

Il contributo di Cicerone alla nascita della dottrina moderna della “sovranità del popolo”

Ada Neschke-Hentschke

Université de *Lausanne*

ada.neschkehentschke@unil.ch

ABSTRACT

The aim of this paper is to show how a key concept of modern and contemporary political philosophy, the “sovereignty of people”, has been established and defended at the beginning of the 17th century by Francisco Suarez thanks to the influence of Cicero’s political thought. With a view to this goal, I will summarize the dispute on supreme power which took place between the protestants (James I of England) and the Post-tridentine Catholic church (Roberto Bellarmino and Francisco Suarez). A comparison between Cicero and Suarez will show that a point of convergence between the two thinkers can be identified in the idea of a unification of single wills, which brings to the formation of a moral “persona” and, subsequently, to the creation of a perfect community.

KEYWORDS

Suarez, Cicero, pactum unionis, pactum subiectionis

1. Introduzione

Celebre è la tesi di Max Weber secondo cui il percorso della cultura occidentale sia da interpretare come un processo continuo di secolarizzazione, cioè di razionalizzazione. Questa tesi fu radicalizzata da Carl Schmitt, il quale pretese che *tutti* i nostri concetti politici fossero il frutto della secolarizzazione dei concetti cristiani e teologici.

A mio parere, questa maniera di vedere la storia è estremamente riduttiva, poiché fa derivare i concetti politici dalla sola teologia cristiana, e trascura il fatto che lo sviluppo del pensiero politico europeo sia stato influenzato dalle molteplici rinascite degli autori classici, così come disse Eugenio Garin nel suo *Il ritorno dei filosofi antichi*¹.

Che, infatti, questo ritorno possa essere molto importante e persino decisivo vorrei mostrarlo riguardo ad un concetto centrale della democrazia attuale, il concetto della “sovranità del popolo”. Il nome stesso di “sovranità” è un termine medievale che caratterizza una società dove diversi poteri si sovrappongono, ossia sono sovrani (“sovrano” è in latino medievale: *superano*, in francese: *souverain*) l’uno sopra l’altro fino ad un potere supremo, la *summa potestas*. Però, l’idea della sovranità del popolo nel senso moderno secondo cui il popolo si compone di

¹ Si veda E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

individui razionali non è medievale, ma è il frutto della laicizzazione del dominio politico nel Seicento. Il concetto sorge dapprima nella teoria politica cattolica pre- e post-tridentina. Esso è difeso con forza dal pensatore neoscolastico Francisco Suarez contro il re d'Inghilterra, Giacomo Primo. Si deve al Suarez di avere fornito alla dottrina cattolica la sua struttura compiuta; questo ne ebbe la capacità in quanto la sua formazione umanistica gli aveva messo a disposizione gli strumenti idonei a sviluppare un'argomentazione veramente coerente. Per lo più, Suarez si appoggia su i pensatori classici come Platone ed Aristotele ma, rispetto al concetto di sovranità del popolo, il repubblicanesimo di Cicerone (e in seguito del diritto romano) fu la sorgente prima dell'ispirazione del Suarez e gli fornì i mezzi per combattere il suo reale avversario.

Occorre dunque partire dalla celebre controversia fra il re d'Inghilterra e i protagonisti della chiesa, Roberto Bellarmino e Francisco Suarez, controversia che ebbe luogo fra il 1604 ed il 1613. Non presenterò gli eventi in modo dettagliato (si veda per questo il libro di Pierre Mesnard²), ma ne ricorderò i momenti i più importanti. La controversia si innescò a seguito della riforma di Lutero e vide opporsi al pensiero politico-teologico del protestantismo quello interamente laico e moderno di Suarez. Osserveremo che la modernità di tale pensiero è tratta dalla tradizione classica. Procederò dunque nel modo seguente. Inizierò la prima parte presentando gli eventi; in seguito ricorderò la posizione del re Giacomo che difese il "Diritto divino dei re" e ne indicherò il significato; alla fine di questa prima parte riassumerò la risposta del Suarez e ne sottolineerò la novità. Nella seconda parte, spiegherò in modo più dettagliato la dottrina politica del Suarez e mostrerò il suo debito nei confronti del pensiero di Cicerone.

2. *Gli eventi*³

Nel 1604 Giacomo Primo d'Inghilterra accede al trono; i primi atti del suo regno sono diretti contro la chiesa cattolica: espelle i preti cattolici dal territorio, impone ai suoi soggetti un giuramento d'ubbidienza totale e rifiuta l'autorità del papa sul principe. La chiesa risponde incaricando il cardinale Roberto Bellarmino di convincere l'arcivescovo inglese Georges Blackwell a rifiutare il giuramento. Giacomo pubblica un'apologia anonima ed il Bellarmino risponde attraverso la stessa modalità. Nel 1609 Giacomo si difende in una seconda apologia, questa

² Si veda P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1977³: 639-642.

³ Sulla controversia si veda in dettaglio A. Neschke-Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne*. Vol. II : *Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien. D'Augustin d'Hippone à John Locke*, Leuven-Paris, Peeters Publishers, 2003: 312-354 (si veda: Suarez: 305-314).

volta firmata con il suo nome ed inviata a tutti i principi europei; la risposta del Bellarmino segue lo stesso procedimento. Cos  tutta l’Europa assiste alla controversia fra il re e la chiesa. Quest’ultima trova la sua forma compiuta nel 1613, quando Francisco Suarez pubblica la sua celebre opera *Defensio fidei catholicae*, con la quale si inimica tutti i principi europei difendendo la sovranit  del popolo e il suo diritto alla resistenza.

2.1. La posizione di Giacomo

Vediamo dapprima la posizione di Giacomo; il re segue Martin Lut ro basando le proprie argomentazioni sul passo pi  citato del momento a favore di una teologia della monarchia. Ecco il passo:

Ogni uomo si sottometta alle autorit  che esercitano il potere; infatti non esiste autorit  se non da Dio; e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Di conseguenza colui che resiste al potere resiste all’ordine di Dio. Coloro che lo fanno saranno sottoposti al suo giudizio.

Π σα ψυχ   ξουσίαις  περεχούσαις  ποτασ σ θω. ο  γ ρ  στιν  ξουσία ει μ   π  θεο , αι δ  ο σαι  π  θεο  τεταγμ ναι εισίν •  στε    ντιτασ όμενος τ   ξουσία τ  το  θεο  διαταγ   νθ στηκεν, οι δ   νθ στηκ τες  αυτο ς κριμα λ μνονται.

(Epistola ai Romani, c. XIII,

Is.)

Giacomo fa uso di questo passo nel modo seguente:

1. Dio ha creato la monarchia come una teocrazia con l’incarico di unire il potere spirituale e temporale. Pertanto, il re rappresenta direttamente Dio sulla terra senza mediatore. La chiesa non pu  rivendicare, come lo faceva prima, il regno spirituale sul foro interno, cio  sulla coscienza dei fedeli (siano essi membri del popolo o il re stesso).
2. Di conseguenza, il compito regale   doppio; egli deve condurre i suoi soggetti alla vera fede e alla virt  civica; a questo fine Dio ha dato ai re la *summa potestas*, la sovranit  con lo *ius gladii*.
3. Il dovere del re consiste nell’unificazione del popolo per mezzo della sua volont . Senza il re, il popolo non pu  trovare l’unit  necessaria essendo incapace di una volont  unita;   come un corpo fisico senza testa; solo il re   capace di assumere la funzione della testa e di dirigere i suoi soggetti mediante la sua volont .
4. Difatti, gli uomini hanno bisogno di una guida potente perch  la loro natura   corrotta a causa del peccato originale. Di conseguenza, il re ha ricevuto da Dio il

suo massimo potere appoggiandosi alla spada; deve correggere i suoi soggetti sia riguardo al foro interno sia a quello esterno, quest'ultimo rappresentato dalle loro azioni.

Il re non è sottomesso a nessun uomo, neanche al papa. Deve rendere conto delle sue azioni soltanto a Dio.

Che cosa significano queste affermazioni? La teocrazia regale di Giacomo si appropria del regno spirituale detenuto fino ad ora dalla chiesa; egli deruba il papa di ogni potere. Dunque, Giacomo annienta totalmente la chiesa. Secondo il re inglese, la natura corrotta dei soggetti non richiede solamente un potere spirituale, ma un potere massimo, la *summa potestas* con lo *ius gladii*. La lettera di Paolo indica dove cercare questo potere, cioè nel potere politico. Dio ha istituito il re come prolungamento del proprio braccio sulla terra affinché possa punire i peccatori.

Vediamo ora la posizione opposta del Suarez:

1. Dio ha creato *due* poteri sovrani, cioè il potere spirituale della chiesa che concerne il foro interno di tutti i fedeli cattolici, e il potere temporale nel dominio politico il cui compito consiste nel dirigere il popolo con giustizia e servire il bene comune temporale. Il potere politico è limitato alle azioni, il foro esterno dei soggetti.

2. La *summa potestas*, la sovranità politica, non è caratterizzata dalla forza, lo *ius gladii*, ma dal potere di legiferare, la *potestas legis ferendae*. Suarez segue Jean Bodin, che aveva sviluppato nel 1576 la sua dottrina della sovranità politica; costui aveva identificato la *summa potestas* con la *potestas legis ferendae*, dal momento che il potere di dare leggi determina tutti i diritti.

3. La sovranità si trova in mezzo al corpo politico, al popolo stesso. Quest'ultimo non è un corpo senza testa, bensì un'unità organica perfetta; è capace di unire le volontà di tutti in una sola. Suarez chiama il corpo politico una *persona ficta*, una persona morale; quest'ultima è composta da individui razionali capaci di formare insieme un concetto uno di giustizia e del bene comune.

4. La natura umana è stata, certo, indebolita dal peccato originale, ma non è totalmente corrotta; perciò è capace di costituirsi come persona morale e di giungere ad una decisione comune su un governo. Infatti, il popolo, attraverso un atto di volontà unificata, si dà un governo e trasferisce il suo massimo potere sia ad un re sia ai nobili o ai membri del popolo stesso. Il popolo si assicura che il governo adempia il suo compito di amministrare con giustizia; se il governo dà delle leggi non giuste, il popolo può resistere e sottrargli l'obbligo dell'ubbidienza.

5. Accanto al potere politico e temporale, Dio ha creato il potere spirituale trasmesso direttamente al papa come successore di Pietro. Il papa possiede il potere sovrano spirituale sulle coscienze di tutti i fedeli senza eccezione, re compresi.

La posizione del Suarez presenta due aspetti: uno tradizionale ed uno

rivoluzionario:

Il primo concerne il potere della chiesa: dal primo fino all’alto medioevo si distingue un regno spirituale da un regno temporale. Il dominio del primo   sul foro interno o la coscienza dei fedeli, mentre il secondo governa il foro esterno o le azioni dei soggetti mediante il suo potere di giurisdizione.

L’aspetto rivoluzionario   ravvisabile nella concezione della comunit  politica. Suarez la dota di un’autonomia sconosciuta fino ad ora nella dottrina cristiana: non   un corpo fisico senza testa come lo voleva Giacomo, che ha bisogno del re, bens  *una persona morale* capace di prendere delle decisioni attraverso una volont  *unificata*. La sovranit  si trova nel mezzo della comunit  politica sin dall’origine; tuttavia, per ragioni di efficienza e perfezione, essa elegge un governo al quale trasferisce il suo potere originario incaricandolo di lavorare per il bene comune e la giustizia. Bench  l’assegnazione del potere ad un governo lo spogli del suo potere originario, il popolo conserva il diritto di vigilare sull’uso corretto del potere da parte del governo; per conseguenza possiede il diritto alla resistenza se il governo d  delle leggi che violano la giustizia ed il bene comune.

Potremmo chiederci come Suarez possa integrare alla sua dottrina il passo sopra citato della lettera di Paolo ai Romani sul potere politico. Per rispondere a questa domanda   necessario ripercorrere la genesi della sua dottrina. Infatti, la dottrina del Suarez deve molti elementi ai suoi predecessori, Francisco di Vitoria e Roberto Bellarmino. Ma il Suarez ne fa un uso tutto nuovo appoggiandosi sulla dottrina giuridica medievale e soprattutto su Cicerone.

3. *Vitoria e il potere politico (De potestate civili, 1528)*⁴

L’idea della sovranit  del popolo sorge dapprima nella dottrina di Vitoria sulla *potestas civilis*, il potere politico. Vitoria cerca, contro gli anabattisti che difendono l’anarchia, di dare una legittimit  al potere politico;   il primo a costruire una dottrina politica laicizzata stabilendo un fondamento esclusivamente *naturale* al potere politico; perci  fa intervenire Dio soltanto per il suo atto di creare una *natura specifica dell’uomo* e cerca di sviluppare una teoria coerente appoggiandosi sulle particolarit  di questa natura umana.

Per il suo progetto, Vitoria parte dalle deficienze naturali dell’individuo; ma, come sostengono Aristotele e Tommaso, l’uomo   anche un animale razionale e sociale. La socialit  gli permette di vivere in comunit . Riunendosi, gli uomini nel loro insieme sono detentori di un potere massimo: la sovranit . Per , siccome

⁴ Si veda in dettaglio A. Neschke-Hentschke, “Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat. Die Theorie der Volkssouver nit  bei F. Suárez und das Erbe Platos”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2(2002), 255-285: 261-269. Cfr. N. Brieskorn, *Spanische Sp tscholastik: Francisco de Vitoria*, in C. Horn & A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus*, Stuttgart, Metzler, 2008: 134-172.

nell'uomo si trova anche una tendenza alla violenza (si veda Lucrezio), la comunità è minacciata dalle trasgressioni delle sue regole. Il suo potere massimo, la sovranità, deve allora essere esercitato per proteggere il popolo reprimendo la violenza e castigare i criminali.

Tuttavia, Vitoria si avvede di una difficoltà: il popolo, cioè la moltitudine degli uomini singoli, creati da Dio, non può unire le sue volontà molteplici e diverse e trovare un consenso su come fare uso del potere. Ha bisogno di un governo. Vitoria pensa che il governo di un re sia la migliore costituzione perché il re, persona singola, è il più capace di dare la massima unità alla comunità. Vitoria interpreta la relazione fra il re ed il popolo attraverso i termini dell'ontologia aristotelica: il popolo è la *materia*, è pura potenzialità della città perfetta; invece la città diventa realmente *una* e una comunità perfetta quando il re apporta alla moltitudine la *forma*, dandogli *unità e coesione*.

4. Roberto Bellarmino (*Disputationes*, 1607)⁵

Quando il Bellarmino dovette combattere Giacomo d'Inghilterra, egli ritornò alla lettera di Paolo, ma anche al passo di Matteo in cui si dice che il Cristo investì Pietro come capo della chiesa:

Ecco il passo:

Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa.

σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν (Matteo XVI, 16-18).

Un paragone tra i due passaggi mette in luce che, da una parte, il potere della chiesa ed il potere politico hanno ambedue la loro origine e la loro legittimità nel fatto di essere stati istituiti da Dio, ma che, d'altra parte, la loro origine non è la medesima: mentre il papa può rivendicare di essere il successore di Pietro e di essere, come lo dice Bellarmino, direttamente - *immediate* - dotato del suo potere da Dio, il re non può avvalersi di un tale intervento diretto divino: infatti, Paolo, parlando del potere politico (*potestas*) non indica una persona ma una *funzione*, e ciò senza dire *a chi* Dio ha dato questo potere. Da cui la domanda originaria: dove risiede la sovranità politica?

Per rispondere a questo, Bellarmino ricorre a Vitoria, e riprende la sua dottrina secondo la quale la sovranità costituisce un appannaggio originario del

⁵ Roberto Bellarmino, *Disputationis Roberti Bellarmini Politiani. S.R.E. Cardinalis De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos quatuor tomis comprehensae*, Romae, 1607, Parisiis, 1608. Su Bellarmino si veda Neschke, "Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat", cit.: 269- 274.

popolo stesso: lo segue anche quando evidenzia che il popolo, per trovare la sua necessaria unit  e diventare una comunit  perfetta, deve avere un re. Per contro, distanziandosi dal Vitoria, Bellarmino fa emergere la dignit  reale *da un trasferimento del potere politico effettuato dal popolo*.

Una tale costruzione gli apre la strada per dichiarare la sua opposizione a Giacomo: il potere del papa   dovuto ad un atto *immediato* di Dio, il potere del re   un potere solamente delegato -   *mediate* e non *immediate*. Giacomo non pu  rivendicare di essere il prolungamento del braccio di Dio. Questo ruolo compete al papa che con ci    superiore al re in quanto la sua instaurazione   di pertinenza del diritto divino, mentre il re riceve il suo potere dal solo popolo, e ci    di pertinenza del diritto naturale.

Tuttavia la costruzione del Bellarmino racchiude due problemi:

1. Bellarmino mantiene il ruolo eminente del re come colui che d  alla comunit  la sua unit  necessaria. Il potere reale, bench  limitato al foro esterno dei soggetti,   un potere assoluto, senza controllo.
2. Il trasferimento stesso del potere presenta la seconda difficult ; comprende infatti una contraddizione latente: da un lato, la moltitudine trasferisce il suo potere, e questo non pu  che implicare un previo atto di unificazione delle volont  di tutta la moltitudine; la moltitudine stessa ha dunque la capacit  di un tale atto. D’altro lato, l’assenza di una tale unificazione delle volont  crea, secondo il Bellarmino, la necessit  di un trasferimento al re. Espresso nei termini di una contraddizione aperta (non $A=A$), il pensiero pu  essere cos  riformulato:

non A: la moltitudine   incapace di agire uniformemente per mezzo di un’unica volont ; gli occorre una guida unica

=

A: la moltitudine   capace di formare un’unica volont  trasferendo il suo potere ad una guida unica.

Sar  il Suarez ad individuare questo problema e a trovarne una soluzione che, al tempo stesso, invalider  totalmente le rivendicazioni dei re riguardo al potere *assoluto*.

5. Suarez (*De legibus*, 1612 e *Defensio fidei* 1613)⁶

Prima di tutto citiamo le parole del Suarez stesso che attacca frontalmente il problema:

⁶ Francisco de Suarez, *Defensio fidei Catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad Apologiam pro iuramento fidelitatis*, in *Opera omnia*, Paris, L. Viv s, 1869. La traduzione dei passi   mia. Cfr. Neschke-Hentschke, “Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat”, cit.: 274-282.

(1) da cui si conclude agevolmente che questo potere è nella comunità umana in forza del solo diritto di natura. Questo è provato, perché è negli uomini, come è stato provato, e non nei singoli o in qualcuno di determinato, come anche è stato dimostrato; è dunque nella collettività...

(2) *per meglio comprendere, si deve indicare che la moltitudine degli uomini è da considerare in due modi.* (2a) Nel primo modo unicamente, è considerata come un aggregato privo di qualsiasi ordine, sia fisico o morale; sicché, gli uomini non costituiscono un'unità né fisicamente né moralmente, e, di fatto, non sono propriamente un corpo politico e non hanno dunque bisogno di una testa o di un principe. Perciò, in questo tipo di considerazione, il potere non è ancora concepito né propriamente né formalmente ma grosso modo come una radice. (2b) Si deve dunque considerare la moltitudine degli uomini in un'altra maniera, ossia, come uomini che si riuniscono in un corpo politico unificato tramite una specifica volontà ed un consenso comune, grazie ad un vincolo sociale, e che fanno ciò per assecondarsi l'un l'altro all'interno di un ordine mirando un fine politico unico; di conseguenza costituiscono un solo corpo mistico, che può essere detto uno in sé dal punto di vista morale. Di fatto, quel corpo ha bisogno di una testa. E' dunque in una tale comunità che risiede questo potere che proviene dalla natura delle cose, a tal punto che non è in potere umano di associarsi così né di fare ostacolo a questo potere <naturale>.

(1) *Hinc facile concluditur [...] potestatem hanc ex vi solius iuris naturae esse in hominum communitate. Probatum, quia est in hominibus, ut probatum est, et non in singulis vel in aliquo determinate, ut etiam est ostensum : ergo in collectione...*

(2) *Ut autem hoc melius intelligatur, advertendum est multitudinem hominum duobus modis considerari:* (2a) primo solum ut est aggregatum quoddam sine ullo ordine, vel unione physica, vel morali, quomodo non efficiunt unum quid nec physice nec moraliter: et ideo non sunt proprie unum corpus politicum ac proinde non indigent uno capite aut principe. Quapropter in eis consideratis hoc modo nondum intelligitur haec potestas proprie ac formaliter, sed ad summum quasi radicaliter. (2b) Alio ergo modo consideranda est hominum **multitudo**, quatenus speciali voluntate seu **communi consensu** in unum corpus politicum **congregantur** uno societatis vinculo, et ut mutuo se juvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum: illudque consequenter indiget uno capite. In tali ergo communitate, ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem⁷.

Nel primo paragrafo (1) il Suarez riassume la teoria dei suoi predecessori, cioè la coesistenza naturale della moltitudine degli uomini creati tali da Dio - ovvero *de*

⁷ Suarez, *De legibus* III, ii, 4.

iure naturali - e la necessit  di un potere sovrano tra gli uomini. Ma in seguito (2) egli respinge la visione del Vitoria e del Bellarmino della moltitudine come un aggregato incoerente e lo sostituisce con la moltitudine che, mediante un accordo (*consensus*) si   creata se stessa come corpo unificato. Nel suo trattato *De legibus seu Deo legislatore*, il Suarez si esprime come teologo e nomina questo corpo un *corpo mistico*; riprende questa espressione dall’apostolo Paolo, che denomina cos  il corpo della Chiesa⁸. Nella *Defensio fidei*, il Suarez fa leva sulla terminologia dei giuristi del 300, Bartolus e Baldus, e nomina questo stesso corpo una *persona ficta*⁹ - oggi diremmo: una persona morale o giuridica. Il corpo politico, in quanto persona morale,   allora capace di una volont  unificata; questa si manifesta con il trasferimento del proprio potere ad altrui mediante un singolo atto volontario.

In conclusione: il Suarez introduce un’altra visione della moltitudine, che egli esprime nei termini della sua epoca, sia teologici sia giuridici. Ad ogni modo, l’ispirazione della sua argomentazione gli proviene da altre fonti, come rivela il contenuto dei suoi argomenti: certo, la distinzione tra due nozioni di “moltitudine”   dovuta al fatto che il Suarez riprende le concezioni dei suoi predecessori per superarle. Ma la visione di una moltitudine unificata mediante un *consensus* riguardo ad un atto di diritto e non un puro aggregato gli si presenta grazie alla sua conoscenza della tradizione classica e, in particolare, ciceroniana. Le parole stesse del Suarez trovano un eco nella celebre definizione della repubblica di Cicerone.

Eccone il richiamo:

Dunque, disse l’Africano, la cosa pubblica   la cosa del popolo, ma un popolo non   un’assemblea di uomini che s’incontrano in una maniera qualsiasi, ma un’assemblea di una moltitudine di uomini che si sono associati mediante un accordo sul diritto e sulla ripartizione dell’utilit  che proviene dalla loro unione:

Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus non omnis hominum coetus quoquo modo *congregatus*, sed coetus *multitudinis* iuris *consensu* et utilitatis *communione* sociatus.

(Cicerone, *De re publica* I, 25, 39).

⁸ L’espressione “corpo”   tratta dall’apostolo Paolo per designare la chiesa di Cristo (si vedano *Cor.* 12, 12-14 ; *Rom.* 12, 5; *Eph.* 3, 6 ; *Col.* 1, 18, 1, 24).

⁹ Bartolo di Sassoferrato (1313-1356), *Opera omnia*⁶ Venetiis, 1602, fol. 187: *universitas repraesentat unam personam [...] secundum iuris fictionem <universitas est> quaedam persona repraesentata*. Baldus de Ubaldis (1327-1400), suo successore, utilizza *persona* per indicare l’unit  di una corporazione (*societas* o *universitas*). Cfr. J. Canning, *Histoire de la pensée politique médiévale, 1300- 1450*, Fribourg, Editions Universitaires de Fribourg, 2003 (ed. or. 1996): 233-236, e R. Mehr, «*Societas*» et «*universitas*». *R mischrechtliche Institute im Unternehmensgesellschaftsrecht vor 1800*, Köln, B hlau: 82.

Le medesime parole latine sono utilizzate: multitudo, congregari, consensus, communio.

Questo non può essere dovuto al caso. Il Suarez conosceva la definizione ciceroniana della repubblica attraverso gli scritti di Agostino (p.e. *De Civitate Dei* l. II, c.21); essa è ancora citata da Isidoro di Siviglia (6° secolo) che spiega il vocabolo “populus” con le parole di Cicerone: “*Populus humanae multitudinis iuris consensu et concordii communitate sociatus*”¹⁰. Per il Suarez la definizione è preziosa in quanto riassume lo spirito *repubblicano* sul quale poggia la propria teoria politica, che difende apertamente la sovranità del popolo. La presentazione che segue di questa dottrina mostrerà il suo debito verso il repubblicanesimo di Cicerone.

*Suarez (De legibus 1612, Defensio fidei, 1613)*¹¹

La dottrina politica del Suarez, seguendo l’esempio del Vitoria, ha come punto di partenza la natura umana creata da Dio.

1: Dio ha creato tutti gli uomini uguali e liberi e dotati di ragione dando loro la capacità di concepire le nozioni del giusto e del bene (si veda Aristotele, *Politica* I, ch. 2).

2: Per questo il Suarez pensa l’uomo come un essere socievole e capace di formare una società perfetta, ossia la città; perché si mettono d’accordo su un fine condiviso, che è la giustizia ed il bene comune. Ora, questo accordo, merito della ragione comune, trasforma *ipso facto* un aggregato di individui in un corpo unificato, una “persona morale” (*persona ficta*), detentrica del potere di legiferare o potere sovrano. L’unico fine di questo corpo è l’instaurazione della giustizia politica e temporale tramite leggi giuste. Nella terminologia giuridica medievale, questo consenso si chiamerebbe un *foedus* o *pactum societatis*. Il Suarez, tuttavia, pur conoscendo questo discorso, non si raffigura il *consensus* nei termini di un patto¹², poiché questo primo corpo unificato scaturisce precisamente dalla *natura* (cioè dalla creazione), e afferisce alla dimensione del *diritto naturale*, non a quella del *diritto positivo*. Suarez, pertanto, per esprimere questa sua nuova ottica, deve creare una formula in grado di descrivere la comunità originale; la indica nella *Defensio fidei* con l’espressione *democratia immediate de Deo instituta* o *democratia naturalis*.

Riguardo al secondo argomento, a colui che dice che la conseguenza del nostro discorso è che la democrazia è istituita da Dio, noi rispondiamo: se si

¹⁰ Isidoro, *Etymologiae* IX, iv, 5.

¹¹ Si veda Neschke-Hentschke, “Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat”, cit.

¹² Jarlot (1949, 79), utilizzando l’espressione “contratto sociale”, ossia un contratto d’accordo reciproco, fa sparire la sfumatura particolare del Suarez che evita il termine contratto per la prima riunione degli uomini.

intende che proviene da un’istituzione di diritto positivo noi lo rifiutiamo ; se invece si vuol dire che   istituita come per natura, noi possiamo anzi dobbiamo ammettere questa conclusione».

Ad alteram vero illationem, scilicet, hinc sequi democratiam esse ex divina institutione respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva negandam esse consecutionem; si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti *posse et debere*.

(*Defensio fidei* III, ii, 8, Viv s, t. 24, pp. 208-209).

3. Per formare una comunit  politica perfetta che possiede un governo, la democrazia naturale o *persona ficta* delega con un *patto* di alienazione (in Hobbes il *pactum subjectionis*), il suo potere sovrano a delle persone fisiche sia ad uno solo, sia ad alcuni o a dei rappresentanti del popolo stesso. Le forme costituzionali di *monarchia*, *aristocrazia* e *democrazia* ne sono il risultato. Alla differenza della democrazia *naturale*, nessuna di queste   *naturale* o di *diritto naturale*, ma ciascuna   stabilita mediante un contratto, vale a dire mediante un atto di *diritto positivo*. Dunque una democrazia positiva   da distinguere accuratamente dalla democrazia originaria naturale.

4. Il popolo, bench  si alieni del suo potere originario, non lo perde interamente¹³. Essendo di diritto naturale (=essendo instaurata *immediate* da Dio) possiede il diritto di resistere ad un governo e alle sue leggi se violano la giustizia.

Vediamo ora il debito del Suarez verso Cicerone

6. Cicerone

Cicerone segue la dottrina stoica secondo la quale gli uomini sono tutti uguali e dotati di ragione:   in perfetto accordo con il Suarez.

Invece, la formazione della citt  prende un’altra svolta, pur essendo Cicerone a permettere al Suarez di pensare la democrazia naturale. Infatti, secondo Cicerone il popolo romano si   formato per *consensus iuris*. In termini medievali, si potrebbe interpretarlo come la coincidenza tra un *pactum societatis* e un *pactum subjectionis*; poich  l’accordo riguarda *al tempo stesso* l’organizzazione *sociale* e *politica* dei Romani, cio  prende come acquisita l’organizzazione sociale e fissa la ripartizione del potere nel suo interno. La struttura sociale poggia sulla distinzione tra famiglie aristocratiche e plebei, da cui si distinguono gli *equites*, i

¹³ Cos  lo voleva il giurista Baldus per il popolo romano: *Causa efficiens fuit populus Romanus qui dedit ei (i.e. imperatori) imperium. Nota bene: dedit; ergo populus perdidit!* Cfr. J. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 58, 236.

cavalieri e il resto del popolo (i *proletarii*). In origine, solo gli aristocratici, e più tardi anche qualche famiglia plebea, costituiscono lo strato sociale che solo ha accesso alle magistrature; al resto del popolo spetta il ruolo di eleggere i magistrati fra le grandi famiglie e di proporre leggi. Dunque la dottrina ciceroniana pone il “populus” come un’unità consensuale.

Allora cosa significa per Cicerone: *consensus iuris*? l’interpretazione della Roma repubblicana da parte di Cicerone ricorre al linguaggio dei giuristi romani:

ricordate quello che ho detto all’inizio: se non c’è una ripartizione equa dei diritti, dei doveri e delle funzioni nella città, (...) la sua costituzione non può mantenersi immutata.

Id enim tenetote quod initio dixi, nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et iuris et officii et muneris, [...] non posse hunc incommutabilem rei publicae conservari statum.

(*De re publica* II, 33, § 57).

Mediante il *consensus iuris* il popolo si dà una struttura interna; ripartisce così in maniera giuridicamente “equa” il diritto *ius*, inteso come l’insieme di tutti i diritti esistenti, i doveri che, secondo il *De officiis*, concernono la società romana, e le “funzioni” (*munera*) delegate ai magistrati che fanno parte della costituzione. La repubblica è, in seguito a ciò, caratterizzata dalla sua *equità*, *l’aequabilitas*, parente del concetto giuridico *dell’aequum*¹⁴.

Di conseguenza, il *consensus iuris* crea l’equità del sistema politico, che potremmo chiamare “giustizia sistemica” o “politica”. La città di Suarez e di Cicerone perseguono lo stesso fine.

3. Il loro accordo si estende ancora oltre: ricordiamo che gli uomini per il Suarez hanno, al seguito di Aristotele, una nozione naturale della giustizia ed una volontà per il suo raggiungimento. La giustizia è in Aristotele una *virtù umana*. Per Cicerone, la ripartizione equa dei diritti e delle funzioni creano l’armonia della repubblica; tuttavia presuppone da parte dei suoi membri una virtù politica, cioè la giustizia. Questa idea è espressa alla fine del secondo libro. Qui, lo stato di equità è paragonato ad un’armonia musicale, con la figura della lira che Platone aveva utilizzato per descrivere la giustizia¹⁵:

Ne va allo stesso modo per la città che fa nascere un accordo (morale) <da elementi molto diversi> grazie all’equilibrio che avviene tra gli ordini

¹⁴ Cfr. A. Dihle, “Gerechtigkeit”, *Reallexicon für Antike und Christentum*, vol. 19, Stuttgart, col. 284-285.

¹⁵ In Platone, la parola «giustizia» è un termine ambivalente : come termine sistemico designa l’ordine proporzionale della città che avviene se ciascuno fa «quello che il proprio» (*Repubblica* IV, 443-444) ; come ordine dell’anima la giustizia è una virtù umana. Aristotele distingue questi due aspetti per due parole : il *Sclaion* et la *Siicaioaunr*.

superiori, inferiori e mediani, come tra dei suoni diversi. <quello che>, in un canto, i musicisti chiamano l’armonia,  , nella citt , la concordia, che, per la tutela di tutti,   il vincolo il pi  stretto ed il pi  benefico. Questa concordia non   in alcun modo realizzabile senza la giustizia.

[...] sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitas con<sensu dissimillimorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto potest esse> (De re publica II, 42, 69).

La formulazione di Cicerone   differenziata. Mentre Platone chiama “giustizia” anche la concordia - una giustizia sistemica che crea l’ordine - Cicerone riserva il nome di giustizia alla virt  etica dell’individuo. In Cicerone, le parole “armonia” e “concordia” da un lato, e “giustizia” da l’altro lato, non sono dei sinonimi ; la concordia   identica al *consensus iuris* della definizione ; in quanto riguarda l’equit  che risiede nella costituzione di Roma¹⁶. Il *consensus*   dunque un atto costituzionale che crea immediatamente il « popolo politico » senz’altro (*populus*) come unit  strutturata dalla ripartizione dei diritti e delle funzioni, ma Cicerone lo fa dipendere dai cittadini giusti. Infatti la ripartizione giusta   proprio l’oggetto della virt  di giustizia come lo mostra la sua definizione: dare a ciascuno il suo, il *sum cuique* (Cicerone, *De officiis* I, 7, 20).

7. Suarez e Cicerone

Vediamo che Cicerone, a differenza di Suarez, non ha assolutamente bisogno di un contratto tra il popolo ed il governo, perch  il popolo, in quanto “popolo politico”, non   altro che la propria organizzazione in governanti e governati, organizzazione che si basa su una differenza sociale tradizionale e riconosciuta¹⁷. Quello che   importante per il Suarez   la concezione ciceroniana secondo la quale il “populus”   un insieme di individui ragionevoli che vogliono la giustizia politica; in quanto tale, esso si costituisce con il *consensus*, senza l’intervento di un fattore esterno unificante - come lo avevano postulato il Vitoria ed il Bellarmino. Questa concezione fornisce il sostegno all’idea del Suarez, correggendo al tempo stesso i suoi predecessori, secondo la quale una moltitudine di individui   capace di auto-

¹⁶ Si veda la citazione della pagina precedente.

¹⁷ Ricordiamo che Roma non possiede una costituzione scritta e che la consuetudine   la prima fonte del diritto.

costituirsì, in quanto persona morale, mediante il *consensus* e, in quanto tale, può resistere ad un governo che violasse la giustizia. Con ciò, il Suarez difende *l'idea del republicanesimo* (sia antico o moderno che sia); questa idea è caratterizzata dal fatto che una moltitudine di uomini è capace di mettersi d'accordo sul bene pubblico e che le leggi, destinate a mettere in opera questo bene, sono accettate da tutti (idea, questa, difesa anche da Kant). Cicerone, grazie alla sua definizione della *res publica* come *res populi* e del *populus* costituito mediante il *consensus iuris* è stato l'artefice dell'idea repubblicana. Ha lasciato la sua impronta nel diritto romano e ciò anche dopo l'introduzione del principato. Nel *Corpus iuris civilis* si trova la cosiddetta *lex regia*, che è probabilmente un'invenzione dei giuristi classici per mantenere anche sotto gli imperatori la finzione repubblicana; infatti, secondo questa legge, il principe ha ricevuto il suo potere di legiferare dal popolo¹⁸. Il Suarez, filosofo e giurista, non manca di ricordare questa legge sottolineando il carattere *derivato* del potere del principe:

nessun re o monarca possiede o ha posseduto il potere politico direttamente da Dio o per istituzione divina, ma per il tramite della volontà ed istituzione umana.

[...] nullum regem vel monarchum habere aut habuisse immediate a Deo vel ex divina institutione politicum principatum, sed mediate humana voluntate et institutione.

(Suarez, *Def. Fid.* III, ii, 10, Vives, t.24, p. 209).

Inoltre, al seguito di Ulpiano (*Dig.* 1.4.1), il Suarez insiste sul fatto che:

la decisione del principe ha forza di legge perché, a causa della *lex regia* che fu data riguardo al potere del principe, il popolo gli ha trasferito tutto il suo potere (*potestas*) compreso il potere coercitivo (*imperium*)

« [...] Ulpianus <Corpus iuris civilis, Dig. 1.4.1> ait ideo principis placitum legis habere vigorem quia *lege regia* quae de imperio eius lata est populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem transtulerit » (*Suarez, Def. Fid.* III, ii, 12, Vives, t.24, p.).

In conclusione, il republicanesimo ciceroniano e romano rinasce clandestinamente nell'opera del Suarez preparando il republicanesimo moderno. Grazie a lui, Suarez può uscire dall'*impasse* delle dottrine dei suoi predecessori e rendere al popolo politico, la comunità degli uomini creati uguali e liberi, la sua capacità di unificare le proprie volontà; ciò conduce prima alla formazione di una persona morale e poi ad una comunità politica perfetta. Quest'ultima si compone

¹⁸ Sulla *lex regia* si veda Canning *Histoire de la pensée politique médiévale*, cit.: 9-12.

di un popolo e di un principe il cui potere   limitato (*potestas ordinata*); poich  il popolo, essendo stato il detentore originale della sovranit , conserva il diritto di resistere al principe se questo non governa secondo la giustizia per la quale egli ha ricevuto il potere sovrano. La dottrina del Suarez, in germe nel *De legibus ac Deo legislatore* del 1612, si trova compiuta nella *Defensio fidei catholicae* del 1613, ove egli la perfeziona contro Giacomo.