

## **La dignità umana in Francisco Suárez.**

### **Sulle azioni sociali umane tra *De Fine Hominis* e *De Bonitate et Malitia***

Trattare un argomento come quello della dignità dell'uomo in Francisco Suárez, specialmente cercando tracce di discussione per le urgenze contemporanee, non è un compito per nulla semplice, poiché questo si propone come un innovativo orizzonte di ricerca, che richiede la costruzione di un impianto di investigazione completamente nuovo, dati dal contesto storico in cui opera il gesuita e dall'intricata complessità del suo pensiero. Inoltre, lo stesso tema della dignità umana si presenta difficile da afferrare, dato che il suo obiettivo è dare contezza del modo in cui l'uomo sta al mondo. Come è noto, infatti, il tema della dignità umana interseca differenti livelli di profondità ermeneutica, dalla metafisica all'antropologia, dalla filosofia della natura alla teoria della conoscenza.

Nel XVI secolo, grazie all'unione congiunta anche se ideale delle opere dei pensatori umanisti e dei teologi della Scuola di Salamanca, si può senza dubbio affermare che il tema della dignità fosse ampiamente dibattuto e approfondito. Questo soprattutto a cavallo di cinque avvenimenti storici fondamentali: l'istituzione del concilio di Basilea, la scoperta dell'America, la distribuzione editoriale di Erasmo in Spagna, l'accoglimento degli autori scettici nelle università iberiche e le conclusioni del Concilio di Trento. Tali avvenimenti hanno permesso ad autori come Giannozzo Manetti, Pico della Mirandola, Fernán Pérez de Oliva, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Luis de Molina e Pedro de Ledesma di avviare una riflessione profonda e cogente sul significato della dignità umana, che può essere ampiamente apprezzata nella lettura delle loro opere. Alla luce di tale contesto, è possibile operare con successo la medesima ricerca in Suárez? Apparentemente sembra di sì. Obiettivo del mio intervento è mostrare proprio in che modo Suárez articola il discorso sulla dignità umana. Per raggiungere questo obiettivo analizzerò due opere considerate "minori", il *De Ultimo Fine Hominis* e il *De Bonitate et Malitia Humanorum Actuum* che, seppur nella loro brevità rispetto ad altri testi suáreziani, ci danno fondamentali suggerimenti sugli intenti del gesuita, che mantiene in esse la sua complessità e profondità interpretativa. Tali testi rappresentano due dei commentari che egli fece *ad primam secundae Summae Theologiae* che, insieme al *De voluntario et involuntario*, al *De passionibus et habitibus* e al *De vitiis atque peccatis*, vennero pubblicati a Lovanio da Jakob Cardon nel 1628. Il mio contributo si divide in tre parti: nella prima presenterò gli studi più importanti sulla dignità in Suárez e le fonti dalle quali il gesuita costruisce la sua teoria; nella seconda mostrerò la sua teoria così come espressa nei testi di riferimento; nella terza

proporrò i motivi di interesse che spingono a continuare nell'approfondimento della teoria del gesuita a proposito della dignità.

Fortunatamente per noi, alcune ricerche sono già state fatte e questo, insieme alle evidenze dei due testi suáreziani considerati, ci dà la possibilità di intravedere la possibilità di parlare di una cogente trattazione del tema della dignità umana nelle opere *Doctor Eximius*.

## I

Lo studio sulla dignità umana in Suárez, rispetto ad altri topics della sua investigazione, è frutto di ricerche relativamente recenti. Per quanto ci è dato sapere, il primo cenno in tal senso è stato fatto da Eugenio Frutos nel suo testo del 1951 *La filosofía del Barroco*. Nella prima parte di tale testo, Frutos espone l'eredità del *Dialogo* di Pérez de Oliva e sottolinea come alcune sue propaggini siano ben visibili nelle *Disputazioni Metafisiche* suáreziane, nelle quali si legge che l'uomo è "specie degnissima" e come tale meritevole del massimo della conoscenza, della libertà e dei diritti.

Arrivando ai giorni più prossimi ai nostri, non più di quindici giorni fa Ángel Poncela nel VI Encuentro Internacional de Historia del Pensamiento, mostrava le radici e l'importanza del tema della dignità dell'uomo in Suárez, che risiede in primo luogo nella libertà, inalienabile per qualsiasi uomo, così come si legge nel *De Legibus*, II, 3: *ex natura rei omnes homines nascuntur liberi*. La dignità dell'uomo risiede nel riconoscersi individui, la cui azione e la cui volontà sono solo successivi a tale riconoscimento. Poncela sostiene, inoltre, che in Suárez la libertà e la dignità a essa connessa sono espressi in forma indeterminata, poiché si attribuiscono non solo agli atti umani ma anche, vista la conformità di legge naturale e legge positiva, a quelli divini. In questo modo si crea una relazione tra creatore e creature che dignifica queste ultime e le rende libere di esprimere in atto tutte le loro potenze, secondo quello che ci insegna anche Tommaso d'Aquino nella parte *De Homine* della *Summa Theologiae*.

In considerazione di tale excursus è opportuno adesso presentare la fonte principale delle argomentazioni suáreziane, ovvero il summenzionato trattato dell'Aquinate. In particolare, per comprendere gli intenti di Suárez è interessante considerare il prologo che Tommaso scrive al trattato *De ultimo fine hominis*: "dal momento che l'uomo è detto essere stato creato a immagine di Dio e dato che "a immagine" significa "libero per intelletto e arbitrio e avente per sé potenza" (*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*), ora che abbiamo parlato dell'esemplare ovvero Dio (questioni 1-43), e sulle cose che procedono

da Dio in accordo alla Sua volontà (questioni 44-119), rimane da considerare la sua immagine, l'uomo, come principio nel senso di essere avente libera scelta e potere con rispetto alle sue opere”.

In questo brevissimo prologo, egli narra quale sia il metodo da tenere nell'esposizione della teologia morale. Infatti, egli riafferma la priorità del dato positivo nella costruzione della scienza teologica, senza però mai dimenticare l'ambito nel quale tale dato è inserito, ovvero un testo in cui la Bibbia, la tradizione e i Padri della Chiesa sono in posizione di eminenza rispetto alla *traditio* aristotelica. In questo modo, viene fatta salva l'impronta teologica, senza squalificare la bontà di quella filosofica. In questo modo, Tommaso rimane coerente con se stesso. La sua intenzione formalmente non è quella di compilare in astratto una sintesi della teologia morale, altrimenti avrebbe dovuto parlare anche degli angeli. Questa limitazione alla morale umana potrebbe ingenerare il sospetto che si vengano così a confondere la teologia morale con l'etica naturale. Ecco perché Tommaso inquadra espressamente la morale nel suo piano teologico fin dalle prime parole del prologo. Egli parlerà della morale umana, ma non tratterà dell'agire dell'uomo in astratto, bensì dell'uomo in quanto immagine di Dio, cioè dell'uomo concreto e storico elevato all'ordine soprannaturale. Tommaso, quindi, baserà il suo trattato sull'uomo immagine da cui principiano tutte le sue azioni e sulle quali egli ha dominio. Anche se nell'Aquinate non è possibile rintracciare una trattazione più o meno sistematica sulla dignità, egli sembra qui introdurre la piena responsabilità umana degli atti che però, in qualche misura, sono sempre dipendenti dalla legge divina che lo ha creato (non a caso si tratta di una questione teologica e non filosofica).

## II

Suárez, raccogliendo l'argomentazione di Tommaso, ma dovendola adattare alla giustificazione dell'uomo come unico responsabile dei suoi atti, nella seconda questione della undicesima disputazione del *De Bonitate et Malitia* si chiede “se la volontà umana, per essere giusta, deve essere conformata a quella divina, che ordina le stesse azioni di quella umana”. La questione appare decisiva per cominciare la teorizzazione della dignità umana. Infatti, se la volontà umana fosse direttamente collegata in forma correlazionale a quella divina, sarebbe inutile tentare di andare avanti nel nostro discorso, dal momento che la sua libertà e la sua anima sarebbero senza dubbio dipendenti dalla legge divina e l'uomo sarebbe vincolato ad agire senza il suo arbitrio. Tommaso nel prologo letto in precedenza già implicitamente anticipa in qualche modo la risoluzione della questione quando scrive “in forza del suo libero

arbitrio”, ma Suárez vuole andare più in profondità. Egli parte dalla *vulgata* comune, che sostiene che “la volontà umana deve essere conforme a ciò che la volontà divina istruisce per avere ragione [...] e che] ha la forza di introdurre obbligo [...] anche con gli esseri umani [...]: la volontà umana deve essere conforme alla volontà divina come alla volontà di un segno, perché un segno della volontà divina è un precetto”. Seguendo tale precetto, sarebbe impossibile per l’essere umano possedere una benché minima libertà su se stesso, dal momento che tutta la sua vita scorre secondo l’obbedienza alle norme divine. Tuttavia, Suárez nella trattazione della questione sostiene che tale *vulgata* reca in sé un difetto materiale che ignora il concetto proprio di obbligazione, apprezzabile principalmente nella valutazione di un peccato: “ogni volta che un essere umano pecca [...] trasgredisce due precetti: uno proprio e particolare dell’occasione (per esempio non rubare) e un altro che non deve andare contro la volontà divina o obbedire a Dio [...]. Un essere umano è obbligato [...] a sottomettere la sua volontà a quella divina”. Se accadesse davvero così, Dio non sarebbe libero in quanto costantemente impegnato a obbligare l’uomo a far qualcosa e l’uomo stesso non avrebbe arbitrio, in quanto vincolato dall’azione di Dio che lo conforma alla sua volontà. Secondo Suárez, tale valutazione è sbagliata, dal momento che: a) è noto che Dio è assolutamente libero e agisce *per se*; b) Dio concede all’uomo il libero arbitrio e, se lo limitasse, non potrebbe esercitarlo. L’uomo si rivolge liberamente all’oggetto materiale di cui ha desiderio e in questo momento avviene il peccato. Dal punto di vista teologico, il peccato come *privatio bonis* si realizza propriamente nell’esercizio del libero arbitrio nel momento del desiderio e, così, l’uomo è realmente libero, libero anche di conformarsi alla volontà divina. Dio, allora, non permette all’uomo né di fare il bene né di permettergli di peccare, ma tutto dipende dall’arbitrio con il quale egli agisce nei confronti della causa materiale che mette in moto l’atto. Per questo Suárez, al termine della questione, conclude scrivendo che “l’assunto è falso e contrario per come vedo la bontà divina. Perché ciò che è chiamato materiale nell’atto del peccato è la volontà che inganna, ruba e così via. Dio affida all’essere umano il compito di farlo”. L’uomo è, quindi, completamente responsabile delle sue azioni.

In questo modo, appare corretta l’interpretazione di Poncela, che afferma che entrambe le libertà, divina e umana, nel discorso di Suárez vengono preservate. Quella divina per sua intrinseca costituzione e quella umana perché ha la capacità di conformarsi o meno a “quello che secondo Dio sarebbe migliore per l’uomo”. In questo modo, l’essere umano acquisisce una completa indipendenza dal suo creatore in quando Dio, e questo la teologia morale lo afferma senza difficoltà, vuole sempre il meglio per l’uomo, ma lo lascia libero di decidere sui suoi atti. A sua volta, l’uomo è pienamente responsabile delle proprie azioni e l’obbligazione

che proviene dalla volontà divina può essere disattesa o accolta, generando o meno peccato. In questo modo, la dignità dell'essere umano nel suo agire non è determinato dall'obbedienza, ma dal suo essere pienamente cosciente del fine delle proprie azioni, secondo *bonitas et malitia*. Il fine, quindi, si raggiunge attraverso gli atti. E questo è il secondo gradino della teoria Suáreziana, ovvero l'analisi della relazione tra fine e atti per comprendere pienamente il ruolo della volontà nell'agire umano. Tale analisi si ritrova nella sezione seconda della disputazione seconda del *De Fine Hominis*, nella quale Suárez si chiede “se gli atti di volontà necessari siano per il bene di un fine e di conseguenza se siano atti propriamente umani”. Una volta definiti gli atti umani come liberi e indipendenti da quelli divini, bisogna stabilire se tali atti siano propriamente umani secondo il fine che essi vogliono raggiungere. In effetti, l'atto esprime l'effettuazione di un'azione e tale azione presuppone necessariamente un punto di partenza e un punto di arrivo. In questo luogo del corpus, tali punti vengono rappresentati rispettivamente dalla volontà che muove l'azione e dal fine verso cui tale azione è diretta. E questo, secondo Suárez, può avvenire in due casi: dall'imperfezione e dalla perfezione.

Nel caso dell'imperfezione, la volontà è mossa da un atto non deliberato nel quale l'esercizio della ragione è solo successivo e solo riflessivo rispetto all'atto compiuto. Esempi di questo tipo sono lo starnutare, il tossire, la reazione istintiva a uno stimolo e tutti gli altri eventi che non implicano una deliberazione. Nel caso della perfezione, la volontà è mossa da qualcosa di intrinseco e di razionale, derivante da una cognizione perfetta per mezzo della quale si compie un atto deliberato. Questo permette di raggiungere l'oggetto della volontà e di creare con esso una connessione necessaria. Dei due casi, è il secondo che permette all'uomo di esercitare correttamente la sua volontà e, da essa, costruire la sua libertà. Nel prosieguo della sezione, egli approfondisce la struttura di tale processo volitivo e, in continuità con la tradizione medievale sulla volontà come momento dell'interazione tra uomo e mondo, scrive che la ricerca della libertà attraverso un fine è specie-specifico dell'uomo, in qualsiasi condizione esso si trovi e questo è dimostrato anche nei casi di persone con handicap mentali.

In particolare, “qualcuno chiederà se gli esseri umani che non possono usare perfettamente la ragione, come nel caso dei bambini, dei malati di mente e di coloro che dormono, possono talvolta agire per amore di un fine. Per lo stesso motivo, potranno confrontare un mezzo con un altro, potranno eleggerne uno, potranno agire liberamente, potranno peccare”. L'argomentazione suáreziana è abbastanza semplice, dal momento che sottende l'uso della ragione e della volontà per il soddisfacimento di un desiderio personale. Non importa, secondo il gesuita, che ci si trovi in una condizione di incompleto sviluppo delle potenzialità razionali, perché la volontà sarà sempre in grado di comprendere il fine di

un'azione. Nel caso dell'handicap, infatti, la persona non sarà in grado di avere lo stesso grado di valutazione di un individuo sano ma, per quel che può comprendere, egli sarà libero di decidere, di esercitare la sua volontà. Anch'esso si potrà considerare degno, in quanto può esercitare il passaggio dalla potenza volitiva all'atto attraverso la sua ragione. La considerazione di Suárez è molto interessante sia per la sua innovatività che per la sua attualità, se consideriamo che oggi la potenza volitiva delle persone con handicap e la loro dignità è ancora oggetto di discussione. Questo diviene ancor più interessante se si considerano gli esempi pratici che il gesuita apporta per dimostrare la sua teoria: “sebbene questi umani non abbiano la perfetta padronanza delle loro azioni né la perfetta cognizione della ragione, non sono del tutto pazzi, possono agire in qualche modo per il bene di un fine. Quindi, se viene chiesto loro per il bene di ciò che desiderano salute, rispondono che è perché essere malati è loro antipatico. E se viene chiesto loro perché usano la medicina, rispondono che è perché li porta alla salute. Questo non può essere riferito al solo istinto di natura”. Per questo un essere umano, qualsiasi essere umano, può esercitare pienamente le funzioni della sua volontà per acquisire la sua libertà, che gli proviene dal voler raggiungere un fine che ne determina il suo benessere, per sé e per gli altri che vivono con lui *ex ordinatione unius ad alterum*. Naturalmente, sono molteplici i fini per i quali un essere umano agisce e, tra questi fini, Suárez si chiede se possa essere costruito un ordine gerarchico, per mezzo del quale l'essere umano possa decidere verso quale fine tendere. Per rispondere a tale questione, egli dedica la sezione prima della terza disputazione del *De Fine Hominis* alla ricerca “sul fine ultimo in generale degli esseri umani, e sul modo di agire per raggiungerlo” e in particolare “se è necessario porre qualche fine ultimo per gli esseri umani e per le loro azioni”. La questione di Suárez è molto interessante, dal momento che è fortemente indicativa dell'ambito di riferimento al quale ascrivere il discorso sulla libertà e sulla dignità umana. I soggetti per i quali ricercare il fine sono gli uomini e le loro azioni. Non vi è in questo frangente una ricerca di carattere metafisico, ma si propone come un discorso di carattere pratico, consistente nel trovare un fine che permetta di guidare le azioni. Come per tutte le sue argomentazioni, anche questa per Suárez segue un doppio binario: che un essere umano sia ordinato a un fine può essere compreso duplicemente. In un modo secondo il creatore della natura: l'uomo è un ente passivo nel suo ordinarsi al fine; in un altro modo secondo il creato: l'uomo è un ente attivo perché esercita il suo libero arbitrio nel compiere l'azione. Dei due modi, il secondo è senza dubbio il più adeguato, dal momento che un essere umano determina prima di tutto attraverso un suo atto deliberativo il fine verso cui orientarsi. Tale scelta è determinata da tre ragioni: qualsiasi fine ultimo è applicabile all'uomo, la prima azione di qualsiasi uomo non è

necessariamente connessa al fine ultimo, il fine ultimo ha sempre qualche significato nelle azioni umane. La prima ragione è la più semplice da dimostrare ed è quella che, secondo Suárez, è stata maggiormente studiata dalla tradizione, in particolare da Aristotele, Cicerone e Agostino: “gli esseri umani non sono nel mondo né invano né per caso. Sono un effetto per il bene di qualche fine. E poiché non si procede all’infinito con i fini, è necessario che sia avvenuto per il bene del fine ultimo”.

\*\*\*

Suárez, in questi tre luoghi del suo *corpus*, riesce a creare lo spazio per la dignità umana, ovvero per la libertà dell’uomo che realizza se stesso nel mondo. I limiti di questo spazio sono l’emancipazione dell’essere umano rispetto a Dio sul piano della volontà, l’atto deliberativo che permette alla volontà di agire in modo perfetto *secundum aliquam rationalitatem* e la comprensione del fine verso il quale l’uomo deve tendere. Delimitato lo spazio della dignità, bisogna chiedersi adesso in che modo l’uomo possa esercitare la sua libertà nella sua autorealizzazione. Suárez, nella sezione prima della disputazione settima del *De Bonitate et Malitia* indica come punto di accesso privilegiato per tale comprensione il male. Sebbene tale scelta possa sembrare sorprendente, è invece giustificata dal fatto che l’uomo nel commettere il male compie *tout court* un atto deliberativo perfetto e, per quanto gravi possano essere le sue conseguenze, ci restituisce in misura apprezzabile gli effetti della volontà umana nel suo agire e l’applicazione reale della sua libertà potenziale connaturata al libero arbitrio che gli è stato donato. Il riconoscimento dell’esistenza della dignità umana e delle sue applicazioni nella vita quotidiana dell’uomo dimostrano l’esistenza di una coscienza personale, la quale è responsabile di tutte le azioni, anche quelle politiche. Si apre quindi lo spazio per la discussione sul modo in cui la coscienza politica dell’uomo sia guidata da Dio, ma spetta agli uomini applicarla e rispettarla secondo giustizia. Suárez sarà in grado di rispondere esaurientemente a tali questioni nel trattato *De Legibus ac de Deo Legislatore*, nel quale ancora oggi possiamo trovare ottimi spunti di discussione per comprendere come gli esseri umani debbano vivere la loro esistenza prepolitica e politica, senza dimenticare la loro provenienza ontologica e i loro fini sociali.

Emanuele Lacca, PhD

Università della Boemia del Sud