

ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA GUERRA NEL *DE BELLO* DI FRANCISCO SUÁREZ

ON SOME CONSIDERATIONS ON THE WAR IN
THE DE BELLO OF FRANCISCO SUÁREZ

EMANUELE LACCA

Doctor en Filosofía
Investigador
Departamento de Filosofía
Facultad de Teología
Universidad de la Bohemia del Sur,
České Budějovice/República Checa
emanuele.lacca@gmail.com

Recibido: 31/05/2020
Revisado: 31/08/2020
Aceptado: 21/09/2020

Resumen: Il mio contributo intende mostrare come Francisco Suárez usa, elabora e presenta in modo originale il concetto di ‘guerra giusta’ nelle sue opere. Il testo chiave che realizza tale progetto è il *De triplici virtute theologica*, intitolato *De Charitate*, che assume rilevanza internazionale quando è pubblicato per i tipi di Iacobus Cardon a Lione nel 1621, nonostante già alcuni degli argomenti sulla guerra erano stati trattati dal *Doctor Eximius* in alcuni luoghi del *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*. Per queste ragioni, questo contributo si divide in due parti: la prima intende presentare le principali fonti che nel corso della storia della filosofia hanno trattato sull’esistenza di una ‘guerra giusta’; la seconda si propone di analizzare le principali linee del *De Bello*, per mostrare in modo più preciso l’idea suareziana su questo tema.

Palabras clave: Francisco Suárez, guerra giusta, storia del diritto, Gesuiti.

Abstract: The aim of my contribution is to show how Francisco Suárez handles, elaborates and presents in an original way the concept of ‘just war’ in his works. The key text to do this is the *De Bello*, which represents the XIII disputation of the third part of the *De triplici virtute theologica*, titled *De Charitate*, which assumes international relevance when it is published by the types of Iacobus Cardon in Lyon in 1621, although already some of the topics about the war had been treated by *Doctor Eximius* in some places of the *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*. For these reasons, my own contribution is divided into two parts: the first will attempt to present the main sources that within the history of philosophy

have dealt with the existence of a 'just war'; the second aims to present the main lines of the *De bello*, so that the understanding by Suárez of this matter may emerge more precisely.

Keywords: Francisco Suárez, Law History, Right War, Society of Jesus.

Il problema dello studio sulla guerra, intesa come conflitto tra due o più nemici per la conquista di qualcosa, è stato studiato già dall'antichità greca e romana, soprattutto nella prospettiva di come combatterla e secondo quali estremi considerarla 'giusta'. Negli ultimi anni una riflessione storica ed ermeneutica molto precisa è stata elaborata da Aldo Cassi che, nel suo volume 'Guerra santa, giusta, umanitaria', prova a spiegare perché una guerra debba essere valutata come 'santa', 'giusta' e 'umanitaria'¹. 'Santa' perché qualsiasi uomo che nel corso della storia abbia combattuto una guerra lo ha fatto secondo ideali che per lui sono sacri; 'giusta' perché intraprendere una guerra è un atto corretto, che risponde a un ideale di giustizia secondo la mente di chi la comincia; 'umanitaria' perché una guerra richiede la salvezza o la protezione di alcuni essere umani, che sono considerati in pericolo. Per queste ragioni, Cassi ripensa il ruolo della guerra non solo dal punto di vista di 'atto militare', ma anche nel suo significato di evento che interessa totalmente l'essere umano in tutta la sua integrità e in tutta la sua dignità.

Per questo, Cintia Faraco, nel suo studio del 2013 sul concetto di guerra in Francesco Suárez, sottolinea che 'il tema della guerra deve sempre avere a che fare con interessi di tipo politico, economico e giuridico ed è sostanzialmente connesso in modo inscindibile allo studio sull'uomo e sul suo comportamento', e questo interessa la storia dell'uomo dall'antichità fino al Barocco².

L'obiettivo del mio contributo è mostrare come effettivamente questi concetti arrivano ad essere considerati da Francisco Suárez, secondo un concetto di 'guerra giusta' che prende in considerazione l'eredità della tradizione da una parte e, dall'altra, come essa sia stata rinnovata dal gesuita alla luce delle nuove prospettive teologiche e filosofiche della prima parte del secolo XVII. Il testo chiave per questo lavoro è il *De Bello*, disputazione XIII della terza parte del *De triplici virtute theologica*, intitolata *De charitate*, che assume rilevanza internazionale quando è pubblicata per i tipi di Iacobus Cardon a Lione nel 1621, nonostante già alcuni degli argomenti sulla guerra erano stati trattati dal *Doctor Eximius* in alcuni luoghi del *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*. Per queste ragioni, questo

1 CASSI, A., *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*. Roma: Salerno Editrice, 2015, 3-4.

2 FARACO, C., "Sul concetto di guerra in Francisco Suárez", *Heliopolis. Culture, civiltà, politica*, 2, 2013, 29-39. Molto interessante risulta anche l'apparato bibliografico che l'autrice presenta all'inizio del suo contributo. Della stessa autrice si veda anche *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*. Milano: Franco Angeli, 2013.

contributo è diviso in due parti: la prima intende presentare le principali fonti che nella storia della filosofia hanno riflettuto sull'esistenza di una 'guerra giusta'; la seconda si propone di presentare le linee fondamentali del *De Bello*, affinché sia più chiara la teoria suareziana su questo tema.

1. IL PROBLEMA DELLO STUDIO SULLA GUERRA

Come affermato in precedenza, lo studio del concetto di 'guerra giusta' è stato uno dei temi più rilevanti già nell'antichità greca e romana, specialmente per quegli autori che si sono interessati a comprendere perché nasca il sentimento di 'fare guerra. Una delle prime voci che approfondiscono in modo sistematico questo tema sono Tertulliano e Isidoro di Siviglia, come indica Franco Buzzi in un prezioso scritto sul tema del *de iure belli* nella Seconda Scolastica³. Tuttavia, lo stesso Buzzi sottolinea che, per quello che riguarda la trasmissione di tale tradizione, l'autore più rilevante è Agostino di Ippona (395-430). Su questa linea, Patrick Messina afferma, nel suo articolo sull'influenza di Agostino sulla teoria della guerra giusta, che il vescovo di Ippona sarebbe persino il fondatore della teoria su questo tipo di guerra, primo a conoscere completamente la morale cristiana sull'uguaglianza tra gli esseri umani⁴. Agostino propone, nel *De civitate Dei* e nel *Contra Faustum*, un profondo studio del tema della guerra e scrive: «solitamente si chiamano guerre giuste quelle che vengono dalle offese; per esempio, se si è combattuta per castigare il popolo o la città che non intende castigare un'offesa commessa da questi o restituire quello che è stato ingiustamente rubato». In tal senso, comincia a comprendersi che combattere una guerra in senso 'giusto', non

3 BUZZI, F., "Il tema *de iure belli* nella Seconda Scolastica", in ARICI, F.-TODESCAN F. (ed.), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra dottrina e sapere politico fra XVI e XVIII secolo*. Padova: CEDAM, 2007, 73-78.

4 Si veda, a questo proposito, MESSINA, P., "La influencia de Agustín de Hipona en el desarrollo de la teoría cristiana de la guerra justa", *Augustinus*, 57, 2012, 143-168; MESSINA, P., "The Influence of Augustine of Hippo on the Development of the Christian Just War Theory", in DE PAULO, C.-MESSINA-P., TOMPKINS, D. (eds.), *Augustinian Just War Theory and the Wars in Afghanistan and Iraq. Confessions, Contentions and the Lust for Power*, New York: Peter Lang, 2011, 23-56; DIAZ, B., "Guerra y comunidad internacional: Vitoria y Suárez", en ZORROZA, M.I. (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareziana de la ley*, Pamplona: EUNSA, 2009, 45-58; REICHBERG, G., *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*, Malden (MA): Blackwell, 2006; WALZER, M., *Arguing about war*, New Haven: Yale University Press, 2004; STEVENSON JR, W., *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and his Modern Interpreters*, Macon: Mercer University Press, 1987; RUSSELL, F., *Just War in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; ARMAS, G., *La moral de San Agustín*, Madrid, 1954.

proviene da una libera deliberazione da parte di un individuo, ma da una precisa risposta a un'offesa che procura un danno o un furto.

Così, Agostino pensa che non si fa guerra per il semplice desiderio di guerra, ma per la pace, che così non è il punto di arrivo dei conflitti e rappresenta la stessa intenzione con la quale si combattono. Questo è confermato dallo stesso Agostino, quando scrive che tra gli autentici credenti in Dio, le stesse guerre sono pacifiche e non si promuovono senza ragione o per crudeltà, ma per il desiderio di pace, per frenare le cattiverie e favorire i buoni. Il desiderio di favorire i buoni si converte nel motore principale per coloro che decidono di intraprendere un conflitto, e tutte le altre ragioni che provengono da questa si considerano imperfette o portano al male: “in effetti, il desiderio di danneggiare, la crudeltà di vendicarsi, l'animo vagante e implacabile, la ferocia nella lotta, la passione di dominare e altre cose simili, sono, secondo la giustizia, vituperabili nella guerra”⁵. Esiste secondo Agostino una sorta di ‘codice di comportamento’ per coloro che si trovano in un conflitto o in una guerra, secondo il quale il mutuo rispetto produce, nonostante sembra strano scrivere in questi termini, una guerra ben combattuta. Combattere una guerra in modo giusto diviene, secondo tale prospettiva, un atto virtuoso, come lo stesso Agostino sottolinea nel *De Civitate Dei*: “è compito del virtuoso non solo non far del male a nessuno, ma anche impedire il peccato e castigarlo affinché o colui che subisce la pena sia corretto dall'esperienza o si terrorizzino gli altri per paura”⁶.

In questo modo, seguendo anche i suggerimenti di Buzzi e di Faraco, si può indicare che secondo Agostino una guerra è giusta e licita quando si verificano principalmente tre condizioni: 1. La guerra si costituisce dal punto di vista formale attraverso la dichiarazione di un'autorità; 2. La guerra abbia l'obiettivo di equilibrare uno squilibrio tra due contendenti, solo e quando essa sia l'unica forma di risolverlo; 3. La guerra è combattuta con veridici sentimenti di pace, senza alcun altro proposito.

Le idee di Agostino sono riprese nel Medioevo: uno dei primi a ricevere l'insegnamento di Agostino è Graziano (1075-1147), che nel suo *Decretum* (1142) riprende il problema della guerra sottolineando che autorità, legittimità e desiderio di pace sono i tre vertici di ciò che si definisce ‘guerra giusta’. Tuttavia, il primo che sembra confrontarsi dialetticamente alla questione sulla ‘guerra giusta’ è Tommaso d'Aquino. Egli sviluppa lo studio su tale tematica in tre questioni della *Summa Theologiae*, 40, 41, 42 della *secunda secundae*, nonostante la più significativa sia la 40, nella quale l'Aquiniano si interroga sui significati di *bellum* e di

5 AGOSTINO DI IPPONA, *Contra Faustum*, 22, 74.

6 AGOSTINO DI IPPONA, *De Civitate Dei*, 19, 16.

bellare. La questione appartiene ai trattati sulla carità⁷ e si divide precipuamente in quattro articoli: 1. La guerra è sempre un peccato? 2. È lecito per i chierici e i vescovi combattere? 3. È lecito usare trucchi in guerra? 4. È lecito combattere nei giorni festivi?⁸ Dei quattro articoli, il più programmatico è il primo, dove l'Aquinate decide sulla legittimità e la giustizia della guerra. In primo luogo è necessario sottolineare che egli non apporta nuove teorie su questo tema, ma riunisce una gran quantità di fonti e le sistematizza, per comprendere il portato della tradizione e le prospettive che da esse possono aprirsi⁹. Difatti, Tommaso tiene in conto le idee di Agostino, connettendole a precisi luoghi della Bibbia, per rafforzare la precisione dei concetti espressi filosoficamente dal vescovo di Ippona. Il *Doctor Angelicus* parte dall'analisi della Lettera di San Paolo Apostolo ai Romani che, provando a spiegare le ragioni delle guerre fatte da coloro che credono in Dio, scrive che «non tiene inviano la spada, poiché è un servo di Dio che fa giustizia e castiga coloro che agiscono male» (Rm 13, 4).

A partire da questa citazione e seguendo fedelmente Agostino, Tommaso dichiara che «non è compito della singola persona dichiarare la guerra, perché può far valere il suo diritto davanti a un tribunale superiore; inoltre, la persona singola nemmeno ha competenze per richiamare la collettività, cosa necessaria per fare una guerra»¹⁰. Da questa breve nota preliminare alla questione, Tommaso mostra le ragioni che determinano una 'guerra giusta'. La prima ragione è che sia manifesta l'autorità del principe sotto il cui mandato si comincia una guerra. Così, essendo la cura della repubblica demandata ai principi, compete a essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia che sono sotto la sua autorità. In questo modo, attraverso la guerra si difendono lecitamente dai nemici interni, castigando chi opera il male¹¹.

La seconda ragione indica la richiesta di una causa giusta per fare una guerra. Ovvero, che coloro che sono attaccati lo meritino per una giusta causa. Non può succedere in alcun modo che i principi attacchino a piacere altri principi, città, territori, perché questo significherebbe agire secondo una cattiva intenzione, dato che questo porrebbe in pericolo l'esser giusto della guerra¹².

7 Non è un caso che nell'*Opus* Suárez inserirà il discorso sulla guerra nella parte sulla carità. L'eredità tomista sembra essere in questo caso abbastanza evidente.

8 TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*. Bologna: ESD, 2014, v. III, c. 40, *proemio*, 251. Nell'originale latino si legge: "deinde considerandum est de bello. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum aliquod bellum sit licitum. Secundo, utrum clericis sit licitum bellare. Tertio, utrum liceat bellantibus uti insidiis. Quarto, utrum liceat in diebus festis bellare".

9 Si veda a questo proposito MESSINA, P., "La influencia de Agustín de Hipona en el desarrollo de la teoría cristiana de la guerra justa", pp. 152-153.

10 TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, 251.

11 TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, 252.

12 TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, 252.

La terza ragione richiede, alla fine, che sia retta l'intenzione dei contendenti; un'intenzione che favorisca il bene, evitando il male. Senza dubbio, può succedere che, essendo legittima l'autorità di chi dichiara guerra e giusta anche la causa, risulti illecita per le cattive intenzioni¹³.

Riassumendo, autorità legittima, giusta causa e retta intenzione sono i tre motivi sufficienti per mezzo dei quali, secondo Tommaso, è lecito parlare di 'guerra giusta'. Questo si avvicina molto alle argomentazioni di Agostino, però qui c'è un'implementazione che fa riferimento ai soggetti della guerra, che ora sono i principi, gli unici che possono cominciare o fermare una guerra.

A partire dal XV secolo e con la scoperta del Nuovo Mondo, il problema della guerra giusta incontra nuove esigenze e prospettive, coinvolgendo questioni che provengono dalle azioni degli spagnoli e dei portoghesi in centro e sud America. Teologi e filosofi, che qui si possono solo citare, come Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto e Ginés de Sepulveda vengono coinvolti nello studio del problema secondo differenti temi e prospettive, creando un sistema epistemologico secondo il quale la guerra non è solo un conflitto che si attua tra due principi, ma qualcosa che interessa tutto il mondo, assumendo un ruolo internazionale, trasversale e sia antropologico sia sociale. La guerra come evento internazionale cambia il suo ruolo e passa dall'esser semplicemente guerra a esprimere il 'diritto di pace', come spiega bene Antonio Osuna in uno dei suoi articoli¹⁴. Spinti da una provocazione di Francis Bacon¹⁵, i teologi e i filosofi europei, e in particolare gli spagnoli, si impegnano a dimostrare che i conflitti intrapresi

13 TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica*, 252. È molto interessante quello che scrive Luis Lago Alba che, nell'edizione della *Summa* BAC del 1990, alla nota *b* dell'art.1 qui discusso, scrive che "es clásico este artículo, cuya doctrina inspiraría a los famosos teólogos juristas españoles del siglo XVI, entre los que descuella Francisco de Vitoria. Tres condiciones son necesarias para que la guerra, estudiada entre los pecados contra la caridad, resulte lícita: 1. La autoridad del príncipe, como representante del bien común e instancia última para resolver los conflictos. Naturalmente, hoy por príncipe podría entenderse el parlamento; quizá un día, una autoridad supranacional en la medida en que las organizaciones y tribunales internacionales garanticen el orden internacional. 2. Causa justa; sólo puede serlo el reparar agravios y restablecer el orden justo y pacífico que ha sido turbado. 3. Intención recta, promover el bien y remediar el mal. No pueden perseguirse objetivos distintos al de restaurar el orden justo ni tomar pretexto del agravio recibido para hacer valer el espíritu de venganza o el afán de destruir al adversario". Questo rafforzerebbe ancor di più la relazione tra la tradizione agostiniana-tomista e la ricezione suareziana della questione, per mezzo dei teologi e filosofi del secolo XVI.

14 OSUNA, A., "El derecho de la paz en la escuela española del derecho natural", *Anuario de filosofía del derecho*, 2, 1985, 195-206.

15 BACON, F., *Essays Moral Economical and Political*, Boston: Greenleaf, 1807, 450 (trad. it. mia): "la guerra giusta ha poco a che fare con la giustizia, l'importante è addurre sempre alcune scuse di carattere formale per poter giustificare l'aggressione".

dagli stati europei non sono meramente atti di aggressione, ma di difesa da nemici a loro volta aggressivi e senza pietà.

Riassumendo i vertici fondamentali delle teorie fin qui presentate, si potrebbe dire che le condizioni della dottrina sulla guerra giusta sono le seguenti: 1. Insufficienza o inesistenza di soluzioni pacifiche per risolvere un conflitto; 2. Almeno una causa giusta riconosciuta da qualcuno che si senta aggredito; 3. Retta intenzione nell'agire da parte dell'aggredito, aliena alla vendetta; 4. Esistenza di una legittima autorità che gestisca il potenziale conflitto¹⁶.

Tutto questo complesso apparato di teorie che coinvolgono molti secoli della storia della filosofia e interpretano i differenti sensi di essere umano che si sono venuti a creare nel corso dei secoli, giungono a Francisco Suárez, che le conosce e le reinterpreta per formulare la sua propria teoria sulla 'guerra giusta', che non smette mai di guardare alla tradizione.

2. FRANCISCO SUÁREZ E L'AVVICINAMENTO AL CONCETTO DI GUERRA: IL *BELLUM IUSTUM*

Lo studio suareziano che intende determinare lo statuto della guerra si sviluppa in numerosi luoghi del suo *corpus*. Qui basti menzionare, affinché la ricerca risulti più ampia, i trattati *De Fine hominis*, *De voluntario et involuntario*, *De Ecclesia*, *De Bautismo*, *De Iustitia Dei*, *De Angelis*, *De opere sex dierum*, *De Censuris*, *De Inmunitate*, *De religione*, *De Legibus*, *Defensio Fidei*, *De Infidelitate*, oltre al nostro *De Charitate*, in cui si pone la disputa *De Bello*. Tutti questi

16 Queste quattro condizioni sono state abbastanza criticate da MEDINA OROZCO, J., "La guerra justa desde san Agustín a nuestros días. Apuntes históricos", *Efemérides mexicana*, 21, 2003, 223-246. Dentro de sus páginas, Medina Orozco repiensa el papel de la guerra justa y su planteamiento histórico, y critica esta teoría escribiendo que "1. Se cae en el defecto de considerar al agraviado juez y parte, aumentando los riesgos de parcialidad; 2. en esta teoría el arbitraje internacional esta ausente, es necesario anadir que ahora es creciente la conciencia en él y sus posibilidades [...]; 3. Parece haberse extrapolado la doctrina de la legítima defensa individual-personal a una cuestión de sociedades y Estados a nivel internacional, asunto demasiado complicado; 4. Presupone una excesiva confianza en la bondad y la justicia de la autoridad pública; 5. Los motivos limpios, difícilmente pueden darse solos; los intereses espurios casi siempre se mezclan con ellos; sobre todo motivos comerciales, económicos y para adquirir poder; todo esto la convierte en colera pasional; 6. Se deja la victoria no al que tiene la razón, sino al más fuerte, aceptando la lógica apasionada de la violencia; 7. En varias ocasiones se presenta como una ética justificativa de actitudes ya tomadas por los países beligerantes; 8. Hay que constatar, en forma dolorosa, como por varios siglos, se da la falta de la crítica cristiana a tales principios, y como se da también la participación, incluso oficial de la Iglesia, en violencia y guerras (las cruzadas, ciertas guerras de conquista de tipo evangelizador, las guerras de los Estados pontificios, etc.".

trattati sono pubblicati tra 1595 e 1628 e rappresentando l'insieme di testi che, se ben analizzati, restituiscono il vero pensiero di Suárez sulla guerra. Analizzarli tutti necessiterebbe molto più spazio di quello che stiamo qui condividendo, così risulta più prezioso focalizzarsi sulle tematiche presentate dal *Doctor Eximius* nel *De Bello*, disputazione XIII del *De Charitate*, che si presenta come un *compendium* sul tema.

La precisione concettuale con la quale Suárez investiga il concetto di guerra ci restituisce una trattazione molto completa, non solo delle idee che il gesuita ha sulla questione, ma anche delle fonti che egli consulta per arrivare alla sua personale opinione riguardo il tema. Questo metodo di lavoro è molto interessante, dato che la metodologia utilizzata non è di carattere teorico, ma più vicina a quella della ricostruzione storica¹⁷. Se si aggiunge a questo che il testo corrisponde alle *lecturae* del Collegio Romano del 1584, anno in cui la conquista del regno di Portogallo si propose come questione abbastanza discussa da tutti i giuristi e i teologi europei, il *De Bello* merita di essere analizzato in profondità, per comprendere come esso si introduca in tale dibattito e come, o se, lo risolva.

In primo luogo, Suárez dimostra di essere sensibile ai fatti storici ed è importante menzionare che lo stesso *Doctor Eximius* comprende in modo chiaro perché la crisi del Rinascimento determina una progressiva crescita di conflitti in tutto il pianeta. Conflitti che sono assai differenti a quelli che si presentano alla fine del Medioevo. Sono conflitti che vogliono ristabilire un ordine, quell'ordine che dal punto di vista suareziano, è quello del Cristianesimo. La Spagna in cui egli vive è uno stato che all'estero sviluppa una politica imperiale controrivoluzionaria¹⁸ e, per questo, vuole difendersi e non offendere.

Inoltre, il senso di 'fare guerra' è cambiato lungo i decenni del secolo XVI e, seguendo quello che suggerisce Pereña nel suo studio, è possibile riassumere con adeguata precisione i nuovi caratteri della 'nuova' forma di condurre una guerra, con la quale si producono un nuovo ordine e nuove forme di zione militare¹⁹: in primo luogo la guerra non indica un conflitto che ha per soggetti le persone singolari, ma lo stato come istituzione sovrana e unica per cominciare un conflitto; in secondo luogo, l'unica persona individuale che può dichiarare aperto un conflitto è il principe, espressione della massima volontà dello stato; in terzo luogo, le altre

17 L'importanza storica del lavoro di Suárez è stata sottolineata con grande importanza da Luciano Pereña Vicente nella sua 'Teoría de la guerra en Francisco Suárez' che, sebbene si pubblichi in due volumi nel 1954, rappresenta ancora oggi il testo che più di tutti si è impegnato a presentare la teoria suareziana della guerra.

18 Cfr. PEREÑA VICENTE, L., *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid: CSIC, 1954, I, 5.

19 Cfr. PEREÑA VICENTE, L., *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 58.

persone individuali, ovvero i sudditi, nelle situazioni di guerra hanno l'obbligo di attendere le volontà dell'autorità del principe, che può in qualsiasi momento convocarli per combattere; in quarto luogo, lo studio del diritto non dipende dall'amore per questa disciplina, ma viene dalla necessità dello stato di formare condottieri che sappiano costruire correttamente le strategie valide per agire bene nei conflitti; in quinto luogo, i mezzi attraverso i quali si giunge alla vittoria non dipendono dalla politica *stricto sensu*, e il perfezionamento delle strategie militari sostituiscono progressivamente quelle della politica transnazionale; in sesto luogo, la lotta è regolata da codici di comportamento, così che non si può combattere 'come uno vuole', ma bisogna rispettare gli statuti e, di fatto, combattere 'correttamente'; in settimo luogo, si genera una relazione tra i differenti stati, secondo la quale in un conflitto lo stato vincitore ha il potere assoluto sullo stato vinto, comprendendo in questo potere anche il controllo di tutti i sudditi che abitano il territorio dei vinti. Esempio concreto di tale rinnovamento è il confronto tra gli stati europei e i Turchi, come sostiene in modo abbastanza puntuale Ernesto Nys che afferma come, tra 1535 e 1579, le guerre tra questi nemici si combatterono anche seguendo precise regole, secondo le quali tutti i conflitti furono supervisionati dai sovrani coinvolti, segno di una vera presenza dello stato nei fatti di guerra²⁰.

Questi nuovi caratteri della 'nuova' guerra qui presentati giungono alla sensibilità di Suárez che, prima di essere esero di diritto, è uomo religioso e integrale dal punto di vista della morale. Per questo, egli sente la necessità di entrare attivamente in questo dibattito e provare a risolvere le controversie nate a partire da questi nuovi caratteri prima presentati. Il punto di partenza che Suárez sceglie per lo studio di tale questione è la ricerca di 'cosa è guerra'²¹. Il concetto di guerra non

20 Cfr. NYS, E., *Les origines du droit international*, Bruxelles: Castaigne, 1894, 162. Dello stesso autore, si veda anche *Études de droit intrnational et de droit politique*, Bruxelles, Castaigne, 1901, 165, dove scrive che le guerre nel secolo XVI risultavano ancor più difficili per i sovrani di qualsiasi stato, a causa del cambiamento dei 'teatri' delle guerre, che si erano trasferite nel Nuovo Mondo e in mare. Per questo, egli afferma che molti autori rinascimentali distinguono questi tre macro-tipi di guerra: civilizzazione nelle regioni fluviali, civilizzazione mediterranea e civilizzazione oceanica. In questi tre tipi di guerra bisogna combattere in modo differente rispetto alle guerre 'classiche'. In ogni caso, Suárez non presenta tale differenziazione nel *De Bello*, così che presento tale differenziazione per spingere la curiosità del lettore e per dimostrare la profondità con la quale tale tema merita di essere analizzato.

21 Le fonti filosofiche che Suárez utilizza nel testo per rafforzare la sua idea sulla guerra sono moltissime e dimostrano la sua grande erudizione. Le presento qui in forma schematica e no nel corpo del testo, prima di tutto per non interrompere la lettura con dati essenzialmente bibliografici e, in secondo luogo, per riassumerle tutte nel medesimo luogo, facilitandone l'individuazione e la consultazione. Dell'epoca tardo-antica cita Agostino, Ambrogio, Bernardo, Eusebio, Gregorio XIII, Innocenzo III, Girolamo, Giustino e gli atti del concilio di Nicea. Del Medioevo prende in considerazione Bartolo di Sassoferrato, Gabriel Biel, El Tostado, Enrico di Gand, Tommaso de Vio e Tommaso d'Aquino. Dell'età rinascimentale, a lui contemporanea, considera Martín de Azpilcueta, Diego de Covarrubias, Joannes Eck, Juan Ginés de Sepulveda, Domingo de Soto e Francisco de Vitoria. Tuttavia, bisogna

è un concetto immediato, né proviene da una definizione univoca, storicamente accettata e sicuramente certa. Per questo, Suárez evidenzia che ‘guerra’ è un termine pertinente alla costellazione semantica di *pugna* ed è qui che la ricerca deve cominciare. Suárez identifica differenti tipi di conflitto perché, scrive all’inizio della disputa, *bellum absolute dictum multiplex*. Da questa molteplicità, egli individua tre tipologie principali di *bellum*: il *bellum* propriamente detto, che si manifesta quando due principi o due repubbliche lottano tra loro; la *sedition*, che si presenta quando il conflitto interessa i cittadini e la repubblica; il *duellum*, o *rixa*, termini con i quali si chiama il *bellum* tra persone private²².

Di questi tre tipi di *bellum*, Suárez indica che il tipo più facile da analizzare è il *duellum*, perché è sempre un tipo di conflitto senza giustizia. Nella *sectio* II del *De Bello*, egli scrive che «la vendetta personale, sotto la propria autorità, è intrinsecamente cattiva, ed eccita facilmente i tumulti e i conflitti nella repubblica; il diritto di vendetta, che ha luogo nella repubblica, o tra persone individuali, è solamente imperfetto, e per questo è scomodo, dato che non bisogna dargli autorizzazione, ma rimanere solo nei limiti della giusta difesa»²³. Per mezzo di queste parole, Suárez dichiara l’intrinseca cattiveria del *duellum*, perché nessuno ha il diritto alla vendetta privata, soprattutto perché, analizzando molti casi, è sempre evidente l’interesse privato come motivazione principale. Esiste una sola possibilità affinché il *duellum* si consideri giusto: il principe riconosca che esistono giuste cause per cominciarlo.

Al contrario, il tipo di *bellum* nel quale si riscontrano le maggiori difficoltà tecniche è la *sedition*, il conflitto tra i cittadini e la repubblica. La tradizione filosofica, a partire da Tommaso, considera alcuni conflitti tra i cittadini e la repubblica come giusti e a volte necessari. Secondo Suárez, esistono tre tipi di *sedition*, che possiedono differenti gradi di ‘essere giusto’²⁴. Il primo è quello sicuramente sbagliato, e si presenta quando il sovrano non ha mostrato comportamenti per i quali i cittadini necessitano di intervenire in modo aggressivo. Il secondo tipo di *sedition*

ricordare che Suárez nell’organizzazione di questa parte della sua opera, non si riferisce solo a questa tipologia di fonti, ma le accompagna a fonti del diritto, canonico, civile e amministrativo, per dare al discorso più stabilità dal punto di vista giuridico. Per una trattazione più completa delle fonti suareziane, cfr. PERENA VICENTE, L., *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 14-24.

22 Cfr. SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, Lugduni: apud Iacobus Cardon, 1621, p. III, dist. XIII, sect. I, 481a: “*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 sedition: quando inter privatas personas, vocatur rixa, vel duellum; inter quae materialis magis, quam formalis differentia esse videtur*”.

23 SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 482b (trad. it. mia).

24 Cfr. SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 495b.

è manifesto quando il corpo politico dello stato lotta contro il principe, aiutandosi con i cittadini. Questo caso, dal punto di vista di Suárez, non è *intrinsece malum*²⁵, perché un comportamento ingiustificato del principe sovrano autorizza in ogni caso la possibilità di intervenire con una guerra, e questa guerra è sempre ‘giusta’²⁶. Il terzo tipo di *seditio* si presenta quando differenti gruppi della comunità lottano tra loro e non mirano al bene della repubblica. Questo tipo di guerra è sempre sbagliata, perché è totalmente ingiustificata e, astruendo dai cittadini singoli come comunità, è molto vicina al *duellum*.

Il terzo tipo di guerra, il *bellum* propriamente detto, secondo il gesuita è quello che è intuitivamente più chiaro e facile da comprendere. Questo occorre quando due o più repubbliche sono aggredite da alcuni nemici e devono difendersi. In questo caso, la guerra non è sbagliata e si trova dentro l’ambito della giustizia, in prima approssimazione a causa del suo carattere difensivo. Qui Suárez è ancora più preciso e, richiamando la tradizione di Tommaso, conclude scrivendo che questo tipo di guerra giusta deve soddisfare tre condizioni, che si convertono nelle condizioni necessarie e sufficienti affinché si verifichi una ‘guerra giusta’²⁷: 1. Provenga da una legittima autorità (*ut sit a legitima potestate*); 2. Abbia una causa e una legittimità giusta (*ut iuxta causa, et titulus*); 3. Sia combattuta allo stesso modo dal suo inizio alla sua fine (*aequalis in illius initio, prosecutione, et victoria*), con il gesuita che scrive anche come un principe deve condurre il suo esercito alla lotta, come deve dargli aiuto, come deve comportarsi in caso di vittoria o di sconfitta, etc.

Approfondendo ulteriormente questi tre requisiti per combattere una ‘guerra giusta’, dichiarare guerra riguarda esclusivamente il principe sovrano, inteso come unico che ha il potere di dichiararla. Così, se la guerra si dichiara senza la sua legittima autorità, non solo è contraria alla carità, ma anche alla giustizia, nonostante sia dichiarata per cause legittime, dato che tale dichiarazione non possiede autorità e legittimità.

In seguito, per ‘guerra giusta’ bisogna intendere la guerra intrapresa per un grave delitto già commesso e che non può sanarsi in alcun altro modo. Bisognerà dimostrare non solo la gravità del danno, ma anche che la guerra è l’unico mezzo risolutivo per ottenere il maltolto. Inoltre, Suárez stabilisce la necessità che tra

25 SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 495b.

26 Tale tipo di conflitto apre alla discussione sulla deposizione del principe nel caso in cui assuma atteggiamenti di tipo tirannico. A questo proposito, cfr. FONT OPORTO, P., “Juicio, deposición y ocisión del tirano en Francisco Suárez”, *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 14/2019, 239-263.

27 Cfr. SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 481a-b-482a.

gravità della causa e danni che si causano con la guerra esista una proporzionalità. Viceversa, la guerra diviene ingiusta, condotta per interessi di carattere personale.

In terzo luogo, in guerra bisogna osservare l'equità del giudizio giusto, nel quale il nemico non può avere alcun tipo di castigo, né essere privato totalmente dei suoi beni. Al contrario, egli dovrà essere castigato in modo proporzionale al delitto commesso. Esiste una 'certa incertezza' sulla giustizia in guerra, che è determinata dall'obbligo che il principe sovrano ha nello studiare con molta cura le cause della guerra e la sua giustizia, dando premi e castighi alla sua comunità, proteggendo coloro che si difendono da coloro che attaccano.

Questo in linea teorica e generale. Tuttavia, Suárez continua la sua ricerca sul *bellum* indicando che non tutti i tipi di guerra che sono condotte seguendo questi tre requisiti possono dirsi 'giuste' *stricto sensu* ed è necessario essere più precisi. Per dare una risposta a tale problematica, il *Doctor Eximius* nella sezione VII della disputazione XIII sulla guerra, si chiede *quis sit debitus modus gerendi bellum*²⁸, ovvero quali requisiti comportamentali devono avere coloro che combattono, affinché il conflitto sia 'pulito e corretto'. Per trovare risposta a tale interrogativo, Suárez tiene conto di tre tempi della guerra, tre generi di persona in guerra e una *quadruplex comparatio* tra questi tre generi.

In relazione ai tre tempi della guerra, Suárez sostiene che la guerra si divide in *incipium*, *prosecutio*, *post victoriam*²⁹. Al momento dell'inizio, coloro che cominciano una guerra devono analizzare con precisione se questa forma di difendersi sia la migliore per raggiungere e mantenere la pace. Lo stesso Suárez scrive che 'il fine precipuo della guerra è stabilire la pace nel futuro'³⁰. Chiarendo questo aspetto, nel momento della prosecuzione della guerra, coloro che combattono devono infliggere ai nemici i danni necessari affinché la guerra finisca in modo favorevole per quelli che si difendono. L'unico principio che in questo momento della guerra bisogna rispettare è non commettere assassini tra gli innocenti. Nel terzo momento, quello che segue la vittoria, il vincitore deve computare tutto l'insieme di danni procurati ai vinti e, se questi oltrepassano il necessario per l'ottenimento della vittoria, deve restituire la parte oltrepassata, o restituendo la corrispondente parte in denaro. Le parole di Suárez sono molto precise e, nonostante tutta la tradizione a riguardo, provengono da fonti bibliche, precisamente il Deuteronomio 20, 10-14: «¹⁰Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. ¹¹Se accetta la pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si troverà ti sarà

28 SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 490b-495a.

29 SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 490b: "distinguen-
da sunt tria tempora: initium belli, ac prosecutio belli ante partam victoriam; et tempus post victoriam
partam".

30 SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 491a (trad. it. mia).

tributario e ti servirà. ¹²Ma se non vuol far pace con te e vorrà la guerra, allora l'assedierai. ¹³Quando il Signore, tuo Dio, l'avrà data nelle tue mani, ne colpirai a fil di spada tutti i maschi, ¹⁴ma le donne, i bambini, il bestiame e quanto sarà nella città, tutto il suo bottino, li prenderai come tua preda. Mangherai il bottino dei tuoi nemici, che il Signore, tuo Dio, ti avrà dato».

Tuttavia, non tutti possono cominciare una guerra e non tutti possono combatterla. Come segnalato prima, Suárez presenta tre figure chiave all'interno di un conflitto: principe, generale, combattenti e ognuno di essi con un ruolo ben preciso³¹. Il principe è l'unico che ha il potere decisionale sulla guerra, sulla sua convenienza e sui suoi obiettivi. Il generale, *dux* in latino, rappresenta il comandante dei combattenti che, secondo le direttive del principe, li guida in guerra, vigilando affinché non siano commesse ingiustizie. I combattenti sono coloro che effettivamente combattono la guerra e, in definitiva, coloro che decretano se una guerra si può vincere.

A proposito di queste tre figure chiave, *princeps, dux, milites*, Suárez aggiunge che tra essi si può trovare una quadruplici comparazione, dato che nel conflitto tutte e tre agiscono in forma armonica e non isolata: 1. Il principe contro i nemici; 2. Il principe con il suo esercito; 3. L'esercito con il suo generale; 4. Il generale e l'esercito con il popolo, anche nemico, incontrato lungo il cammino³². Se il primo e il secondo confronto, suggerisce Suárez, sono ben studiati nel *De legibus* e qui non si aggiunge altro, il terzo e il quarto devono essere attentamente considerati, perché coinvolgono una moltitudine di persone e quindi molta attenzione deve essere prestata. Per quanto riguarda il confronto tra generale, esercito e popolazioni, il *Doctor Eximius* scrive che le popolazioni possono aiutare l'esercito a livello umanitario, ma il generale deve fare attenzione che i suoi combattenti non accettino nulla dalle popolazioni, perché sarebbe ingiusto e significherebbe la restituzione di ciò che viene accettato in modo completo. Ci sono due ragioni per questa rinuncia: la prima è il fatto che il principe fornisce già all'esercito tutto ciò di cui ha bisogno e la seconda è che questo tipo di rapporto "amichevole" tra l'esercito e la popolazione potrebbe portare all'instabilità e ad altre possibili guerre. Ecco il terzo confronto, quello del generale con il suo esercito. In questa, Suarez scrive che il capo all'inizio della guerra riceve dal principe tutto il budget necessario per la dotazione dell'esercito, in modo che non manchi nulla durante la

31 SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 490b: "distinguenda etiam sunt illa tria genera personarum: Princeps supremus, Duces medii, infimi milites; qui omnes possunt comparari".

32 Cfr. SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 490b: "primo ad hostes, quid nimirum possint cum illis iuste agere. Secundo, inter se, quid Rex debet agere cum militibus. Tertio, quid milites cum Regibus. Quarto, quid cum caeteris, v.g. hospitibus, apud quos in itineribus diversantur".

suu guida. Il generale deve pagare lo stipendio (*stipendium*) all'esercito, in modo che i combattenti non fuggano o si verifichino atti di insubordinazione. Questo è molto importante, perché solo un esercito unito può raggiungere la pace in modo redditizio. Inoltre, il generale deve essere vigile in modo che nessuna parte dell'esercito provochi danni alle persone al di fuori del conflitto³³.

Tutti questi elementi non sono semplicemente 'moda', 'buon tono' o 'esercizio di stile' per Suarez, ma sono il fondamento della guerra perché "gli altri tipi di guerra sono ingiusti, e provengono dalla stessa causa ingiusta: infatti, dove c'è piena salute e volontà soddisfatta, non ci sarà violenza; senza giustizia vendicativa, c'è solo un minimo di danno comune, e l'uguaglianza può essere ben custodita"³⁴. Se sarà combattuta bene, la guerra sarà "giusta" e sarà combattuta sotto la giustizia.

Con questa trattazione sulla possibilità di combattere una 'guerra giusta' e sui modi in cui essa può essere 'giusta' nella pratica del combattimento, Suárez si propone come un mezzo tra la ricezione della tradizione e le innovazioni dei suoi contemporanei. Il compito del gesuita Suárez non era molto semplice, perché viveva in tempi di lotta e di discordia, in cui la famosa "concordia" dei filosofi e dei teologi del XVI secolo era stata messa in seria difficoltà. La proposta suareziana sembra essere molto interessante, perché tiene conto di tutte le difficoltà che possono presentarsi quando si affronta un argomento di questo tipo, ma con la convinzione che, nonostante tutto, esiste una chiara possibilità di capire, in una circostanza molto triste come la guerra, ciò che sembra essere giusto.

Oggi le cose sono cambiate, e trattare questo argomento può apparire anacronistico, ma in ogni caso sembra assai degno di essere studiato, perché ci permette di comprendere in modo decisamente chiaro le preoccupazioni di un uomo di cultura vissuto tra il XVI e il XVII secolo che, già con tutto il suo spessore metafisico e teologico, si interrogava sulla destino dell'essere umano, circondato da un mondo pieno di difficoltà e trappole, difficile da vivere e da comprendere.

33 A tutto questo si aggiunge la discussione scintillante sulla legittimità del papa e del potere papale nelle guerre. Si tratta di una questione molto importante e interessante che vale la pena di studiare. Qui supera lo spazio e gli obiettivi del contributo, ma l'autore ne raccomanda la ricerca, anche per i lunghi riferimenti bibliografici esistenti. A questo proposito si vedano, ad esempio, GAGLIANO, G., *La riflessione teologica sulla guerra giusta nelle interpretazioni di Juan Ginés de Sepulveda e Francisco Suárez*, Roma: Drengo, 2016; SUAREZ, F., *Sulla guerra*, introduzione, traduzione e note di CASSI, A., Macerata: Quodlibet, 2014; CALORE, A. (ed.), *Seminari di storia e di diritto*. Milano: Franco Angeli, 2003.

34 SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, 494b-495a (trad. it. mia).

REFERENZE BIBLIOGRAFICHE

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Faustum*.
—, *De Civitate Dei*.
- ARMAS, G., *La moral de San Agustín*, Madrid, 1954.
- BACON, F., *Essays Moral Economical and Political*. Boston: Greenleaf, 1807.
- BUZZI, F., “Il tema de iure belli nella Seconda Scolastica”, en ARICI, F.-TODESCAN F. (ed.), *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra dottrina e sapere politico fra XVI e XVIII secolo*, Padova: CEDAM, 2007, 73-78.
- CALORE, A. (ed.), *Seminari di storia e di diritto*. Milano: Franco Angeli, 2003.
- CASSI, A., *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*. Roma: Salerno Editrice, 2015.
- DIAZ, B., “Guerra y comunidad internacional: Vitoria y Suárez”, en ZORROZA, M.I. (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*. Pamplona: EUNSA, 2009, 45-58.
- FARACO, C., “Sul concetto di guerra in Francisco Suárez”, *Heliopolis. Culture, civiltà, politica*, 2, 2012, 29-39.
- , *Obbligo politico e libertà nel pensiero di Francisco Suárez*. Milano: Franco Angeli, 2013.
- FONT OPORTO, P., “Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez”, *Cau-riensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 14/2019, 239-263.
- GAGLIANO, G., *La riflessione teologica sulla guerra giusta nelle interpretazioni di Juan Ginés de Sepulveda e Francisco Suárez*. Roma: Drengo, 2016.
- MEDINA OROZCO, J., “La guerra justa desde san Agustín a nuestros días. Apuntes históricos”, *Efemérides mexicana*, 21, 2003, 223-246.
- MESSINA, P., “La influencia de Agustín de Hipona en el desarrollo de la teoría cristiana de la guerra justa”, *Augustinus*, 57, 2012, 143-168.
- , “The Influence of Augustine of Hippo on the Development of the Christian Just War Theory”, en DE PAULO, C.-MESSINA-P., TOMPKINS, D. (eds.), *Augustinian Just War Theory and the Wars in Afghanistan and Iraq. Confessions, Contentions and the Lust for Power*. New York: Peter Lang, 2011, 23-56.
- NYS, E., *Études de droit intrnational et de droit politique*, Bruxelles, Castaigne, 1901.
- , *Les origines du droit international*, Bruxelles: Castaigne, 1894.
- OSUNA, A., “El derecho de la paz en la escuela española del derecho natural”, *Anuario de filosofía del derecho*, 2, 1985, 195-206.
- PEREÑA VICENTE, L., *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Madrid: CSIC, 1954.
- REICHBERG, G., *The Ethics of War. Classic and Contemporary Readings*. Malden (MA): Blackwell, 2006.
- RUSSELL, F., *Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

- STEVENSON JR, W., *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and his Modern Interpreters*, Macon: Mercer University Press, 1987.
- SUAREZ, F., *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe, Charitate*, Lugduni: apud Iacobus Cardon, 1621.
- , *Sulla guerra*, introduzione, traduzione e note di CASSI, A. Macerata: Quodlibet, 2014.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. Madrid: BAC, 1990.
- WALZER, M., *Arguing about war*. New Haven: Yale University Press, 2004.