come vera e propria *seditio* e l'unica delle tre ipotesi giudicata essere intrinsecamente un male¹⁹. Questo tipo di *seditio* si configura tutte le volte in cui la comunità si rivolti contro un sovrano, il cui comportamento non ha dato, in realtà, alcun motivo di reazione, né abbia in alcun modo perpetrato nei confronti della sua stessa comunità un'aggressione. Appare a Suárez perciò evidente l'arbitrarietà del comportamento del corpo politico nei confronti del sovrano e, per questo motivo, tale forma non può che essere la vera *seditio*.

Passiamo ora a considerare la seconda tipologia di conflitto che, per comodità, abbiamo indicato come *interior* per differenziarla dal *bellum exterior* o “*proprie bellum dicitur*”²⁰, ovvero *duellum* o *rixa*.

Ancora una volta il gesuita prova ad enumerare e raggruppare tutta la casistica sul tema per addivenire a poche regole e a conclusioni certe, finendo per individuare nel *duellum* o *rixa* o *bellum privatum*²¹ una forma di guerra privata, che egli considera sempre come un male, salvo il caso di chi sia mosso ad un tale tipo di azione, intrinsecamente malvagia, per il dover di difendere il proprio onore²².

¹⁶ F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, cit., sectio VIII, par. 2, p. 759. Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei*, cit., liber III, cap. IV e ss. dove si analizza anche il caso più ampio dell'usurpatore. Cfr. anche C. Faraco, *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*, FrancoAngeli ed., Milano, 2013, pp. 133-137.

¹⁷ F. Suárez, *Defensio fidei*, cit., liber VI, caput IV, par. 15, p. 290.

¹⁸ F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, cit., sectio VIII, par. 2, p. 759.

¹⁹ Cfr. L. Perena Vicente, *Guerra intervención paz internacional*, Espasa-Calpe ed. Madrid, 1956, pp. 125-127.

²⁰ F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, cit., p. 737.

²¹ Ivi, sectio ultima, par. 1, p. 759. A tal proposito segnalo una rarissima parola spagnola presente nel testo suáreziano, ovvero *desafío*, che significa sfida.

²² Ivi, sectio ultima, parr. 2-7, pp. 760-762.

La motivazione per cui si debba considerare il *duellum* sempre come intrinsecamente cattivo è chiarito all'interno del tema del *bellum exterior*, dove si legge “*vindicatio propria, auctoritate privata, intrinsece mala est, atque eo colore facile excitarentur tumultus et bella in republica; sed jus vindictae, quod habet pars reipublicae, vel privata persona, tantum est imperfectum, et in illo habent haec incommoda majorem locum; ergo non est illi danda haec licentia, nisi solum intra limites justae defensionis*”²³.

Se, cioè, l'interesse privato non è giustificabile per una guerra *exterior*, a maggior ragione è condannabile nel caso di una situazione di conflitto interna alla comunità. Il duello cioè finisce sempre per essere una forma di vendetta privata e, come tale, non può trovare una giustificazione, se non innanzi ad un *princeps*²⁴ in funzione di giudice, il quale dovrà stabilire quali siano le motivazioni che hanno spinto a tale azione, ricostruendo, *allegata et probata*²⁵, l'intero evento.

Tuttavia accanto a queste ultime due ipotesi ne esisterebbe, per il gesuita, una terza, che, però, potrebbe essere considerata non negativa. Infatti, si legge “*si auctoritate publica fiat, non est intrinsece mala, sed si alioquin habeat justas belli conditiones, honestari potest*”²⁶. Il giudizio superiore dell'autorità in merito alla legittimità – *justa causa* – del conflitto potrebbe addirittura giustificare il conflitto stesso tra due parti, in quanto “*moltitudinis personarum non variat honestatem, sive justitiam*”²⁷. Questo principio è esteso anche nel caso in cui si uccida colui che è investito della pubblica autorità; infatti “*nam occisio auctoritate publica, et ex justa causa, non est intrinsece mala*”. Il caso dell'uccisione dell'autorità pubblica è, quindi, giustificato dalla presenza di una giusta causa, con ciò riferendosi chiaramente le teorie già svolte nella *Defensio fidei*²⁸ che, qui, vengono semplicemente alluse.

²³ Ivi, sectio II, par. 2, p. 740.

²⁴ Ivi, sectio ultima, par. 7, p. 762. Suárez, qui, accenna, tra l'altro, al principio del *favor rei*, allorché il principe, esaminate tutte le prove del caso, “*idem plane est asserendum, quia jura et ratio justitia postulant ut, accusatore non probante, reus absolvatur: et in dubiis favendum est reo*”.

²⁵ Ivi, sectio ultima, par. 7, p. 761.

²⁶ Ivi, sectio ultima, par. 8, p. 762.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ F. Suárez, *Defensio fidei*, cit., liber VI, caput IV, pp. 285-292. In questo capitolo Suárez si concentra nell'analisi della parte del giuramento di fedeltà di Giacomo I, dove il re d'Inghilterra aveva espressamente inserito: “*Praeterea iuro, quod ex corde abhorreo, et abiuro tamquam impiam et haereticam hanc doctrinam, et propositionem: Quod principes per Papam excommunicati vel deprivati possint per suos subditos, vel alios quoscumque deponi, et occidi*”. Lo svolgimento che ne seguirà, porterà Suárez a preferire la strada della collegialità della decisione da parte della *communitas politica* della deposizione del re, che si comporta da

Ebbene già dall'analisi delle ipotesi che si possono verificare all'interno di un corpo politico si comprende come, per Suárez, il tema della guerra abbia una pertinenza etico-giuridico-politica, più che specificamente teologica²⁹. Ancor più e a maggior ragione nel trattare della guerra *inter duos principes* si può osservare come essa sia considerata indipendentemente da valutazioni teologiche e raccordata ad un sapere filosofico umano e sempre dipendente da categorie morali³⁰.

Le ragioni di tale posizione trovano il loro fondamento nel diritto naturale e nella filosofia aristotelica della società, nella quale si prevede la presenza di una autorità che abbia la funzione di garantire il bene comune³¹. È così che, per Suárez, il *bellum exterior* può differenziarsi: da un lato si configura come *bellum (exterior) defensivum*, e dall'altro lato si configura come *bellum (exterior) aggressivum*.

Tuttavia, mentre la guerra a scopo difensivo è sempre legittima, poiché si configura la legittima difesa per la *respublica* attaccata, quando si esamina il caso della guerra di tipo aggressivo, si prospetta la necessità di esaminare attentamente le diverse situazioni circostanziali che possono realizzarsi.

“*Bellum etiam aggressivum non est per se malum, sed potest esse honestum et necessarium*”³². Quest'affermazione mette in luce un aspetto fondamentale della natura della guerra di aggressione secondo il pensiero di Suárez. Il gesuita, infatti, motiva la sua asserzione con argomenti che, a suo dire, non sarebbero risultati chiari nemmeno a Lutero, che in proposito viene direttamente chiamato in causa. Afferma Suárez a sostegno della sua tesi che la guerra di aggressione può esser giusta “*quia tale bellum saepe est reipublicae necessarium ad propulsandas injurias, et coercendos hostes, neque aliter possent reipublicae in pace conservari. Est ergo hoc jure naturae licitum, atque adeo etiam lege evangelica, quae in nulla re derogat juri naturali, neque habet nova praecepta divina, praeterquam fidei et sacramentorum*”³³. Il dovere di conservare la pace nello stato, quindi, è la ragione che legittima e rende necessaria la

tiranno, alla sua uccisione. Quest'ultima, infatti, se prevista per gli usurpatori, ovvero i sovrani che occupano il territorio *sine titulo*, non è che prevista solo in *extrema ratio*, ovvero dopo che “*cognita causa*” e “*sufficienter indicata*” venga da un “*publico consilio*” decisa come punizione. Cfr. *ivi*, par. 12, p. 289.

²⁹ Cfr. F. Buzzi, cit., p. 120.

³⁰ Cfr. *ibidem*. Del resto il riferimento al “*gratia supponit et perficit naturam*” di Tommaso, così come è richiamato dallo stesso Buzzi.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 118.

³² F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, cit., sectio I, par. 5, p. 738.

³³ *Ibidem*.

guerra, al punto che le tesi di Lutero, che sostanzialmente negavano tale possibilità, sono considerate addirittura ridicole³⁴.

Da quanto detto e riprendendo appieno la tradizione tommasiana, cui si faceva riferimento all'inizio di questo lavoro, perché si possa dichiarare guerra, ove mai quest'ultima sia condotta "*honestè*", anche se "*propter multa incommoda quae secum affert, ex iis negotiis est quae male fiunt*"³⁵ occorre la concorrenza garantita di tre elementi:

1. "*primum, ut sit a legitima potestate*";
2. "*secundum, ut justa causa, et titulus*";
3. "*tertium, ut vetur debitus modus, et aequalis in illius initio, prosecutione, et victoria, (...)*"³⁶.

Se per Suárez il primo elemento, ovvero la *legitima potestas*, non è altro che la manifestazione della legittimità del principe, il quale non ha nella *respublica* altri al di sopra di sé, è chiaro che il *princeps* sia anche l'unico ad essere investito di tutta la *potestas* necessaria a guidare, proteggere e amministrare un gruppo. A tal proposito è all'interno della funzione giurisdizionale, cioè la *potestas jurisdictionis*, che si situa l'atto che "*pertinet ad justitiam vindicativam, quae maxime necessaria est in republica ad coercendum malefactores*"³⁷. Il gesuita sostiene grazie ad essa che "*sicut supremus princeps potest punire sibi subditos quando aliis nocent, ita potest se vindicare de alio principe, vel republica, quae ratione delicti ei subditur*"³⁸. Infatti, se accadesse che il principe si mostrasse "*negligens in vindicanda et defendenda republica*"³⁹, allora l'intera comunità potrà "*se vindicare et privare ea auctoritate principem, quia semper censetur apud se retinere eam potestatem, si princeps officio suo desit*"⁴⁰.

La *potestas* legittima nella *respublica*, quindi, per Suárez è facilmente individuabile e, di fatto, la guerra non potrebbe essere dichiarata da chi non ne abbia la legittima autorità, perché questi agirebbe non solo "*contra charitatem*", ma anche "*contra justitia etiam adsit legitima causa*"⁴¹. La ragione

³⁴ "*Quod vero Lutherus aiebat, non licere resistere castigationi Dei, ridiculum est: Deus enim non vult haec mala, sed permittit, unde non prohibet quin juste possint propulsari*". *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, par. 7, p. 739

³⁶ *Cfr. ibidem*.

³⁷ *Ivi*, sectio II, par. 1, p. 739.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, sectio II, par. 6, p. 741.

che Suárez rinviene è tutta riferibile in queste conclusioni: “*quia actus ille tunc fit sine jurisdictione legitima; est ergo illegitimus*”⁴².

A proposito della *potestas* legittima, poi, Suárez apre una digressione sulla figura del Pontefice, che “*non habet directam potestatem in temporalibus extra suum dominium, habere tamen indirectam*”⁴³. Ancora una volta – come ebbe già modo di sottolineare nelle due opere politiche maggiori: il *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus* e la *Defensio fidei* di cui abbiamo già accennato – il gesuita cerca di chiarire come il Pontefice sia sostanzialmente un’ autorità spirituale impossibilitato ad intervenire in tutte quelle faccende politiche che concernono la vita più pratica di un regno. Tuttavia la *potestas indirecta* consente al capo della Chiesa un potere di giudicare se i fini morali, perseguiti da un sovrano con la ricerca del *bonum commune* del suo popolo, siano conformi o meno ai valori della Chiesa. Pertanto, il Pontefice difficilmente potrà giudicare una guerra come giusta se intrapresa tra due re cristiani, anche se “*raro*” potrebbe persino accadere di schierarsi a favore di uno dei due re coinvolti, ma sempre si troverà schierato contro gli infedeli⁴⁴. È evidente che il gesuita non avrebbe potuto esser più attento e confacente ai tempi ed al ruolo ricoperto.

Il secondo elemento che, per il gesuita, deve essere presente al fine di poter dichiarare guerra, lo si rinviene nella presenza di “*justa causa, et titulus*”. Come tutti i suoi predecessori, dagli esempi a lui più vicini, come Francisco de Vitoria, a quelli più risalenti, come Agostino d’Ippona, anche Suárez individua nella *gravis injuria* l’unica vera “*causa justa et sufficiens*” per muovere una guerra⁴⁵. Ma allo stesso tempo è il gesuita a mettere in guardia da possibili errori nell’interpretazione delle situazioni, che potrebbero dare via all’*injuria*. Se l’*injuria* dà certamente diritto all’offeso di vendicare l’offesa ricevuta, nell’ipotesi una *justa causa* (che è il caso in questione) non può però accadere che entrambi i contendenti si sentano contemporaneamente offesi e nel diritto di difendersi, in quanto “*duo enim contra jura non possunt esse justa*”⁴⁶ e, rincarando la dose, Suárez afferma “*quod est absurdissimum*”⁴⁷.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, sectio II, par. 5, p. 740.

⁴⁴ Cfr. sectio II, parr. 5-6 e sectio III, pp. 740-743.

⁴⁵ Cfr. sectio III, par. 1, p. 743.

⁴⁶ Ivi, sectio III, par. 1, p. 744.

⁴⁷ Cfr. sul punto anche la ricostruzione fatta da Andrea Aldo Cassi, cit., p. 22, dove ben si delinea come “Con l’*absurdissimum* dei ‘due contrari’ l’inferenza logica di Enrico da Susa è riaffermata e suggellata da Suárez; la Seconda Scolastica dispiega il proprio po-

La causa che genera ingiustizia non deve essere, però, astratta, fondata su elementi non concreti e dettata dal solo giudizio del *princeps*, ma anzi, come appare dal testo, Suárez è attento a tutte le circostanze, anche diplomatiche, che possono presentarsi nel determinare una *injuria*. Infatti si legge, tra gli elementi oggettivi di *injuria* anche le seguenti ipotesi: se il sovrano “*neget communia jura gentium sine rationabili causa, ut transitum viarum, commune commercium, etc*”⁴⁸.

In questo modo il gesuita rilancia un approccio anche giuridico-economico, proprio indicando la violazione di quei diritti fondamentali di commercio e di transito⁴⁹, fattori etico-politici che erano stati inaugurati agli albori della Scolastica Spagnola.

Nel proseguire la lettura del testo della *disputatio de bello*, Suárez continua ad elencare i vari titoli, grazie ai quali il sovrano possa dichiarare guerra. Tra questi ciò che qui può essere messo in risalto è la possibilità di muover guerra in difesa di diritti violati dei cittadini da altri sovrani. Chiaramente tale opzione era già stata indicata all'interno del *Tractatus*⁵⁰ e poi, più diffusamente nella *Defensio*⁵¹, dove Suárez aveva ritenuto possibile, da parte di una comunità vessata da un principe tiranno, anche il poter richiedere un aiuto all'esterno. Tuttavia, nella *disputatio* qui presa in considerazione, si dà maggiore risalto al dissidio esistente tra fedeli ed infedeli, tema molto delicato e che, in realtà, aveva coinvolto più volte e a più riprese il lavoro del gesuita.

La terza parte, infine, riguarda un aspetto piuttosto tecnico dello stesso svolgimento della guerra, non solo del *princeps* come primo condottiero di eserciti, ma anche di come gli eserciti stessi vadano tenuti, finanche al problema dei militari al soldo del *princeps*⁵². Su questa terza parte ritengo di non soffermarmi poiché tale trattazione non aggiungerebbe alcun elemento utile a mettere in evidenza la posizione generale sul tema della guerra.

In conclusione l'elaborazione stessa del trattato sulle tre virtù teologiche risalirebbe agli anni romani, ovvero tra il 1580 e il 1585. In quegli anni, infatti, Suárez tenne una quantità impressionante di corsi ed ebbe

tenziale teorico contro lo scetticismo che, da Montaigne a Charron cominciava ad innervare, o incancrenire, la cultura europea dell'età moderna”.

⁴⁸ Cfr. F. Suárez, *De bello*, cit., sectio III, par. 3, p. 744.

⁴⁹ Cfr. A.A. Cassi, cit., p. 22, cfr. anche F. Buzzi, cit., p. 120.

⁵⁰ F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, ed. Neapoli ex typis fibrenianis, 1868, liber tertius, pp. 161 e ss.

⁵¹ F. Suárez, *Defensio fidei*, cit., liber tertius e ss.

⁵² F. Suárez, *De triplici virtute theologicae*, cit., sectio VII, pp. 752-758.

modo, anche grazie all'amicizia con il confratello Roberto Bellarmino, di approfondire temi che avrebbero poi visto una lunghissima gestazione, come nel caso del tema qui affrontato, dove fu addirittura curata la pubblicazione *post mortem*⁵³.

Il tratto casistico ed accademico del gesuita si ripete a maggior ragione su di un tema, come lo è quello della guerra, che dà origine a molteplici spunti teorici ma soprattutto pratici. Suárez, analizzando la realtà, cerca di raggruppare quelli che, a suo dire, sono gli eventi che più facilmente possono accadere sia all'esterno di una *communitas politica* che al suo interno.

La descrizione non solo dei titoli, ma anche delle cause e del comportamento da tenere anche in piena guerra – che deve sempre avere come riferimento il soppesare la violenza con il torto subito – è resa, attraverso un'armonica consapevolezza giuridica e filosofica, capace di richiamare chiaramente i concetti di *prudentia* e di *bonum commune*, cui tutta l'opera politica suáreziana va ad ispirarsi.

Del resto l'intera attività suáreziana è improntata sull'interloquire costantemente con i suoi autorevoli maestri e i suoi contemporanei, al fine di proiettarsi verso una nuova interpretazione dei temi che, a mano a mano, vengono sottoposti alla sua attenzione alla luce del verificare l'esistenza di una soluzione quanto più aderente alla realtà.

⁵³ Il Trattato sulle tre virtù teologali è stato pubblicato la prima volta nel 1621, mentre la morte di Francisco Suárez risale al febbraio del 1617. Del resto la molta parte dei testi suáreziani sono stati curati nella loro pubblicazione dai suoi confratelli ed allievi, che non tradendo alcunché del lavoro che lo stesso Francisco aveva portato quasi al compimento.