

Cintia Faraco

SUAPTE NATURA

L'intrinseca forma razionale della natura:
Gabriel Vázquez

Prefazione di
Franco Todescan



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI

FrancoAngeli

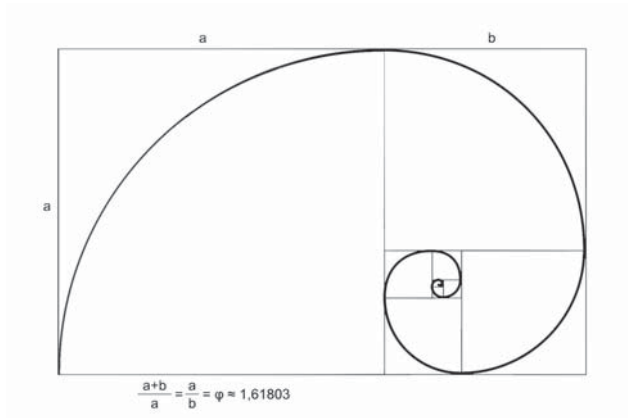
I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Cintia Faraco

SUAPTE NATURA

L'intrinseca forma razionale della natura:
Gabriel Vázquez

Prefazione di
Franco Todescan



FrancoAngeli

Copyright © 2019 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

*A mio zio sac. Vincenzo,
con cui avrei voluto discutere di metafisica,
di filosofia e di altre “sciocchezze”*

«(...) haec prima regula est natura ipsa rationalis,
quatenus rationalis est»
G. Vázquez, *Commentariorum, ac Disputationum in I-II*

Indice

Prefazione , di Franco Todescan	pag.	9
Introduzione	»	15
1. L'uso della "ratio" in Gabriel Vázquez: il metodo	»	20
1. Il metodo scolastico. Breve ricostruzione sul tema	»	20
2. Il metodo argomentativo di Gabriel Vázquez: le fonti prossime	»	23
3. Riflessione vazqueziana sulla q. 2 della I-I <i>Summa Theologiae</i> ovvero sull' <i>an Deus sit</i> di anselmiana memoria	»	28
4. Ulteriore dimostrazione dell'applicazione del metodo: riflessione vazqueziana sulla q. 90, a. 1 della I-II <i>Summa Theologiae</i>	»	38
5. Osservazioni conclusive sul metodo di Gabriel Vázquez	»	43
2. "Suapte natura", ovvero la "regula humanarum actionum"	»	49
1. Premessa	»	49
2. Il tema dell'atto umano in generale	»	51
3. <i>Bonitas et malitia</i> dell'azione umana e la <i>recta ratio</i>	»	60
4. Il tema della legge come atto specifico: <i>Lex est regula humanarum actionum</i> nella forma di <i>lex naturalis secunda- ria</i> . La <i>conscientia</i>	»	67
5. <i>Lex naturalis primaria</i> ovvero il <i>suapte natura</i> e il rap- porto con la <i>lex aeterna</i>	»	74
6. Il concetto del <i>peccatum</i> , della <i>natura</i> e del <i>possibilis</i>	»	85
7. <i>Lex humana</i>	»	94
3. Vázquez, l'"Agostino spagnolo"?	»	107
1. Un'intuizione interpretativa per un nuovo punto di par- tenza	»	107

2. L'agostinismo medievale	pag. 109
3. Gregorio da Rimini	» 112
4. Osservazioni conclusive: Gabriel Vázquez rappresentante di un agostinismo gregoriano	» 119
Nota bibliografica	» 123
Indice dei nomi	» 125

Prefazione

Qualunque sia il giudizio che si voglia dare sul giusnaturalismo – eredità secolarizzata della tradizione Scolastica o fermento rinnovatore del pensiero giuridico moderno – è necessario constatare, con Alfred Dufour¹, che la *Scuola del diritto naturale* laico segna un momento fondamentale nella storia del pensiero europeo. Questo momento non concerne soltanto l'ingresso della cultura germanica e anglo-sassone nella storia della scienza giuridica europea, dopo che si sono ormai dileguate le luci del *mos italicus* e del *mos gallicus*; se la *Scuola del diritto naturale* segna una tappa di vitale importanza, è piuttosto in una prospettiva che attiene alla stretta e singolare solidarietà esistente nella civiltà occidentale fra la storia del pensiero giuridico e la storia della filosofia e della scienza.

In questi ultimi anni molti pregevoli studi (da Fassò a Villey), mettendo in discussione l'idea di un cominciamento assoluto della *Scuola del diritto naturale*, hanno posto particolarmente in luce il ruolo, veramente decisivo, svolto, nell'arco della riflessione giusnaturalistica, dalla Scolastica spagnola dell'età barocca. Essa si situa infatti sul crinale che separa la filosofia medioevale dalla filosofia moderna, il giusnaturalismo teologico da quello laico e razionalista; in essa, per così dire, avviene l'impatto fra la mentalità teocentrica, propria del Medioevo, e la mentalità antropocentrica, propria dell'Umanesimo rinascimentale. Il XVI secolo rappresenta per la Spagna il *siglo de oro*, il felice momento della sua egemonia politica e culturale. Nel campo degli studi brilla, per fama europea, l'Università di Salamanca. In particolare viene qui ripreso lo studio dei problemi giuridico-politici: in opposizione a Lutero e a Calvino, che avevano manifestato una certa sfiducia

1. Alfred Dufour, *La notion de loi dans l'École du droit naturel moderne*, in «Archives de Philosophie du Droit», 1980, p. 211.

nell'autonomia della ragione umana, si sostiene che proprio alla ragione bisogna chiedere la formulazione obiettiva delle regole di giustizia.

La lettura del presente lavoro di Cintia Faraco sul pensiero di Gabriel Vázquez mi ha indotto ad alcune considerazioni di natura esclusivamente filosofico-giuridica.

Nella sua ricerca l'Autrice meritoriamente conduce in via preliminare un'indagine sul metodo utilizzato dal gesuita spagnolo. Di una rinnovata esigenza metodologica il secolo XVI comincia a nutrire più di qualche presentimento, anche se la coscienza della necessità di un metodo compiuto avrebbe raggiunto solo nel secolo XVII, con Bacone e Cartesio, le sue espressioni più mature, sostenute dal contemporaneo progresso delle scienze matematiche e sperimentali. È agli inizi del Cinquecento che la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino acquista una progressiva centralità; è nel Cinquecento che nascono i grandi problemi di diritto internazionale legati alla scoperta dell'America e allo sgretolamento progressivo dell'Impero asburgico. Non è un caso che il domenicano Francisco de Vitoria, negli anni 1538-1539, a Salamanca, applicando categorie tomistiche, cerchi di risolvere i problemi morali e giuridici *de Indis recenter inventis*, legati alle conquiste, alla colonizzazione, alla cristianizzazione del Nuovo Mondo, ad una guerra che appariva più di offesa che di difesa. L'inizio della docenza di Vitoria presso l'*Alma Mater* aveva rappresentato l'introduzione di due novità nell'insegnamento teologico: in primo luogo la sostituzione delle *Sententiae* di Pietro Lombardo con la *Summa theologiae* dell'Aquinate, in secondo luogo l'introduzione del *dictado* durante le lezioni². Più tardi, sempre a Salamanca, vi si affiancherà l'uso della topica elaborata nel *De locis theologicis* da Melchor Cano.

La scelta della *Summa* come testo-base per la ricerca e per l'insegnamento non rimase peraltro una novità circoscritta alle scuole teologiche domenicane: nell'arco di pochi anni l'innovazione introdotta dal Vitoria verrà sostanzialmente adottata anche dal nuovo ordine dei gesuiti. Lungo questa linea, il magistero filosofico e teologico del Vázquez, con l'ausilio della rinnovata metodologia, segna una tappa importante nello sviluppo della cultura moderna; il suo spirito, attento alle esigenze dei nuovi tempi, concede largo spazio alla discussione dei problemi giuridici e politici. Le difficoltà non mancavano: se da un lato v'era il problema di sceverare, nel magma incandescente della storia, un nuovo concetto di legge e di Stato,

2. Cfr. Simona Langella, *Teologia e Legge naturale. Studio sulle lezioni di Francisco de Vitoria*, G. Brigati, Genova, 2007, pp. 88 e ss..

dall'altro lato, per evitare i pericoli insiti nelle teorie individualistiche e volontaristiche, bisognava porre i fondamenti di un diritto razionalmente fondato, di una comunità non meramente contrattualistica, ma naturale ed organica.

Nella polemica intellettualismo-volontarismo di ascendenza medioevale – osserva Cintia Faraco proseguendo la sua attenta analisi – Gabriel Vázquez interviene difendendo con estrema nettezza e decisione i capisaldi della tesi intellettualistica. A suo giudizio la legge è “*opus intellectus, sicut imperium supponens actum voluntatis, nempe est propositio, quam Scholastici intimationem vocant voluntatis superioris*”³, ove l'accento è posto sì sull'*imperium*, sull'atto di comando, ma nella precisazione, di schietto sapore tomista, che comandare è essenzialmente un atto dell'intelletto.

Che la legge venisse assimilata all'*imperium* era, del resto, una costante tanto della tradizione tomista quanto di quella scotista. Ma una tale prospettiva, lungi dal significare un superamento, comportava un mero spostamento del dilemma: l'*imperium* stesso cioè, a sua volta, doveva considerarsi atto dell'intelletto o della volontà? Era questa una domanda presente in tutti i trattati che, dopo Tommaso e Scoto, si erano preoccupati di dare una definizione della legge; ma nessuno, forse, come Vázquez l'ha così esplicitamente tematizzata, scegliendola come centro prospettico di tutta la sua analisi. Per Vázquez l'*imperium* è una “*actio elicitata ab intellectu ex aliqua motione voluntatis*”⁴; con questa affermazione programmatica il teologo gesuita intende ribadire il proprio radicale rifiuto di ogni forma, sia pur moderata o larvata, di volontarismo. E per dimostrare, in opposizione a Scoto, il primato dell'intelletto sulla volontà egli analizza, con minuziosa precisione, il dinamismo psicologico che sorregge un atto di comando⁵.

Le premesse intellettualistiche, e più ancora razionalistiche, del pensiero di Vázquez vanno tuttavia ricercate più in profondità che non nella semplice definizione dell'*imperium* come atto dell'intelletto, fondata su motivazioni che, a rigor di logica, porterebbero piuttosto ad esiti formalistici e volontaristici. Con Vázquez il razionalismo giusnaturalistico (preannunziato dal rigido intellettualismo che ne informa la teoria della legge) raggiunge

3. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus secundus, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, Compluti, 1605, d. 150, c. II, n. 16, p. 8.

4. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus primus, ex Officina Ioannis Gratiani, Compluti, 1614, d. 49, c. III, n. 5, p. 305.

5. Cfr. Jakob Fellermeier, *Begriff und Verpflichtung des positiven Gesetzes bei G. Vázquez*, in «Scholastik», 1940, pp. 562 e ss..

l'apice nel pensiero tardo-scolastico. In lui, infatti, la concezione oggettivistica dei valori si sviluppa in modo talmente radicale, l'autonomia riconosciuta alla natura e alla ragione è così netta, che Dio stesso rischia di ridursi, nella sfera etico-giuridica, a mera ipotesi estrinseca.

Ne è esempio probante il tema del peccato. Il Vázquez si oppone a vincolare il concetto di peccato a quello di proibizione: alcuni atti sono intrinsecamente cattivi, a prescindere da qualsiasi proibizione, anche divina. Il peccato non è tale perché Dio così lo concepisce, ma Dio, in certo senso, è costretto a concepirlo come peccato, perché esso è costitutivamente tale. A coloro che cercavano di difendere l'opinione di Gregorio da Rimini, sostenendo che il peccato è tale perché va anzitutto contro un giudizio della ragione divina (che è la prima regola di tutto) e secondariamente contro il giudizio della ragione umana (condizione imprescindibile della moralità di qualsiasi azione), il Vázquez risponde: condizione imprescindibile perché, soggettivamente, vi sia peccato, è certamente il giudizio della coscienza umana. Ma oggettivamente la *ratio formalis* del peccato non consiste nel fatto che l'azione vada contro il giudizio della ragione, ma piuttosto nel fatto che non è consono alla natura razionale perseguire uno scopo giudicato a sé non conveniente. La ragione e la volontà divina non sono più l'imperscrutabile fonte dell'etica: se, *per impossibile ipotesi*, Dio non giudicasse rettamente, il peccato resterebbe intatto nella sua sostanza. Con una simile affermazione, che riprende le conclusioni più ardite di Gregorio da Rimini e di Gabriel Biel, ed anticipa singolarmente il celebre *etiamsi daremus* groziano, Vázquez compie così un passo decisivo verso un radicale oggettivismo etico.

Per il gesuita spagnolo l'attenzione si concentra sulla legge naturale nella sua struttura autonoma: la *lex naturalis*, fondamento ontologico del diritto, è la regola che si fonda direttamente sulla natura, non sulla volontà, comando o proibizione, di alcuno. La legge naturale è, per l'uomo, la *sua* natura razionale. Il passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo segna qui una tappa decisiva. Non ha più molta importanza forse il fatto che Vázquez continui ad affermare che, precedendo Dio ontologicamente ogni creatura, la legge naturale deve poi trovare il proprio fondamento e la propria origine nella natura divina. La legge naturale, se intesa come prima regola delle azioni di una creatura razionale, non è propriamente né un comando né un giudizio, neppure di Dio, ma qualcosa di antecedente (*quid prius*), che quindi condiziona tanto il comando quanto il giudizio divino.

Viene così stabilito *a priori* il fondamento assoluto dell'etica: esso è la *natura rationalis* ipostatizzata. E tale natura, per sua intrinseca essenza, può e deve essere adeguata dalla *ratio* alla quale partecipano, in misura quantitativamente diversa, ma qualitativamente omogenea, sia Dio sia gli uomini.

La *natura rationalis* è dunque proposta dal Vázquez come struttura enucleabile e delineabile, si potrebbe dire, in modo chiaro e distinto, dalla quale possono ricavarsi le norme per l'agire umano. Per Vázquez esiste cioè un ordine oggettivo delle essenze nel quale la natura tanto delle singole cose, quanto del loro reciproco rapporto, è data con intrinseca necessità e assoluta immutabilità.

Comunque, nonostante obiezioni e perplessità, il teologo gesuita ritiene ancora possibile parlare di una legge eterna, non ipostatizzata né sovrapposta al volere divino (*non quidem impositam ipsi Deo, aut sub qua Deus ipse esse dicatur*⁶): ma questa deve essere intesa, per non incorrere in contraddizione, esclusivamente come “*ratio in mente Dei rerum faciendarum, seu idea*”⁷, esponendo così una tesi riduttiva e, tutto sommato, diversa rispetto a quella avanzata da S. Tommaso. L'aspetto imperativo della legge viene infatti totalmente a cadere, come viene del resto a cadere la necessità della promulgazione: si parlerà dunque di legge eterna non come “*praeceptum impositum creaturis*”⁸, ma come regola “*cuius instar omnia a Deo fiunt*”⁹. Anche in questo tuttavia il Vázquez si discosta, nonostante le apparenze, dalla linea dell'Aquinate: pur parlando di “*regula*”, egli non intende affatto ricondurre la legge eterna entro lo schema tomista della legge “*regula et mensura actuum*”¹⁰; essa non è, dunque, a differenza della *lex naturalis*, una “*regula humanarum actionum*”¹¹, ma rappresenta soltanto il modello ideale secondo il quale Dio ha creato l'universo.

La *natura rationalis* sta prima della stessa legge eterna e quindi, lungi dall'esserne condizionata, profondamente la condiziona e condiziona la stessa libertà divina. Viene quindi ancora una volta, e se possibile in maniera ancor più radicale, ribadita l'autonomia della legge naturale. Con Vázquez il rapporto fra le due leggi appare quindi capovolto: la legge naturale è il *prius*, e di conseguenza la *lex aeterna* perde in qualche modo il suo profondo significato e la sua funzione critica. Poiché la *lex naturalis* è pienamente comprensibile dalla ragione, è anzi la stessa *natura rationalis*, la leg-

6. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, cit., q. 91, a. 1, explicatio, n. 5, p. 25.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, I-II, con testo latino a fronte, ed. EDS, Bologna, 1949, q. 90, 1, co.

11. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, II, cit., q. 91, a. 1, explicatio, n. 5, p. 25.

ge eterna rischia di diventarne un inutile doppione, ricompreso e ricondotto entro quest'orizzonte puramente razionale. Ed è questa forse la migliore spiegazione della progressiva scomparsa della *lex aeterna* da molte opere della *Scuola del diritto naturale* moderno.

Con Vázquez sembra così attingersi, nell'ambito del pensiero filosofico-giuridico di fine Cinquecento, la più radicale affermazione dell'autonomia della legge e del diritto naturale. La natura diventa un ordine indipendente, dotato di regole autonome, per la cui comprensione ci si affida esclusivamente alla ragione. La cornice teologica è ancora presente, corpulenta, «barocca», ma in qualche misura estrinseca. La dottrina del gesuita spagnolo già legittima le pretese della ragione di costruire l'universo etico prescindendo da ogni riferimento ad una realtà misteriosa e trascendente. Dio è ancora presente, come Creatore, ma la sua posizione risulta come indebolita e quasi snervata: non è più Lui a determinare, nella Sua volontà imperscrutabile, la struttura del creato, ma è questa struttura, ipostatizzata, a determinarLo.

Come già a proposito della legge umana, viene introdotta per la legge naturale una nuova e diversa «priorità»: in assoluto, la priorità non spetta all'intelletto o alla volontà divini, ma alla *natura rationalis (quid prius)*. Il razionalismo etico celebra qui la sua vittoria. La ragione si autocostruisce fondamento assoluto dell'etica, quella ragione della quale, anche se in diversa misura, Dio e l'uomo sono ugualmente partecipi. Si profila di conseguenza il pericolo di un dogmatismo che, con la pretesa di appagare perfettamente l'ansia dell'uomo verso la Verità, e di attribuire un significato definitivo all'esistenza, secondo la critica agostiniana finisce paradossalmente per annullarne il valore, perché non comprende che la problematicità della ricerca costituisce una struttura indefettibile della natura umana, proprio in virtù dell'assolutezza del fine a cui essa tende¹². Si può cogliere così alla fine con chiarezza quanto l' "Agostino spagnolo" sia in realtà distante non solo dalle posizioni dell'Ipponate, ma anche da tutte quelle posizioni "agostiniste" coeve, così ben studiate da Henri de Lubac nel suo *Augustinisme et théologie moderne*¹³.

Padova, 7 gennaio 2017

Franco Todescan

12. Cfr. Francesco Cavalla, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, Cedam, Padova, 1974, vol. I, cap. I.

13. Cfr. Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Cerf, Paris, 2008.

Introduzione

Indagare il vasto campo della scolastica spagnola è un compito arduo e insieme affascinante, in quanto non può essere considerata una ricerca chiusa in se stessa, ma piuttosto costituisce uno dei più importanti presupposti per la comprensione dei moderni fenomeni sociali che trovano in essa radici molto profonde.

Del resto, la sfida che la società culturale contemporanea pone innanzi ai nostri occhi è grave e sollecita tutti a unire le forze per superare il momento di passiva osservazione degli effetti di quest'epoca detta postmoderna, che denuncia spesso atteggiamenti di disorientamento e profonda incertezza sulle prospettive del futuro.

La ricerca di quel momento germinale della politica moderna, dei rapporti sociali, della legittimazione del potere, dell'individuazione dell'autorità, della giustizia, della legge e dell'equità, argomenti questi tutti ineludibili, richiede, perciò, un nuovo esame e un profondo ripensamento anche e soprattutto alla luce di un rinnovato interesse per la seconda scolastica, di cui si colgono non pochi sentori. D'altronde, i suoi temi investono l'essenza stessa del senso della vita di relazione dell'uomo, sicché lo studio attivo dei classici, cui anche gli scolastici spagnoli indubbiamente appartengono, contribuisce a immergere profondamente nelle strutture più intime del mondo lo studioso, che restituisce, attraverso le sue ricerche, mezzi e strumenti per meglio comprendere il presente e trovare orientamenti per il futuro.

La ricerca delle radici del pensiero contemporaneo sembra dover continuare ad alimentarsi attraverso la resistenza contro quel genere di passività, che sembra quasi si sia imposta come l'unico modo per sopravvivere¹.

1. Se è vero – come non potrebbe essere altrimenti – che il passato insegna al presente, proiettando così qualcosa di sé verso il futuro, esso, come *Kronos* nel Tartaro, pulsa per darci la spinta a non arrenderci alla passività di una cultura che si presenta effimera e poco convinta di sé. Se ci rifacciamo al libro di Federigo Tozzi, *Con gli occhi chiusi*, respingendo il comportamento del

Orbene, la presente ricerca si scrive nello spirito ora delineato ed è rivolta a riportare l'attenzione sul contributo che Gabriel Vázquez ha offerto alla filosofia e, in particolare, alla filosofia politica moderna su alcuni punti essenziali. Premetto che, nell'affrontare il pensiero dell'autore, bisogna tenere conto che la linea interpretativa, per comprendere appieno la potenza retorica e, a un tempo, prodromica alla modernità di Vázquez, deve passare attraverso il filtro delle opere di Agostino, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino, Gregorio da Rimini, Giovanni Duns Scoto, Francisco de Vitoria e Melchor Cano.

Nel rivivere il rapporto con queste *auctoritates*, la *Summa* dell'Aquinate costituisce certamente il cuore pulsante dei *Commentariorum, ac disputationum* del gesuita spagnolo: essa non è solo parte integrante della struttura ma funge da imponente fondale, davanti al quale si svolge l'azione interpretativa di Vázquez. La *Summa* tommasiana è, dunque, il continuo punto di partenza dinamico delle riflessioni del gesuita².

A partire da ben noti elementi teorici, come quelli tratti dallo stesso pensiero dell'Aquinate che aveva influenzato una gran parte del panorama scolastico³, è utile focalizzare l'attenzione sul ruolo che Vázquez di fatto attribuisce alla figura dell'*insipiens*⁴.

protagonista – che molto ci somiglia e descrive – di fronte alle nefandezze provocate dalla passività morale e dal non agire, bene ci ammonisce a sentirci obbligati moralmente ad agire attivamente e a essere resilienti di fronte alle avversità.

2. Come sarà ampiamente spiegato nel corso della ricerca, Vázquez ha fermato la sua attenzione su alcuni temi forniti della *Summa* tralasciandone completamente altri (Si pensi al proemio del *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, dove il gesuita dice di lasciare ad altri *Thomistae* il compito di analizzare i temi da lui non trattati. Cfr. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus primus, ex Officina Ioannis Gratiani, Compluti, 1614, praefatio, p. 1). È chiaro che, in generale, se un tale atteggiamento molto dice sugli interessi che hanno mosso un autore, in questo specifico caso esso assume un peso ancora più decisivo, giacché proprio alcuni argomenti – si prenda ad esempio l'antropologia, a cui Tommaso stesso si dedica ampiamente – non vengono assolutamente sfiorati da Vázquez, se non mediante brevissimi e quasi insignificanti accenni.

3. La scolastica aveva ripreso e rielaborato l'idea che la forma, intesa come atto puro, fosse il principio dell'attività stessa delle cose (cfr. Hermann von Garssen, *Die Naturrechtslehre des Gabriel Vasquez*, dissertation, Göttingen, 1951, pp. 3-4). Anzi, più precisamente, la struttura del mondo e, con essa, la sua origine sono concepite come l'espressione di una gradazione di forme e, in siffatta visione, l'ordine delle forme determina anche l'ordine delle loro attività. Chiaramente, tutte le forme aspirano a progredire per giungere alla perfezione di Dio (Cfr. Louis Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vasquez s.j.*, Desclée & Co Ed., Tournai, 1957, p. 35), che è quell'atto puro, ultimo fine e bene supremo verso cui l'attività delle cose è proiettata, e, allo stesso modo, l'uomo, che è chiaramente parte di tale mondo, aspira alla perfezione in una condizione particolare, poiché la sua forma condivide tanto elementi di forme inferiori quanto quelle superiori (cfr. Hermann von Garssen, cit., p. 4).

4. Nello studio della figura dell'*insipiens*, il Bellomontano riporta sì tre prove grazie alle quali si dimostrerebbe la capacità dell'uomo di avvicinarsi alla comprensione di Dio, "con-

Attorno a colui che si ferma al solo suono delle parole senza comprenderle o, detto altrimenti, versa nell'autocontraddizione del pensiero, si è sviluppato grazie ad Anselmo una profonda riflessione, che in qualche modo tocca anche il pensiero di Vázquez o, certamente, lo lambisce.

L'opera del gesuita si può considerare uno degli ultimi baluardi della scolastica cattolica, poiché in essa si fa della retorica uno strumento raffinato per l'autoaffermazione e l'autoreferenzialità. Anzi, è proprio l'arte dell'eloquenza, ricercata nella sobrietà e nella stretta successione di passaggi logici e nelle citazioni, che rafforza l'esercizio della logica in una costruzione di stampo personale.

Come si diceva, è proprio grazie alle *auctoritates* del pensiero filosofico medievale che si può affermare che con Gabriel Vázquez ci si apre completamente alla secolarizzazione e alla modernità, fungendo il suo pensiero quasi come punto di fine del pensiero medievale. Attraverso lo studio prima del metodo espositivo e poi di alcuni temi specifici trattati nei *Commentariorum, ac disputationum* vazqueziani, ho cercato di ricostruire il pensiero del gesuita dando risalto, lì dove fosse possibile, anche alle derivazioni filosofiche che lo hanno influenzato. Per questo motivo ho ritenuto di dover concentrare un momento della ricerca anche a quella parte di agostinismo medievale che è confluito in Vázquez attraverso la seconda scolastica.

Del resto, passato alla storia come l'Agostino spagnolo, Vázquez è considerato uno dei più importanti rappresentanti della scolastica spagnola della corrente razionalista. Infatti, un elemento rappresentativo della teoria vazqueziana si individua nella *recta ratio*, riconosciuta già da Gregorio da Rimini come elemento dirimente, ma che viene ancora di più esaltata nella retorica del gesuita, che lega tale concetto alla *natura rationalis*, anzi, più precisamente al concetto che Vázquez definisce: *suapte natura*. Detto in altri termini: la ragione retta è pensata come una natura intrinsecamente razionale dell'uomo, che annulla ogni elemento volontaristico e che è tale da spostare l'asse della libertà sul concetto di una intensa responsabilità all'agire e dell'agire.

cetto" mai pienamente sondabile, ma queste prove ruotano tutte attorno all'elemento dell'evidenza/osservazione del creato come dato nel quale siamo immersi. Evidenza/osservazione che, in ogni caso, trova il suo fondamento teorico nell'unica considerazione che ciò che si "osserva" e "diviene evidente", attraverso gli occhi per arrivare alla mente, non debba trovare il limite proprio nell'*insipiens*. Cfr. testo pp. 34 e ss..

La volontà, considerata solo come una cieca potenza⁵, si annulla nel controllo che l'intelletto (pratico) esercita e deve esercitare. Tutto passa attraverso la ragione, tutto è mosso da essa, che muove i fili della volontà, a cui non resta altro compito che quello di eseguire.

Da attento osservatore, il Bellomontano – come Vázquez spesso amava definirsi per ricordare le sue origini⁶ – descrive nella sua opera gli elementi che compongono la realtà, ma non sempre ne approfondisce le cause o i motivi per cui essa si manifesta in un modo anziché in un altro, fornendo al lettore un affresco di un sistema ordinato, quasi rigido, che richiama sequenze matematiche. Del resto, è per questa rigidità che Vázquez si troverà di fronte ad alcune aporie alle quali non riuscirà a trovare soluzione.

Aggiungo che la presente ricerca è il frutto di un complesso lavoro svolto presso la Biblioteca Gregoriana di Roma, di cui desidero ringraziare tutto il personale e, in particolar modo, la Dott.ssa Manuela La Rosa, che mi ha facilitato nel reperimento dei testi.

Al termine di questa breve introduzione desidero inoltre ringraziare il Prof. Franco Todescan, per tutti gli spunti teorici che hanno sollecitato il mio spirito di osservazione scientifico.

Gratitudine immensa esprimo nei confronti della Prof. Vanda Fiorillo, per l'occasione che mi ha offerto per fare ricerca su di un autore di com-

5. Cfr. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, cit., d. 11, c. VII, n. 42, p. 79. Per un approfondimento sul punto si cfr. Hermann von Garssen, cit., p. 9.

6. Gabriel Vázquez nacque il 18 giugno 1549 a Villaescusa de Haro nella provincia di Cuenca (nei pressi di Belmonte del Tago, da qui il suo soprannome) e proprio a Belmonte iniziò i suoi studi che proseguirono ad Alcalá, una volta entrato nella Compagnia di Gesù nel 1569, sotto la guida del domenicano Domingo Bañez. Finiti gli studi, insegnò prima filosofia morale ad Ocaña, poi teologia scolastica a Madrid, ad Alcalá e a Roma, dove sostituì al Collegio romano Francisco Suárez tra il 1585 e il 1591. Nel 1591 Gabriel tornò ad Alcalá, dove rimase fino alla fine della vita. Il 20 aprile del 1602, proprio ad Alcalá, venne imprigionato dall'Inquisizione, che lo riteneva l'autore della tesi "*Il n'est pas de foi catholique que tel home, par exemple Clement VIII, est la véritable successeur de saint Pierre*". L'accusa si rivelò totalmente infondata e velocemente (circa un mese e mezzo più tardi) venne scarcerato (Cfr. Antonio Astrain, *La historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, tomo IV, Administración de Razón y Fe, Madrid, 1913, pp. 318-323). Il gesuita morì il 30 (per altre fonti il 23) settembre 1604. Venne considerato dai suoi contemporanei come l'Agostino spagnolo, mentre il pontefice Benedetto XIV, nel suo trattato *De Synodo dioecessana*, lo definì "Luce della Teologia". (Cfr. Marek Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva*, PUG, Roma, 1998, p. 188). Sulla vita si cfr. anche Juan Eusebio Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesus*, tomo VIII, Administración del "Mensajero del corazon de Jesus", Bilbao, 1891; Cintia Faraco, *Gabriel Vázquez (1549-1604)*, in «Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica», anno XIV/1, 2016, pp. 153-159.

plessa interpretazione, accordandomi fiducia e spronandomi, col suo continuo esempio, a fare sempre del mio meglio.

Infine, con la speranza di meritare sempre la sua stima, desidero ringraziare il Prof. Giulio M. Chiodi, faro nella tempesta e vento di sostegno nella quiete.