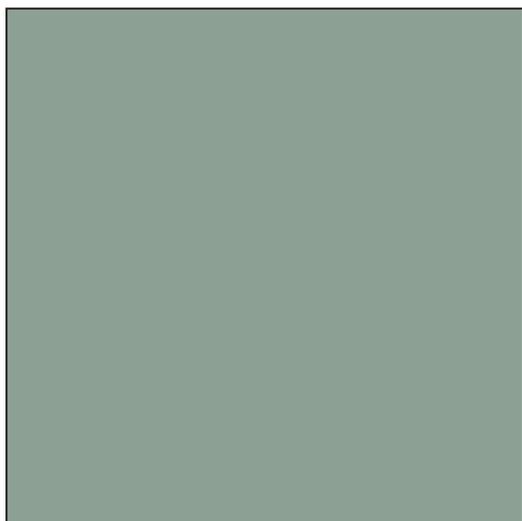


**per la storia
del pensiero
giuridico
moderno**

26



FRANCO TODESCAN

**LE RADICI
TEOLOGICHE DEL
GIUSNATURALISMO
LAICO**

**II
IL PROBLEMA
DELLA SECOLARIZZAZIONE
NEL PENSIERO GIURIDICO
DI JEAN DOMAT**

UNIVERSITA' DI FIRENZE
FACOLTA DI GIURISPRUDENZA



CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO
GIURIDICO MODERNO

BIBLIOTECA
promossa e diretta da PAOLO GROSSI

VOLUME VENTISEIESIMO

FRANCO TODESCAN

LE RADICI TEOLOGICHE
DEL
GIUSNATURALISMO LAICO

II

*Il problema della secolarizzazione
nel pensiero giuridico di Jean Domat*



Milano - Giuffrè Editore

ISBN 88-14-01379-9

Tutte le copie devono recare il contrassegno della S.I.A.E.

© Dott. A. Giuffrè Editore, S.p.A., Milano
La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

(1987) Tipografia MORI & C. S.p.A. - 21100 VARESE - VIA F. GUICCIARDINI 66

Al prof. Enrico Opocher

« Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti ».

(PASCAL)

Questo lavoro, che costituisce la seconda parte di una ricerca sul problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII, iniziata nel 1983 col volume su Ugo Grozio, intende proseguire ed approfondire gli spunti tematici contenuti nella Introduzione a detto volume, cui si fa qui necessario rinvio. Il discorso verte ora sul giansenismo giuridico: e se Grozio della secolarizzazione può apparire in qualche misura il momento della « tesi », il pensiero di Domat ne rappresenta invece dialetticamente (pur nei limiti che verranno di volta in volta segnalati) quello dell'« antitesi ».

Alla vigilia del terzo centenario della pubblicazione del I tomo delle Loix civiles (Paris, 1689), questo studio vorrebbe essere un piccolo segno di omaggio alla troppo spesso dimenticata opera del giurista di Clermont. Con l'occasione ringrazio anche fraternamente i Colleghi della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova (che mi hanno permesso di « rimpatriare ») ed il carissimo amico Paolo Grossi, che generosamente ha ospitato il mio lavoro nella Collana da lui diretta.

F.T.

PARTE SECONDA

IL « GIANSENISMO » DI DOMAT

CAPITOLO PRIMO
« ESPRIT » E « COEUR »

1. Il problema del « giansenismo » di Domat. — 2. Il metodo giansenista fra matematicismo e intuizione.

1. Nel precedente studio ⁽¹⁾ abbiamo esaminato in che senso ed entro quali limiti possa considerarsi fautrice di secolarizzazione l'opera giusnaturalistica groziana, maturata in un ambito tipicamente calvinista, quale quello dei Paesi Bassi. Anche in Francia, dove Grozio pubblicò il *De iure belli ac pacis* e trascorse un lungo tratto della sua esistenza, il problema della secolarizzazione del diritto naturale si pose all'attenzione dei giuristi: ma il polo di raffronto dialettico fu qui rappresentato, alla metà del Seicento, dal movimento giansenista. Infatti sebbene il giansenismo, come del resto il calvinismo, non costituisca a rigor di termini una corrente del pensiero giuridico, pure non è possibile passare sotto silenzio l'influsso metodologico e ideologico che esercitò sull'opera di alcuni grandi giureconsulti, primo fra tutti Jean Domat ⁽²⁾, da

⁽¹⁾ *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico, I: Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, 1983.

⁽²⁾ Per i tratti biografici fondamentali di Domat, nato a Clermont-Ferrand il 30 novembre 1625 e morto a Parigi il 14 marzo 1696, quali si possono ricavare fondamentalmente dal *Mémoire pour servir à l'histoire de la vie de M. Domat, avocat du roy au présidial de Clermont en Auvergne*, scoperto dal Cousin, assieme ad altri documenti su Domat, fra le carte di Marguerite Périer alla Bibliothèque Nationale di Parigi (*Supplément français*, n. 1485) e pubblicato ora fra i *Documents inédits sur Domat*, in *Oeuvres de Victor Cousin*, t. IV (Première partie), Bruxelles, 1845, pp. 59-62, v. in particolare E. JOVY, *Études pascaliennes*, III: « Discursions » autour de Pascal, Paris, 1928, p. 178 ss., e R.-F. VOELTZEL, *Jean Domat (1625-1696). Essai de reconstitution de sa philosophie juridique précédé de la biographie du jurisconsulte*, Paris, 1936, p. 35 ss.

molti considerato uno dei « padri » di quel tipico frutto del giusnaturalismo illuministico che fu la codificazione napoleonica ⁽³⁾.

Ma proprio questo riferimento al giansenismo, e segnatamente al « giansenismo » di Domat, impone allo storico una prudenza tutta particolare: poiché per un verso da molte parti si è negato e si nega che sia esistito *il* giansenismo, come autonoma corrente di pensiero teologico e, per altro verso, si è messo in dubbio che possa correttamente parlarsi di *un* giansenismo di Domat ⁽⁴⁾. Portatore dei legati del baianismo ⁽⁵⁾, il giansenismo è sempre infatti apparso ai più come un'eresia tutta particolare, dato che i suoi

⁽³⁾ Sul ruolo svolto dal giansenismo in generale, e da Domat in particolare, nella formazione dell'*humus* da cui germinò la codificazione napoleonica, v. A.-J. ARNAUD, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, 1969, p. 15 ss. e 69 ss.; argutamente G. TARELLO, *Sistemazione e ideologia nelle «Loix civiles» di Jean Domat*, in «Materiali per una Storia della Cultura Giuridica», II (1972), p. 127, osserva: «Domat è certamente una delle figure di maggior rilievo nella formazione della cultura giuridica moderna; ma la collocazione storica della sua opera, e l'individuazione delle ragioni della sua importanza e delle linee della sua influenza, sono rese difficili dall'ingombrante presenza di due schiere di studiosi, che sono rispettivamente gli amici del *Código Napoléon* ed i nemici del *Código Napoléon*. I primi venerano in Domat il nonno del codice (padre essendone Pothier); i secondi lo venerano come uomo spirituale, amico di Pascal, volto alla costruzione di una teologia giuridica giansenista che avrebbe, tra l'altro, potuto evitare la necessità della codificazione».

⁽⁴⁾ Così ad es. F. PERGOLESI, *Una filosofia giansenista del diritto? (Nel III Centenario della nascita di Giovanni Domat)*, in «La Scuola Cattolica», LIV (1926), sem. VII, p. 422 ss., dopo avere sostenuto la necessità di distinguere nel giansenismo due aspetti, l'uno dogmatico o teologico, l'altro politico o giuridico, afferma: «Se, quando si accusa l'opera del Domat di giansenismo, si intende alludere al suo gallicanesimo, nessun dubbio può elevarsi circa la legittimità dell'accusa. Domat infatti ci si rivela col suo anticurialismo ed antigiesuitismo un gallicano perfetto ... (Quanto invece al giansenismo teologico) si tratta, salv'errore, solo di infiltrazioni o di tendenze, piuttosto che di sistema o di indirizzo generale, se si sta al semplice esame *interno* dell'opera, senza metterla cioè in relazione agli altri scritti e all'attività in genere del Domat» (pp. 437 e 439). Il gallicanesimo, più che il giansenismo, di Domat è stato sottolineato sostanzialmente anche da R. LAPRAT, nella sua recensione al citato volume del Voeltzel, apparsa in «Revue Historique», LXIII (1938), t. CLXXXIII, p. 100; su tali posizioni v. N. MATTEUCCI, *Jean Domat un magistrato giansenista*, Bologna, 1959, p. 28 ss.

⁽⁵⁾ Sulla dottrina baianista, v. l'ottimo studio di F. X. JANSEN, *Baius et le Baianisme*, Louvain, 1927.

principali rappresentanti, da Saint-Cyran (6) ad Arnauld (7), da Nicole (8) a Pascal (9), nonostante le condanne papali, sempre manifestarono tenace volontà di rimanere nel grembo della Chiesa cattolica. Sollecitati, al pari di altri personaggi dell'epoca, dall'ansia per il problema della « riforma cattolica » (10), essi intesero collaborare a questa grande intrapresa proclamando la necessità di ritornare, in campo dogmatico, a talune tesi sulla grazia e sulla predestinazione, che pretendevano dovute a S. Agostino, ed in campo liturgico-sacramentale, agli usi penitenziali del cristianesimo primitivo: l'*Augustinus* di Giansenio (11) costituì il polo catalizzatore del primo indirizzo, la *Fréquente communion* di Arnauld (12) quello del secondo.

Il sistema dell'*Augustinus*, posto tra bannesianesimo e molinismo, aveva sciolto il nodo del rapporto grazia-libertà con una

(6) Sull'opera di questo autore fondamentali risultano, nell'ambito delle sue vaste ricerche dedicate a *Les origines du Jansénisme*, i due volumi di J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Louvain-Paris, 1947-48.

(7) Sul pensiero di Antoine Arnauld (1612-1694), sono di particolare rilievo gli studi di J. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*, t. II: *Exposition de la doctrine (d'après Arnauld)*, I: *Les vérités de la grâce*, Paris, 1923, e *La doctrine de Port-Royal: La morale (d'après Arnauld)*, 2 voll., Paris, 1951-52, nonché, più recentemente, per l'aspetto biografico, E. JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694)*, Louvain, 1976.

(8) Per le posizioni di Pierre Nicole (1625-1695), si può vedere, oltre a E. THOUVEREZ, *Pierre Nicole*, Paris, 1926, il recente saggio di E. D. JAMES, *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist*, The Hague, 1972.

(9) Per la sterminata bibliografia su Blaise Pascal (1623-1662), si deve fare anzitutto riferimento ad A. MAIRE, *Bibliographie générale des oeuvres de Blaise Pascal*, 5 voll., Paris, 1925-27; v. pure A. DEL NOCE, s.v. *Pascal Blaise*, in *Enciclopedia Filosofica*, VI, Roma, 1979², coll. 302-315.

(10) V. in proposito il classico studio di H. JEDIN, *Riforma Cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*, trad. it., Brescia, 1967².

(11) L'opera, com'è noto, apparve postuma in tre tomi in folio a Lovanio, nel 1640, col titolo: *Augustinus, seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*.

(12) *De la fréquente communion: Où les sentiments des Pères, des papes et des conciles, touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposés*, Paris, 1643; su tale opera v. J. BRUCKER, s.v. *Arnauld Antoine*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, Paris, 1903, coll. 1979-1980.

negazione, parziale ma importante, della libertà umana. Mentre i bannesiani ⁽¹³⁾, preoccupati di salvaguardare in Dio l'onniscienza ed il ruolo di Causa Prima, avevano riposto l'oscurità del rapporto nel mistero dell'uomo, ed i molinisti ⁽¹⁴⁾ per contro, confidando l'efficacia della grazia nell'assenso del volere umano, tale oscurità avevano riposto nel mistero di Dio, Giansenio aveva posto fine agli indugi affermando l'efficacia irresistibile dalla grazia, sotto il cui influsso l'uomo si trovava pertanto necessitato ad agire ⁽¹⁵⁾. Nell'uomo rimaneva solo la libertà dalla coazione fisica esterna, ma questo era reputato, sul piano etico e salvifico, sufficiente; mentre la predestinazione all'eterna salvezza o dannazione dipendeva dal volere divino antecedente a qualsivoglia considerazione di merito personale. È questo un tentativo, invero non felicemente riuscito, di equidistanza fra i due « errori contrari » del pelagianesimo e del protestantesimo: il primo esaltante, nell'opera della salvezza, il valore dell'attività umana ed il ruolo delle istituzioni; il secondo invece assolutizzante l'arbitrio divino ⁽¹⁶⁾.

Sorto dunque come movimento inteso a restaurare talune tesi « agostiniane » sulla grazia, sul peccato originale e sulla predestinazione, il giansenismo fu spinto poi da diverse vicende, legate alla difesa dell'*Augustinus* contro il molinismo dei gesuiti e gli attacchi politici di Luigi XIV, a sclerotizzarsi in logoranti diatribe teologico-giuridiche, subendo un inevitabile impoverimento spirituale ⁽¹⁷⁾. Tuttavia esso rimase sempre molto più di una setta

⁽¹³⁾ Sulla controversia tra bannesiani e molinisti in tema di libertà, v. A. BONET, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, 1932; e ancora, W. R. O' CONNOR, *Molina and Bañez as Interpreters of St Thomas Aquinas*, in «The New Scholasticism», XXI (1947), p. 243 ss.

⁽¹⁴⁾ Sulla posizione molinista, v. E. VANSTEENBERGHE, s.v. *Molinisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X/2, Paris, 1929, col. 2094 ss.; G. SMITH, *Freedom in Molina*, Chicago, 1966.

⁽¹⁵⁾ *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris*, ll. I-VIII (nell'ed. di Rouen, 1652, t. III, fo. I-372); cfr. G. G. BIANCA - S. OFFELLI, s.v. *Giansenio (Cornelio) e giansenismo*, in *Enciclopedia Filosofica*, III, Roma, 1979³, col. 990 ss.

⁽¹⁶⁾ Sul tentativo di « equidistanza » giansenista, v. LAPORTE, *Le Jansénisme* (1947), ora in *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, 1951, p. 102 ss.

⁽¹⁷⁾ Cfr. P. SERINI, *Pascal*, Torino, 1942, p. 23 ss.

antigesuitica, presentando un interesse speculativo assai più ampio di quello racchiuso nelle formule teologiche in cui si era dogmaticamente espresso. In molte sue diramazioni si manifestò rigogliosamente ferace, con variegati riflessi sulla vita sociale e politica. I rapporti tra fede e ragione, natura e grazia, legge e libertà, che rappresentano il tessuto connettivo del suo messaggio teologico, non solo rispecchiano una tematica cara alla cultura moderna, ma costituiscono i presupposti per una riconsiderazione del « suo » diritto naturale ⁽¹⁸⁾.

Questa dottrina, individualistica nella sua matrice ed aristocratica nell'estrazione di molti suoi rappresentanti, esprime, il più delle volte, la storia tormentata e disgregata di singole personalità, il cui punto d'incontro solo in parte è costituito dalla cornice teologica ⁽¹⁹⁾. Più ancora che una setta o un sistema, essa manifesta uno stato d'animo che travalica la cerchia di Port-Royal ⁽²⁰⁾, e si fa presente in larghe frange di ceti elitari francesi. Essa costituisce uno sforzo per ricondurre la cultura europea, dopo le infiltrazioni umanistiche prodottesi durante il Cinquecento, a quelle dottrine che più si ricollegavano ad una rigida tradizione agostiniana, con forte sottolineatura della radicale impotenza umana a raggiungere un vero bene senza l'aiuto efficacemente invincibile della grazia ⁽²¹⁾.

Molte persone erano attratte dal rigore dei principî e dall'austerità dei costumi di Port-Royal. Fu per l'ammirazione di queste forti personalità, verso cui lo inclinava tutta la formazione ricevuta, che anche Domat si pose in contatto con la comunità dei « solitari » ⁽²²⁾. Il giurista di Clermont, che già con essi aveva avuto

⁽¹⁸⁾ Cfr. B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, Roma, 1954, p. 5 ss.; per le dimensioni sociali della teologia giansenista, v. C. CARISTIA, *Filosofia e teologia, diritto e politica nel primo giansenismo. Giansenio, G. Du Verger, A. Arnauld*, in « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », XXXV (1958), p. 83 ss.

⁽¹⁹⁾ B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, cit., p. 66.

⁽²⁰⁾ Per la storia interiore ed esteriore di Port-Royal, sempre importante l'ampia opera di CH.-A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, 5 voll., Paris, 1840-1859 (trad. it., 2 voll., Firenze, 1964); v. inoltre C. GAZIER, *Histoire du monastère de Port-Royal*, Paris, 1929; M. ESCHOLIER, *Port-Royal*, Paris, 1965.

⁽²¹⁾ SERINI, *Pascal*, cit., p. 44 ss.

⁽²²⁾ « Quanto a Domat, questi, benché nipote del padre Sirmond, entrò tramite Pascal, suo compatriota, e per suo esempio in stretto contatto coi nostri

sporadici rapporti, nel corso di qualche puntata alla capitale, quando portò la propria residenza a Parigi, senza essere a rigore egli stesso un « solitario », fu certo uno dei maggiori simpatizzanti. È stato quindi detto ⁽²³⁾ che Domat fu il giurista di Port-Royal, allo stesso titolo per cui Pascal può esserne considerato il filosofo ed Arnauld il teologo.

Tuttavia il « giansenismo » di Domat è stato sovente oggetto di riserve e di contestazioni, motivate soprattutto dal fatto che nelle *Loix civiles* ⁽²⁴⁾ non appare alcun esplicito riferimento al dogma della predestinazione o della grazia efficace. Ora, siffatte perplessità appaiono, se poste in modo così riduttivo, ingiustificate. Come già sottolineava il Laporte ⁽²⁵⁾, infatti, per parlare del giansenismo di un autore — si tratti di Domat, di Pascal o di chiunque altro — condizione pregiudiziale è concordare una definizione precisa del termine « giansenismo ». Questo termine, infatti, ha due principali significati: o di dottrina riassunta nelle famose « cinque proposizioni » estrapolate da Nicolas Cornet, e condannate dalla Santa Sede, attribuendole a Giansenio ⁽²⁶⁾; o di dottrina effettivamente professata dal gruppo di teologi e di filosofi ricollegantesi a Port-Royal.

Attenendosi al primo significato, ci si dovrebbe limitare a cercare negli scritti di Domat solo quanto richiama o contraddice le « cinque proposizioni »: lavoro semplice, più ancora semplicistico.

solitari » (SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, trad. it. cit., vol. I, p. 785). Tuttavia secondo la *Nécrologie de M. Domat, avocat du roi au présidial de Clermont en Auvergne*, supplemento al *Nécrologe de l'Abbaïe de Notre-Dame de Port-Royal des Champs, ordre de Cîteaux*, I^{re} partie, 1735, p. 459 ss., Domat non condivideva rigorosamente in tutto le idee di Port-Royal; cfr. M. JOUVET-DESMARAND, *Essai historique et critique sur Domat*, Riom, 1837, p. 21. Più in generale, sui rapporti Domat - Port-Royal, v. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 53.

⁽²³⁾ P. NOURRISSON, *Un ami de Pascal: Jean Domat*, Paris, 1939, p. 50.

⁽²⁴⁾ *Les Loix Civiles dans leur ordre naturel*, I^a ed., 3 voll., Paris, 1689-1694; seguirà postumo, come quarto e quinto volume della prima edizione, *Le Droit Public, suite des Loix Civiles dans leur ordre naturel*, Paris, 1697.

⁽²⁵⁾ *Pascal et la doctrine de Port-Royal* (1923), ora in *Études*, cit., p. 106 ss. (che riprende qui un'osservazione del Brunschvicg).

⁽²⁶⁾ Sulla famosa e tormentata questione delle « cinque proposizioni », v. Y. DE LA BRIÈRE, *Le jansénisme de Jansénius. Étude critique sur les cinq propositions*, in « Recherches de Science Religieuse », VII (1916), p. 270 ss.

È opportuno invece considerare il giansenismo come un movimento assai più ampio e sfumato, comprendente non solo l'*Augustinus* o le « cinque proposizioni », ma l'opera di Saint-Cyran e di Arnauld, di Nicole e di Pascal, tutte componenti che hanno intessuto il pensiero di Port-Royal. E poiché non si può mettere in dubbio che Domat abbia formulato sulla legge e sul diritto, sulla natura umana e sul peccato originale, delle opinioni affini (ma non sempre coincidenti) a quelle del Vescovo d'Ypres e dei suoi discepoli, intatto rimane il problema di determinare in quale misura il pensiero del giurista di Clermont appartenga o meno al giansenismo inteso in questo secondo, più ampio significato. Il « giansenismo » di Domat va insomma sì tematizzato e precisato, ma in relazione ad un quadro assai composito.

In tale ottica si pone in miglior luce la duplice possibile interpretazione del significato delle *Loix civiles*: o come tappa preparatoria ai lavori della codificazione napoleonica, che pur affonda le proprie radici nell'*humus* illuministico settecentesco ⁽²⁷⁾, o come manifestazione di un giusnaturalismo ripensato su basi diverse rispetto a quello groziano, e per il quale conseguentemente in modo diverso si pone il problema della presenza (o meno) di una carica secolarizzatrice ⁽²⁸⁾. Il nesso fra queste due interpretazioni, la prima che nel Domat vede un precursore di certi motivi dell'*Aufklärung* e la seconda che pone in luce il rinnovato (e ripensato) motivo giusnaturalistico, indica come il problema precipuo che si pone allo storico sia appunto quello del rapporto fra i profili e gli spunti giusnaturalistici, presenti nelle *Loix civiles*, ed il loro *background* giansenistico; è questo il tema centrale, a meno di non voler elidere aprioristicamente uno dei due termini della questione.

⁽²⁷⁾ Cfr. in tal senso ARNAUD, *Les origines doctrinales*, cit., p. 142 ss.

⁽²⁸⁾ R. MASPÉTIOL, *Jean Domat: une doctrine de la loi et du droit public*, in *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al prof. L. Legaz y Lacambra*, II, Santiago de Compostela, 1960, p. 707, afferma incisivamente: « La personnalité de Domat en fait un isolé. Défenseur du droit naturel, il est nettement en dehors du courant de l'École du droit de la nature et des gens, qui a la faveur de son temps, car il repousse le subjectivisme individualiste de cette dernière et se rattache à la conception d'un ordre juridique objectif »; cfr. pure N. MATTEUCCI, *Jean Domat*, cit., p. 10 ss.

Il lapidario giudizio del Cousin, che definì le *Loix civiles* « la préface du code Napoléon » ⁽²⁹⁾, merita senz'altro di essere meditato; tuttavia necessita di un'immediata postilla, nel senso che tale opera costituisce il più insigne (se non l'unico) sistema di una filosofia giuridica giansenista, tradottasi in efficace sintesi delle due tradizioni normative della Francia secentesca, quella meridionale del *droit écrit*, quella settentrionale del *droit coutumier* ⁽³⁰⁾. Di qui scaturisce il profondo significato di quest'opera. In forma meno virulenta e meno drammatica essa fa rivivere, nel corso del Seicento, il conflitto già apparso nel secolo precedente fra Umanesimo e Riforma, per l'atteggiamento antitetico assunto dinanzi al problema della natura umana e del diritto naturale. Quello che in definitiva è in gioco nel « giansenismo » di Domat è qualcosa che trascende la mera sistemazione delle *Loix civiles*: è il problema della fiducia o meno nelle forze autonome della *natura* e della *ratio*, che già in larga misura contrassegnava l'opera di Grozio, e della resistenza ad affrancarsi dalla cornice teologica che ancora avvolgeva il giusnaturalismo moderno.

2. Alle soglie del secondo volume dell'*Augustinus*, nell'affrontare la questione del metodo in teologia, Giansenio aveva accusato gli effetti devastanti prodotti in questo campo dalla filosofia (madre, a suo dire, di tutte le eresie), contrapponendole la « memoria », intesa come studio della Tradizione ⁽³¹⁾. Non era questa una novità in assoluto. A Lovanio, sin dal tempo di Erasmo, talune eccessive tortuosità e sottigliezze della Scolastica avevano indirettamente costituito lo stimolo per un mutamento di rotta; anche se quello che colpisce in Giansenio è come il suo sforzo di

⁽²⁹⁾ *Documents inédits sur Domat*, cit., p. 57.

⁽³⁰⁾ Per una dettagliata analisi di tale situazione, v. V. PIANO MORTARI, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Milano, 1962.

⁽³¹⁾ *Augustinus*, Liber proemialis, cap. III: « Semper enim Philosophia, quemadmodum mater haereticorum fuit ita rerum divinarum arcanis definiendis adhibita, mater errorum est » (t. II, fo. 3 b); cap. IV: « Sic igitur, quemadmodum intellectus Philosophiae suscipiendae propria facultas est, ita memoria Theologiae. Ille quippe intellecta principia penetrando Philosophum facit; haec ea, quae sibi scripto aut praedicatione tradita sunt, recordando, Theologum Christianum » (t. II, fo. 4 a).

reazione anti-scolastico sia sostenuto poi da un *esprit de système* invero assai scolastico ⁽³²⁾. La Scrittura e la Tradizione costituiscono comunque le uniche fonti valide per la teologia, nel senso che i concili ed i Padri dei primi secoli segnano, con il loro insegnamento, i confini del sapere teologico.

Mentre il ricorso ai principî della filosofia ha prodotto e produce l'alterazione dei rapporti fra naturale e soprannaturale, il riferimento esclusivo alla dottrina rivelata, quale viene espressa dalla testimonianza della Chiesa antica, può ristabilire le giuste relazioni fra natura e grazia. Per sostenere la sua tesi, Giansenio utilizza un tema caro alla maggior parte dei controversisti di Lovanio, quando avevano affermato il ruolo primario della tradizione orale nella nuova economia di salvezza: il Nuovo Testamento non fa più precipuo riferimento, come l'Antico, ad un testo scritto, ma al cuore dei fedeli. La verità cristiana, scolpita nelle anime piuttosto che nei libri, esige la penetrazione più del cuore che dell'intelletto ⁽³³⁾.

Dopo aver proclamato che la teologia deve usare esclusivamente il principio di autorità, il Vescovo d'Ypres prefigura un metodo gnoseologico marcatamente dualistico, nei cui confini appare muoversi, pur con sfumature diverse, il pensiero di molti futuri giansenisti. « Duplex enim — egli dice ⁽³⁴⁾ — est modus penetrandi divina mysteria, quae Dei revelatione credenda proponuntur; unus per humanas ratiocinationes, quem etiam Philosophi sectati sunt. Modus ille periculis multorum errorum obnoxius est ». È appunto quanto sinora detto; ma poi Giansenio prosegue: « Alter modus ex incensa charitate proficiscitur, qua cor hominis purgatur, et illuminatur, ut secreta Dei penetret, quae in sacrarum litterarum corticibus, ipsisque revelatis principiis continentur ... Nam quemadmodum ex semine arbor nascitur, et vicissim ex arbore semen, atque ita reciproca utrumque productione in infinitum multiplicatur: ita quoque Christianae fidei cognitio charitatis amorem

⁽³²⁾ H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, trad. it., Milano, 1978², p. 103.

⁽³³⁾ Cfr. R. GUELLEY, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Érasme à Jansénius*, in « Revue d'Histoire Ecclésiastique », XXXVII (1941), p. 113 ss.

⁽³⁴⁾ *Augustinus*, Liber proemialis, cap. VII (t. II, fo. 7 a).

suscitat; et per illam operatur: quae charitas continuo lucem cognitionis excitat novam, lux flammam amoris, et iterum flamma lucem, atque ita identidem reciprocando vices animum Christianum ad fervoris, ac lucis, hoc est, ad charitatis, et veritatis seu sapientiae plenitudinem ducunt » (35). Questi due metodi portano a risultati molto diversi: « Ita quoque veritates, quae per alterutrum innotescunt, valde diversae sunt. Illae plerumque spinosae atque aridae sunt, in sola haerentes speculatione, atque ideo fere frivolae et inutiles: hae vero sive ad Deum, sive ad homines, sive ad rerum agendarum regulas pertineant, sapidae sunt, et medullitus in affectum refluunt, unde prodierunt » (36).

Se la paziente opera di deduzione sillogistica può servire a tutelare le verità della fede contro gli errori delle eresie, è tuttavia necessario, per penetrare in profondità nella scoperta della Verità, fare ricorso a un diverso modo di conoscenza. Questo metodo non produce una scienza fredda e arida, ma è la luce dei cuori puri, e si nutre del fuoco della carità. È un ripudio di molti procedimenti utilizzati dagli Scolastici per giungere ad una esposizione « scientifica » del credo religioso; tutta la metodologia di Giansenio sembra incline ad una rigida distinzione di campo fra scienza e fede (37). E così si prepara la (paradossale) simbiosi col cartesianesimo. Non a caso, forse, il 1640, anno di edizione dell'*Augustinus*, segna anche l'inizio dell'invasione cartesiana a Lovanio (38). Sembra quasi che l'atmosfera comune delle origini suggerisca a cartesiani e giansenisti una comune ispirazione, che tocca la radice delle due dottrine. Rivela in entrambe una uguale avversione per i metodi della Scolastica, una comune volontà di annientare l'uomo « sotto la mano di Dio ». Come rilevava Arnauld stesso, Cartesio su molti punti si incontrava con i giansenisti « in S. Agostino » (39).

(35) *Ibidem*.

(36) *Ibidem*.

(37) GUELLUY, *L'évolution*, cit., pp. 115-116.

(38) Sull'«invasione cartesiana» a Lovanio, v. L. WILLAERT, *Les origines du Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques*, I: *Le milieu - Le Jansénisme avant la lettre*, Gembloux, 1948, p. 261 ss.

(39) La posizione di Arnauld nei confronti del pensiero cartesiano è condensata principalmente, com'è noto, nelle *Objectiones quartae, Antonii Arnaldi, Doc-*

Arnauld, come Nicole, era filo-cartesiano; e a Port-Royal molti « solitari » erano favorevoli alle tesi cartesiane. Tuttavia è importante capire i confini di questo cartesianesimo di Port-Royal: quello che si approva in Cartesio, è la preoccupazione di chiarificare il proprio pensiero; ma, a differenza di Cartesio, Port-Royal non pensa all'applicazione del metodo per cercare la verità « nella scienza » (40). La penetrazione nel giansenismo del metodo cartesiano attenua certi suoi aspetti arcaizzanti. Ma i temi teologici e antropologici concernenti la *salus* del singolo soggetto restano al centro della sua speculazione (41). Con lo sguardo fisso alla *Civitas Dei* Arnauld e Nicole, Pascal e Domat, non concepiscono la scienza, alla stregua di Cartesio, quale strumento per divenire « maîtres et possesseurs de la nature » (42).

Nella scienza, quello che rileva è solo l'attitudine metodica. Così, sulla falsariga della linea anticipata da Giansenio, si profila in alcuni giansenisti una separazione piuttosto netta tra fede e ragione. La ragione dell'uomo, che produce la scienza, non ha valore soprannaturale: essa non conduce alla scienza di Dio, ma soltanto alla conoscenza della natura. La teologia, invece, che è memoria e ricordo, consiste nel ricevere la Tradizione e nel crederci, operando un'osmosi di teoria e prassi (43). Fede e ragione

toris Theologiae, in Meditationes metaphysicas Renati Descartes de prima Philosophia, e nelle Novae objectiones, Contra Renati Cartesii Meditationes de prima Philosophia, & praecipue de mente humana, de Deo, de corpore & vacuo, duabus Epistolis contentae (in *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris-Lausanne, 1775 ss. t. XXXVIII, pp. 7-38 e 67-83).

(40) Cfr. J. RUSSIER, *La foi selon Pascal, II: Tradition et originalité dans la théorie pascalienne de la foi*, Paris, 1949, p. 263 ss.; v. pure A.-R. NDIAYE, *Les causes occasionnelles et l'amour de Dieu dans la controverse entre Arnauld et Malebranche*, in *Justifications de l'éthique* (XIX^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain-la-Neuve, 6-9 septembre 1982), Bruxelles, 1984, p. 323 ss.

(41) Cfr. H. LEFEBVRE, *Pascal, II*, Paris, 1954, p. 42; M.-R. CARRÉ, *Pensée rationnelle et responsabilité morale: le Traité de sagesse dans 'La Logique' de Port-Royal*, in « Publications of the Modern Language Association of America », LXXXIX (1974), p. 1075 ss.

(42) *Discours de la méthode, Partie VI^e* (in *Oeuvres philosophiques* [ed. ALQUIÉ], Paris, 1963, t. I, p. 634); su cui v. D. DUBARLE, *Maîtres et possesseurs de la nature?*, in AA.VV., *La nature, problème politique*, Paris, 1971, p. 35 ss.

(43) Cfr. G. PRETI, *Pascal e i giansenisti*, Milano, 1944, p. 35.

rappresentano due campi separati: ne segue che, a differenza dei gesuiti, che godono di una certa libertà nelle argomentazioni di teologia, ma pongono alla scienza alquanto limiti di natura teologica, molti giansenisti appaiono sì strettamente legati alla lettera della dottrina (soprattutto di S. Agostino), ma in campo scientifico si muovono con la massima libertà. Ritroviamo così taluni germi della « secolarizzazione sacra »: alcuni giansenisti appaiono teoricamente convergere nel seguire una concezione religiosa che finisce per garantire alla scienza mondana la maggiore autonomia ⁽⁴⁴⁾.

Ma quanto vale per le scienze naturali, vale anche per le scienze spirituali, ed in particolare per la giurisprudenza? Proprio su questo punto Domat appare sì riprendere i due motivi ispiratori del metodo giansenista (la « memoria » della *traditio* e la concate-nazione deduttivistica delle altre scienze), ma per congiungerli, anziché per divaricarli. Lo scopo che il giurista di Clermont si prefigge, come risulta dalla prefazione alle *Loix civiles*, è quello di porre ordine nell'ambito della legislazione francese del sec. XVII: « Toutes les maximes du Droit Civil ont entr'elles un ordre simple & naturel, qui en forme un corps, où il est facile de les voir toutes, & de concevoir d'une seule vue en quelle partie chacune a sa place » ⁽⁴⁵⁾. Si tratta dunque di un ordine « naturale », che si sottrae al capriccio arbitrario della *voluntas*, e riposa su quei « primi principi », che costituiscono la fonte del tessuto sociale. Solo pervenendo alla ricostruzione di quest'ordine sarà possibile risolvere le diverse antinomie ⁽⁴⁶⁾.

Era questo un cammino verso cui Domat veniva indirizzato in parte dal suo stesso giansenismo, col residuante deduttivismo di

⁽⁴⁴⁾ PRETI, *Pascal*, cit., p. 11 ss.; v. pure J. DE SALAS ORTUETA, *La crítica a la razón en Pascal y la situación de ésta, dentro del proceso de secularización*, in « Anales del Seminario de Metafísica », XIV (1979), p. 47 ss.

⁽⁴⁵⁾ *Traité des loix*, XIV, 1 (questo *Traité* costituisce l'ampia introduzione alle *Loix civiles*; nell'ed. di Parigi, 1777, t. I, fo. xxvii b). Ricordiamo come secondo la nota, ma riduttiva affermazione di E. CAUCHY, *Études sur Domat*, in « Revue de Législation et de Jurisprudence », XVII (1851), t. XLII, p. 323, « toute la vie de Domat pourrait s'écrire en deux mots: Il fut l'ami de Pascal et l'auteur du *Traité des lois* ».

⁽⁴⁶⁾ Cfr. N. MATTEUCCI, *Jean Domat*, cit., p. 48 ss.

stampo cartesiano, utile a dare una profonda sistemazione al vastissimo materiale normativo, senza privilegiare questo o quel genere di fonti, in singolare analogia, com'è stato osservato ⁽⁴⁷⁾, col programma leibniziano di « messa in ordine razionale » dell'intero diritto vigente. Ma se molto v'è di Cartesio nel metodo del giurista di Clermont, molto, e forse più, v'è di Giansenio e di Pascal. L'affermata necessità di risalire ai primi principî, dato che « c'est par ces sortes de vérités si simples & si évidentes, qu'on vient à la connoissance de celles qui le sont moins », proprio come avviene nel caso della geometria, e che « pour le détail d'une science, il faut les recueillir toutes, & former le corps entier, qui doit être composé de leur assemblage » ⁽⁴⁸⁾, indica un'applicazione nelle *Loix civiles* alle scienze spirituali del metodo cartesiano, inizialmente elaborato solo per le scienze naturali.

Ma i « primi principî » ogni uomo deve scoprirli nel fondo del proprio cuore, nella lettura dell'inclinazione di tutto il proprio essere verso l'Assoluto. In particolare, per il giansenista Domat, i principî primi del diritto si possono scoprire in due modi, con l'*esprit* e con il *coeur*: è questa una differenza rilevante rispetto ai principî delle altre scienze, che vengono manifestati « solo » dall'*esprit*. La certezza dei primi principî del diritto, che si alimenta a una duplice fonte, risulta superiore a quella dei principî delle altre scienze: questi, infatti, essendo solo concezioni dello spirito, rivestono necessariamente un certo carattere di ar-

⁽⁴⁷⁾ TARELLO, *Sistemazione e ideologia*, cit., p. 132. Sul programma giuridico leibniziano, v. in particolare i contributi di G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953, e *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956, nonché H. P. SCHNEIDER, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des « christlichen Naturrechts » bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Frankfurt a.M., 1967, p. 341 ss.

⁽⁴⁸⁾ Nel *Traité des loix*, Préface, Domat dice ancora: « Personne n'ignore quel est en toutes choses l'usage de l'ordre, & que si dans les choses mêmes qui ne sont que l'objet des sens, le juste assemblage des parties qui forment un tout, est nécessaire pour les mettre en vue, l'ordre est bien plus nécessaire pour faire entrer dans l'esprit le détail infini des vérités qui composent une science » (t. I, fo. n.n. 3). Osserva in proposito N. MATTEUCCI, *Jean Domat*, cit., p. 49, nota 72: « Questa è la terza regola del metodo cartesiano, e nella *Préface* troviamo anche la prima e la seconda, quella dell'evidenza e quella dell'analisi ... A questo metodo cartesiano il Domat si mantiene fedele per tutte le *Loix civiles* ».

bitrarietà, mentre quelli della scienza giuridica, che toccano ugualmente lo spirito e il cuore, sono immutabili, e trovano la loro fonte in Dio ⁽⁴⁹⁾.

Evidente appare, su questo punto, la vicinanza di Domat alla tematica pascaliana, per cui vi sono verità che interessano solo la ragione e verità che, oltre ad interessare la ragione, interessano anche la volontà, in quanto possono assecondare o meno il naturale desiderio di felicità. Mentre per persuadere delle prime basta servirsi del metodo geometrico, per persuadere delle seconde, la questione si presenta in maniera assai più complessa: giacché la volontà esercitata, di fronte alla *ratio*, un ruolo preponderante, facendo accettare per vere solo quelle dottrine che avverte consone alle proprie inclinazioni ⁽⁵⁰⁾. Per questo Dio trasmette la grazia *par le coeur* e non *par l'esprit*; in questo modo, se per un verso abbassa la *ratio* che, recalcitrante ad ammettere la propria caduta, orgogliosamente vuol ergersi ancora ad arbitra là dove è succube della volontà, per altro verso conforta la *voluntas* facendole assaporare quei beni dai quali, dopo la caduta, tendenzialmente si allontanerebbe ⁽⁵¹⁾.

La distinzione fra *esprit* e *coeur* — distinzione che svolge, tanto nell'opera di Pascal quanto in quella di Domat, un ruolo di primo piano e rappresenta la più compiuta espressione di una tendenza a non assolutizzare il dominio della *ratio*, cartesiana-

⁽⁴⁹⁾ Sui « primi principj » del diritto in Domat, v. B. BAUDELLOT, *Un grand jurisconsulte du XVII^e siècle: Jean Domat*, thèse Paris, 1938, p. 63 ss.; VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 93 ss.

⁽⁵⁰⁾ È questo un tema centrale dello scritto di PASCAL, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (in *L'oeuvre de Pascal*, a cura di J. CHEVALIER, Paris, 1950, pp. 358-386); sul complesso problema del metodo nell'opera pascaliana, v. H. DAVIDSON, *Le pluralisme méthodologique chez Pascal*, in *Méthodes chez Pascal* (Actes du Colloque organisé par l'Université de Clermont-Ferrand II, Centre de recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme, tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1977), Paris, 1979, p. 19 ss.; B. TOCANNE, *Flottements méthodologiques chez Pascal*, *ivi*, p. 45 ss.

⁽⁵¹⁾ Cfr. R. MENEGHELLI, *Il problema della giustizia in Pascal*, in « Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto », XXXVI (1959), p. 392 ss.; H. GOUHIER, *Le coeur qui sent les trois dimensions. Analyse d'une pensée de Pascal*, nel vol. coll. *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, a cura di J.-L. MARION, Paris, 1983, p. 203 ss.

mente intesa come organo delle idee chiare e distinte — è, fra i gangli metodologici delle *Loix civiles*, quello di più rilevante interesse. Si può dire che nel *coeur* Domat intravede (come già Pascal) uno specifico strumento gnoseologico, che conquista il proprio oggetto in modo interiore ed immediato, e non per progresso di ragionamento, e le cui affermazioni sono purtuttavia ugualmente certe: anzi, il loro grado di certezza supera e fonda quelle che possono poi ricavarsi attraverso il cammino della dimostrazione deduttiva ⁽⁵²⁾.

Ora è una tendenza insita verso l'amore che costituisce il *coeur*: ciò che il cuore esprime è la volontà nel senso di *appetitus* profondo dell'essere. Questo *appetitus* è fonte esso stesso di conoscenza: chi ama, proprio perché ama, è in grado di conoscere l'oggetto del suo amore meglio di chi non ama ⁽⁵³⁾. In ogni settore si può constatare che « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment » ⁽⁵⁴⁾; poiché l'argomentazione discorsiva si limita a dedurre le conseguenze dalle premesse e le premesse originarie devono essere poste al di là di ogni dimostrazione. Il cuore, organo della *ratio practica*, è il « primo motore » della conoscenza morale, giuridica, politica. Il cuore oltrepassa gli estremi gradini della *ratio*; ma, fin dai suoi albori, la ragione lo presuppone. E quello che esso fornisce essenzialmente alla ragione è un approccio a quell'Assoluto che supera la ragione, ma del quale questa non può fare a meno ⁽⁵⁵⁾.

⁽⁵²⁾ Cfr., in senso analogo, SERINI, *Pascal*, cit., p. 237 ss.; v. pure J. PRIGENT, *La réflexion pascalienne sur les principes*, in « Travaux de Linguistique et de Littérature », XIII (1975), n. 2, p. 117 ss.

⁽⁵³⁾ Per acute riflessioni su tale *appetitus*, v. RUSSIER, *La foi selon Pascal*, I: *Dieu sensible au coeur*, Paris, 1949, p. 156 ss.

⁽⁵⁴⁾ *Pensées*, n. 274 (come numero d'ordine viene qui indicato quello dell'edizione ormai classica delle *Pensées* curata da L. BRUNSCHVICG, t. XII-XIV delle opere complete di Pascal pubblicate nella collezione « *Les Grands Écrivains de la France* », da L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX e F. GAZIER, Paris, 1908-1925); v. sul tema TH. M. HARRINGTON, *Vérité et méthode dans les « Pensées » de Pascal*, Paris, 1972, p. 84 ss.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », LII (1927), p. 277 ss.; nonché, più recentemente, E. BLOOMBERG, *Les raisons de Pascal*, Paris, 1973.

Questo far risalire a Dio i principî fondamentali del diritto non significa tuttavia porsi automaticamente sul terreno dell'ispirazione pura, né tantomeno dissolvere il nesso tra metafisica e storia. Lo testimonia il complessivo taglio « scientifico » con cui viene impostato il problema: « Comme il n'y a donc rien de plus nécessaire dans les sciences, que d'en posséder les premiers principes, & qu'en chacune on commence par établir les siens, & par y donner le jour qui met en vûe leur vérité & leur certitude ... »⁽⁵⁶⁾. Si instaura così la stretta coniugazione fra la ragione più rigorosa e la religione cristiana che permette al giurista di Clermont (evitando a questo livello esiti secolarizzanti) di rafforzare il valore dei « primi principî » rispetto ad altre regole che ne sono soltanto la conseguenza e che pur hanno una portata generale sì che se ne è persuasi più di quanto « on ne sçauroit l'être d'un théorème de géométrie »⁽⁵⁷⁾.

La prefazione alle *Loix civiles* si ispira in definitiva a una duplice esigenza e tradisce la compresenza di due linee di pensiero: l'una matematica, l'altra teologica. Se da un lato traslucce l'aspirazione a uguagliare, nella giurisprudenza, il modello delle discipline scientifiche, dall'altro lato — in sintonia con il metodo propugnato dall'*Augustinus* — si riafferma la necessità di ancorarsi saldamente all'autorità della tradizione. Per Domat il principio di autorità conserva importanza in un settore, come quello giuridico, che verte sullo studio delle norme divine e umane⁽⁵⁸⁾; tuttavia solo in parte il giurista finisce per coincidere

⁽⁵⁶⁾ *Traité des loix*, I, 2 (t. I, fo. 1 b).

⁽⁵⁷⁾ *Ibidem*; cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 95. Complessivamente, come osserva TH. FUNCK-BRENTANO, *Le droit naturel au XVII^e siècle*, in « *Revue d'histoire Diplomatique* », I (1887), p. 497. « ce n'est pas dans la raison, abstraite ou non, que ces règles prennent leur principe et leur force, c'est dans l'amour mutuel, dans la réalité vivante de nos affections, et les engagements qui lient les hommes entre eux, sous quelque forme que ce soit, sont la suite de ces affections et la source de ces règles. Par cette manière d'envisager l'origine des lois naturelles, Domat creuse un abîme entre lui et les autres auteurs de droit naturel au XVII^e siècle et donne une vue des conditions de la vie sociale et de la diversité des législations humaines tellement élevée que personne après lui ne la comprendra plus ».

⁽⁵⁸⁾ Anche qui sono riscontrabili affinità col pensiero pascaliano; cfr. SERINI,

con la metodologia giansenista. La separazione fra filosofia e teologia, avanzata da Giansenio, non verrà condivisa fino in fondo dall'autore di Clermont, che tenderà piuttosto ad instaurare una vigorosa coniugazione tra premesse teologiche e metodo matematizzante.

Pascal, cit., p. 71 ss. Più in generale v. M. HEESS, *Blaise Pascal. Wissenschaftliches Denken und christliche Glaube*, München, 1977.

CAPITOLO SECONDO

« AMOUR DE DIEU » E « AMOUR PROPRE »

1. Il fondamento antropologico della legge: l'*appetitus beatitudinis*. — 2. « Un état étrangement différent de celui qui devoit être élevé sur ces fondemens »: la questione dello *status naturae integrae*. — 3. L'ambivalenza dell'« amour propre » nello *status naturae lapsae*. — 4. *Status gratiae* e società: il problema politico.

1. Abbiamo visto l'importanza del ruolo attribuito al *coeur* da Domat per la determinazione dei « primi principi » nel sistema giuridico, la sua identificazione con l'*appetitus* profondo dell'essere: il problema metodologico, nel pensiero del giurista di Clermont, viene dunque a saldarsi, in maniera indissolubile, con quello antropologico. Lo studio dell'uomo, a cui il sec. XVII assegna ancora un'importanza superiore rispetto a quello della fisica, cerca di ricostruire, nella cultura francese del tempo, l'idea di natura umana secondo tre grandi modelli, empirico, filosofico, teologico che, pur non escludendosi reciprocamente, corrispondono a diversi atteggiamenti mentali (1). Da un lato lo studio empirico dell'uomo, di cui Montaigne e Machiavelli avevano costituito il prototipo nell'Umanesimo rinascimentale, si prolunga nella tradizione libertina, ostile al concettualismo metafisico (2). Dall'altro lato, fuori di ogni esplicito aggancio teologico, Cartesio delinea un'antropologia improntata al rigoroso dualismo di *res cogitans* e *res*

(1) Su tale tripartizione, cfr. TOCANNE, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1978, p. 139.

(2) Sui presupposti antropologici del pensiero politico libertino, v. fra gli altri A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charon*, Milano, 1966; E. CASTRUCI, *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello Stato moderno nel Seicento francese*, Milano, 1981.

extensa, nella prospettiva di un'essenza atemporale dell'uomo (3); e infine, in posizione autonoma, si sviluppa l'antropologia teologica, legata allo sviluppo dell'agostinismo, particolarmente nella sua versione giansenista.

L'avversario dichiarato del giansenismo, anche su questo punto, è il pensiero della Seconda Scolastica. Espressioni come quella del Gaetano: « creatura rationalis potest dupliciter considerari: uno modo *absolute*, alio modo *ut ordinata est ad felicitatem* » (4), agli occhi dei giansenisti sembravano accrescere, più che diminuire, le difficoltà inerenti a ogni tentativo di conciliazione tra filosofia e teologia, pur senza voler ricadere (e sarà il caso di Domat) nel ripudio puro e semplice della filosofia operato dal Vescovo di Ypres (5). Sulla scia del Gaetano Francisco Suárez, ad esempio, era partito dalla concezione che l'uomo, in quanto essere della natura, doveva avere « normalmente » un fine entro i limiti della natura dato che, giusta il principio aristotelico (6), ogni essere della natura deve avere un fine ad esso proporzionato: « *Necesse est omnem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum*

(3) Sull'antropologia cartesiana, merita in particolare di essere segnalato F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1966².

(4) *In Primam*, q. 12, a. 1, n. 10 (nell'ed. leonina delle opere di S. Tommaso, *Summa theologiae ... cum commentariis Thomae de Vio Cajetani*, Romae, 1888 ss., t. IV, fo. 116 b); *In Primam Secundae*, q. 114, a. 1, n. 1: « Nam sermo est de homine: et non de homine adoptato in filium Dei, non de homine in statu peccati vel gratiae, sed absolute » (t. VII, fo. 345 a). Sull'antropologia teologica formulata dal Gaetano, fondamentale è lo studio di J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952.

(5) *Augustinus*, Liber proemialis, cap. III: « Quid enim aliud obsecro sententias illas peperit, quae divinam gratiam imperioso nutui humanae libertatis aptavit, nisi Philosophia: Quid eas tanta animositate defendit, nisi Philosophia, quae non videtur aliud libertatis genus admittere, nisi quod omnibus in voluntatem admissis aut irruentibus plena atque indifferenti potestate dominetur? Quid opera bona cum solis habitualibus donis elicienda fabricavit, nisi Philosophia, secundum quam potentia voluntatis habitu virtutis instructa sufficiens principium perfectae operationis existimatur? Quid statum purae naturae formavit, ornavit, instruxit nisi Aristotelica Philosophia, quam etiam Gentiles quidam majori sentiendi sanitae damnarunt? » (t. II, fo. 3 a); cfr. P. MAGNARD, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris, 1980², p. 149 ss.

(6) *De caelo*, II (B), 8, 290 a, 30 ss.

connaturalem in quem tendat » (7). Vi era dunque rigorosa commisurazione — è stato sottolineato (8) — tra il fine di un essere naturale ed i mezzi posseduti per raggiungerlo. Sulla base di tale principio, in forza della sua stessa creazione, l'uomo era costituito per una felicità di essenza naturale. Supponendo che, *de facto*, egli fosse chiamato ad un fine più elevato, questo a rigore non poteva essere che aggiunto. Ma il primo, *de jure*, era sufficiente; esso soltanto rimaneva naturalmente conoscibile e poteva entrare nella definizione di uomo.

All'obiezione che vi è nell'essere umano un desiderio naturale della *beatitudo* soprannaturale, il teologo di Coimbra avrebbe *in limine* risposto che questo non è possibile, poiché — sempre stando ad Aristotele — il desiderio della natura segue la potenza della natura: « cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate » (9). L'appetito che Suárez ancora ammetteva era un desiderio puramente elicitato e condizionato, un desiderio imperfetto, simile a una sorta di « velleità », incapace di suscitare un'inquietudine esistenziale in rapporto al suo oggetto (10). In aperta polemica con tale dottrina, Giansenio, pur riconoscendo che l'amore verso Dio era *soprannaturale* nel senso che non poteva essere adempiuto dalla sola natura umana con le sue « potentiae », affermava tuttavia ch'esso permaneva *naturale* sotto un diverso profilo. Infatti la ragione stessa, con il suo lume naturale, insegna che Dio deve essere amato in sé e per sé, sopra ogni cosa, come Bene Supremo; ed essendo il Bene Supremo, un appetito naturale inclina verso di Lui, benché non possa poi essere raggiunto senza l'aiuto soprannaturale della grazia, come già S. Tom-

(7) *De gratia*, Pr. IV, c. 1, n. 10 (in *Opera omnia*, Venetiis, 1740 ss., t. VI, fo. 103 a); sul problema v. M. BENZO, *La pura naturalità umana in la teologia de Suárez*, Madrid, 1955.

(8) DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., pp. 206-207.

(9) *De gratia*, Pr. IV, c. 1, n. 8 (t. VI, fo. 103 a); *De ultimo fine hominis*, disp. XVI, s. 2, n. 10: « Appetitus innatus fundatur in potentia naturali: sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem: ergo neque appetitus innatus » (t. IV, fo. 93 a).

(10) DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., pp. 210-211; è questa la *potentia obedientialis*, su cui v. J. G. BAENA, *Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en Suárez*, Medellín, 1957.

maso e Duns Scoto insegnavano ⁽¹¹⁾. In quanto *imago Dei*, la creatura razionale è di una condizione così elevata, che nessun bene inferiore a Dio è in grado di saziarla ⁽¹²⁾.

È in un siffatto contesto che l'idea di natura umana viene ripensata, in funzione del sistema giuridico, da Domat. Di tale contesto essa conserva lo sfumato ricordo delle aspre battaglie condotte da Giansenio e dai suoi seguaci per salvaguardare il messaggio teologico da quanto essi reputavano un oblio del soprannaturale, dovuto ad eccessiva commistione col substrato filosofico. Egli cerca comunque di guardarsi dall'asperità di troppo rigidi

⁽¹¹⁾ *Augustinus, De statu purae naturae*, l. I, cap. XV: « Sic ergo patet quo pacto et sensu secundum Scholasticorum etiam principia, amor Dei poterit vocari naturalis respectu voluntatis. Non quod illius vel consummationem in caelo vel initium in hac vita possit adipisci viribus naturalibus, sed quod homo, hoc ipso quo Deus est finis eius naturalis et naturaliter inclinatur ad appetendam perfectam felicitatem suam, ex consequenti naturaliter inclinatur ad appetendam illam actionem, in qua beatitudo illa sita est; quamvis ad illam suis viribus nullo modo pertingere possit, propter eminentiam finis illius ut et Scotus et D. Thomas explicant. Longe namque perfectionis naturae indicium est et sublimioris beneficij argumentum, habere naturaliter finem tam altum ut eum nulla creata potestate natura possit consequi, quam finem tam abiectum ut eum naturalibus suis et infirmis viribus facile assequatur » (t. II, fo. 308 b - 309 a); per i riferimenti tomisti e scotisti, v. S. TOMMASO, *Summa theologiae*, I^a-II^a, q. 5, a. 1; DUNS SCOTO, *Opus oxoniense*, Prol., pars I, q. un., n. 12 (nella ed. critica, ancora incompleta, dell'*Opera omnia*, a cura della commissione scotistica presieduta da C. BALIĆ, Civitas Vaticana, 1950 ss., t. I, p. 19).

⁽¹²⁾ *Augustinus, De statu purae naturae*, l. I, cap. II: « Cum ergo tantus sit naturalis iste impetus creaturae rationalis in beatitudinem suam, et omnium desideriorum fugarumque basis, necesse est esse etiam aliquid quo obtento naturaliter satiatur. Si enim nihil esset, vanissimum esset istud naturale desiderium ipsaque creatura rationalis tota in vanum condita. Nam ut natura juxta philosophum non inclinatur aut movetur ad impossibile, ita multo minus Deus ex natura in vanum. Aliquid igitur necessario est, cuius assecutione quiescat istud naturale pondus, tanquam termino omnium motuum; quod proinde non potest non esse ultimus finis eius, qui respectu creaturae rationalis beatitudo dicitur, in quam velut oceanum omnes animi motus influunt, et velut in centro suo conquiescunt quod et alio ex capite ostendi potest. Creatura enim rationalis non potest neque esse neque condi propter se, necessario igitur propter aliud: hoc autem propter quod condi postulat est ultimus finis eius naturalis, utpote quem eius institutio naturalis poscit et eius assecutione necessario beata est » (t. II, fo. 280 a-b); cfr. J. CARREYRE, s.v. *Jansénisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VIII/1, Paris, 1924, col. 371 ss.

parallelismi o alternative. Nella sua ricchezza, la nozione di natura umana raccoglie infatti una molteplicità di significati convergenti: se sotto il profilo teologico essa designa la somiglianza dell'uomo con Dio, che l'ha creato a propria immagine, sotto il profilo filosofico essa designa il principio insito nell'agire dell'uomo, la finalità intrinseca al suo comportamento. Non si tratta allora della recisione di uno dei due termini, ma del loro congiungimento dinamico e gerarchizzato (13).

Il giurista di Clermont ricerca così il fondamento delle leggi, di ogni legge, spinto dalla necessità di fissare le costanti antropologiche che sostengano poi saldamente la giurisprudenza nel suo compito di elaborazione e ricostruzione del sistema. Poiché le leggi dell'uomo sono le regole della sua condotta, e questa condotta consiste nel modo di procedere verso il suo fine, scoprire i loro fondamenti primi significa determinare questo fine: la destinazione dell'uomo sarà la prima regola dei passi che ve lo conducono e di conseguenza la prima legge e il fondamento di tutte le altre (14).

Ma conoscere il fine di una cosa significa sapere perché essa è fatta; e si può conoscere perché è fatta se, vedendo come essa è fatta, si chiarifica a che si riferisce la sua struttura. Ora l'uomo, composto di anima e di corpo, è dotato di due *potentiae*: un intelletto per conoscere e una volontà per amare. Egli è destinato alla ricerca e all'amore di un oggetto che saturi questo *intellectus* e questa *voluntas*; ma qual è poi questo *finis ultimus*? L'uomo non lo trova fra i beni terreni. Dentro di sé scorge il seme della miseria e della morte; fuori di sé incontra oggetti creati per servire i suoi

(13) Analogo l'atteggiamento in Pascal: cfr. MAGNARD, *Nature et histoire*, cit., p. 150.

(14) *Traité des loix*, I, 3: « On ne peut prendre une voie plus simple & plus sûre pour découvrir les premiers principes des loix, qu'en supposant deux premières vérités, qui ne sont que de simples définitions. L'une, que les loix de l'homme ne sont autre chose que les règles de sa conduite; & l'autre, que cette conduite n'est autre chose que les démarches de l'homme vers sa fin. Pour découvrir donc les premiers fondemens des loix de l'homme, il faut connoître quelle est sa fin; parce que sa destination à cette fin sera la première règle de la voie & des démarches qui l'y conduisent, & par conséquent sa première loi, & le fondement de toutes les autres » (t. I, fo. 11 a); cfr. B. DONATI, *Domat e Vico ossia del sistema del diritto universale* (1923), ora in *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*, Firenze, 1936, p. 288 ss.

bisogni, e d'altra parte sì caduchi e limitati che non potrebbero mai costituire il suo autentico fine ⁽¹⁵⁾. Se infatti l'intelletto vuole penetrare i segreti della natura, vede ben presto quanto le ricerche siano difficoltose ed il campo del sapere limitato; e « pour le coeur, personne n'ignore que le monde entier n'est pas capable de le remplir, & que jamais il n'a pu faire le bonheur d'aucun de ceux qui l'ont le plus aimé, & qui en ont le plus possédé » ⁽¹⁶⁾.

Qualunque cosa l'uomo faccia, agisce sempre in vista di un fine, non però in sé concluso, e al quale la volontà può tendere solo come mezzo in vista di uno scopo ulteriore; ma, risalendo nella scala dei fini, è necessario giungere a un *finis ultimus*, dal quale dipende in definitiva tutto il valore morale dell'umana condotta; e tale fine non può essere che il Creatore di tutto. Insomma, come diceva anche Arnauld ⁽¹⁷⁾, « supposé donc, comme on n'en sauroit douter, que Dieu ne soit autre chose que vérité & justice, & l'homme intelligence & volonté, il s'ensuit que Dieu est la fin naturelle, unique et perpétuelle de l'homme »; e ancora: « s'il est vrai d'ailleurs que Dieu ... soit l'objet & la fin unique & perpétuelle de l'homme, il est clair comme le jour que l'homme doit non seulement se porter à ce grand objet, & le rechercher de toutes ses forces; mais même qu'il doit n'avoir de mouvement & d'action que pour cela seul, non plus que l'oeil pour la lumière, et qu'il ne s'en peut détourner un seul moment sans dérèglement & sans injustice; puisqu'il ne le peut sans sortir de l'ordre naturel que la Loi éternelle veut que l'on garde, & dont l'inobservation est nécessairement un mal ».

Il fine del conoscere e del volere, in cui l'uomo trova la propria felicità, non è sito nella transeunte realtà del suo io e neppure

⁽¹⁵⁾ *Ibidem*: « De tous les objets qui s'offrent à l'homme dans tout l'Univers, en y comprenant l'homme lui-même, il ne trouvera rien qui soit digne d'être sa fin. Car en lui-même, loin d'y trouver sa félicité, il n'y verra que les semences des miseres & de la mort: & autour de lui, si nous parcourons tout cet Univers, nous trouverons que rien ne peut y tenir lieu de fin, ni à notre esprit, ni à notre coeur ».

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*; cfr. É. FEITU, *Domat et sa conception philosophique du droit*, in « Revue Critique de Législation et de Jurisprudence », XIX (1869), t. XXXIV, p. 51 ss.

⁽¹⁷⁾ *Discours sur l'amour de Dieu (Oeuvres, t. XXVI, pp. 2-3)*; v. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal: La morale*, cit., vol. I, p. 112 ss.

in quanto lo attornia, dato che questo è posto al suo servizio. Solo Dio è in grado di sanare la ferita aperta in questo cuore, ch' Egli ha creato per Lui. Ogni uomo porta in sé, costituente la sua stessa natura, il desiderio originale e non sradicabile della beatitudine, la tendenza al Bene assoluto, infinito e perfetto; ma la beatitudine non può venirci che da Dio. È dunque a Dio che noi tendiamo, è Dio che noi amiamo, anche se talora inconsapevolmente, per l'inclinazione della nostra natura ⁽¹⁸⁾.

È la tematica agostiniana cara a tutti i giansenisti, in particolare a Pascal, che qui risuona: la natura umana aspira con tutte le sue forze alla felicità, ma questa, sulla terra, è del tutto irraggiungibile da parte della creatura umana. Solo che, nell'amico di Domat, il tema si fa più drammatico, più esasperato, più « tragico » ⁽¹⁹⁾. Come il nostro intelletto riesce a percepire solo qualche riflesso della verità, ma non la Verità nella sua pienezza, così il nostro comportamento non attinge *in statu viae* la beatitudine, a cui pur tende con sforzo incessante. Tanto più grande è quindi

⁽¹⁸⁾ Cfr. DONATI, *Domat e Vico*, cit., p. 289 ss.; LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal: La morale*, cit., vol. I, p. 101 ss.

⁽¹⁹⁾ L'interpretazione « tragica » del pensiero di Pascal, avanzata da L. GOLDMANN, *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei « Pensieri » di Pascal e nel teatro di Racine*, trad. it., Bari, 1971, si oppone al razionalismo nel suo carattere amorale e areligioso; pertanto, secondo la lucida caratterizzazione che ne ha fornito DEL NOCE, *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, in *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, 1965², pp. 173-174, essa è anzitutto « affermazione di un insieme di valori che trascendono l'individuo; e tuttavia non si esprime come una forma capace di sostituire il mondo atomista e meccanico del razionalismo individualista, e ciò perché gli è estranea la prospettiva storica: diciamo con più precisione, perché la sua dimensione temporale è il *presente* e non l'*avvenire*. Quindi il mondo del razionalismo viene fissato come definitivo e incangiabile; semplicemente gli si oppone una nuova scala di valori. È facile derivare da questo primo carattere della visione tragica tutti i successivi. Affermazione dell'autenticità dei valori, quindi dell'esigenza della loro realizzazione, ma insieme coscienza della loro rigorosa irrealizzabilità. Da ciò la situazione paradossale dell'uomo tragico che vive *unicamente* per la *realizzazione* di valori *rigorosamente irrealizzabili*; col corollario del ' tutto o nulla ', l'assenza di gradi, l'assenza totale di relatività. Quindi, essenzialità alla visione tragica del ' Dio nascosto ', *sempre presente e sempre assente* »; sul tema, v. pure J. LLANSÓ, *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*, Madrid, 1984.

l'infelicità dell'uomo, ancor più che se non gli fosse rimasto alcun vestigio della passata grandezza, perché si conserva l'idea della *beatitudo* e non la si può raggiungere. Tale situazione rappresenta il segno che l'uomo ha vissuto in un grado di perfezione da cui è tristemente decaduto ⁽²⁰⁾.

Ecco dunque il paradosso umano: l'uomo è misero, non solo dinanzi a Dio, ma dinanzi agli stessi beni terreni, un « roseau pensant » talmente fragile e indifeso che un soffio di vento basta a spezzarlo e tuttavia grande in forza della consapevolezza della sua stessa miseria ⁽²¹⁾; è inquieto, infelice, avido di un continuo « divertissement » per non rimanere solo con se stesso, e con la propria angoscia, eppure irresistibilmente aspira ad un'altra felicità; è indotto a continui cambiamenti, mentre la sua più profonda aspirazione tende a quanto è stabile, immutabile, perennemente uguale ⁽²²⁾. Nella necessità di oltrepassare se stesso sta la molla più profonda della natura umana. Ricusare questo auto-trascendersi, come è implicito nell'idea della natura autonoma — esito ultimo di ogni giusnaturalismo « laico » — significherebbe distruggere la caratteristica più peculiare dell'uomo. Se il *coeur* ama naturalmente l'Assoluto, contro tale amore la corruzione portata dal peccato può sì indurirlo, ma non può uccidervi l'insaziabile desiderio. L'opera di Domat, proseguendo nell'indicare all'uomo quanto terribile sia lo stato della sua natura dominato dal-

⁽²⁰⁾ *Pensées*, n. 397: « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de [se] connaître misérable; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable »; cfr. V. E. ALFIERI, *Il problema Pascal*, Milano, 1959, p. 166 ss.

⁽²¹⁾ *Pensées*, n. 347: « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien ».

⁽²²⁾ *Pensées*, n. 171: « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse, et nous fait arriver insensiblement à la mort »; cfr. sul tema M. SCHOLTENS, *Le mysticisme de Pascal*, Assen, 1974.

l'amour propre e quanto egli sia destinato all'infelicità finché cerchi di placare nei beni finiti la sua sete d'infinito, terrà desta nel sistema delle leggi la consapevolezza di questa incoercibile inclinazione verso l'Assoluto ⁽²³⁾.

2. Il problema dello « stato di natura », come già vedemmo in Grozio ⁽²⁴⁾, presenta un significato assai pregnante: la sua nozione giusnaturalistica — filosoficamente intesa come condizione dell'uomo senza (o prima della) grazia divina — corrisponde alla progressiva secolarizzazione della visione sociale e politica. A tale tematica non si sottraggono Giansenio e i giansenisti. Sul problema dello stato primitivo dell'uomo, due sono infatti le posizioni che possono ritenersi peculiari del Vescovo d'Ypres: il ripudio della dottrina molinista dello *status naturae purae* ⁽²⁵⁾ e la visione complessivamente assai ottimistica dello *status naturae integrae*.

Al primo punto, Giansenio dedica un'intera sezione del suo *Augustinus*: la successione degli *status* della natura umana vi si conserva inequivocabilmente centrata sulla tripartizione, cara alla teologia medioevale, ripresa ed approfondita in chiave antipelagiana: « Et quia diversos humanae naturae status percurrimus, innocentis, lapsae, reparatae, et vires eius in unoquoque ad bene operandum exploravimus, ut Pelagij sensum ac dogmata de singulis pernoscere possemus ... » ⁽²⁶⁾. Di uno « stato di natura » *tout court*, nemmeno una parola; di un ipotetico *status naturae purae* nemmeno, o meglio, se ne parla a lungo, ma come bersaglio privilegiato di strali polemici.

Secondo i *theologi recentiores* della Seconda Scolastica, lo stato di pura natura trovava la propria differenza rispetto allo *status naturae lapsae* essenzialmente in un punto: la pura natura coinci-

⁽²³⁾ Cfr. R. GUARDINI, *Pascal*, trad. it., Brescia, 1972, p. 96 ss.; RUSSIER, *La foi selon Pascal*, cit., vol. I, p. 173 ss.

⁽²⁴⁾ *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., vol. I, p. 54 ss.

⁽²⁵⁾ Sullo « status naturae humanae in puris naturalibus » tratteggiato da Molina in *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, q. 14, a. 13, d. 3 (ed. di Anversa, 1595, pp. 11 b - 12 a), v. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., p. 274 ss.

⁽²⁶⁾ *Augustinus, De statu naturae innocentis*, Praefatio (t. II, fo. 29).

deva strutturalmente con la natura decaduta, senza averne il carattere affittivo ⁽²⁷⁾. I due *status* cioè differivano (secondo la nota immagine scolastica) come un uomo spogliato differisce da un uomo nudo: l'uomo decaduto aveva perso quanto la natura pura mai avrebbe posseduto. Di fronte alla connotazione « negativa » della *natura pura*, stava quella « privativa » della *natura lapsa*. In altri termini, nella natura pura l'uomo non avrebbe mai avuto la grazia, mentre nello *status naturae lapsae* all'uomo è tolta quella grazia che fu invece data ai suoi progenitori. Anche nella natura pura l'uomo sarebbe stato soggetto al conflitto fra i desideri della carne e dello spirito, con una fragilità, un'inclinazione a peccare profonda come oggi, anzi forse maggiore, dato che la speranza nella Redenzione, trasmessa alla discendenza di Adamo, ha attenuato nella natura decaduta siffatta propensione ⁽²⁸⁾.

Giansenio si oppone all'ipotesi di uno *status naturae purae*, a questo *status* costruito sulla base di una « purezza » meramente negativa, per cui la natura nulla avrebbe di propriamente aggiunto

⁽²⁷⁾ MOLINA, *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 3: « Itaque hoc solum interest inter naturam humanam post peccatum ante illa dona gratiae, et eandem, si in puris naturalibus fuisset condita, quod exclusio a gloria, carentia gratiae, iustitiae originalis, et aliorum donorum supernaturalium, habent proprie rationem privationis, comparatione naturae post peccatum, eo quod opposita dona, vel certe jus ad illa, fuerit illi in Adamo collatum; comparatione vero naturae, in puris naturalibus spectatae, minime; eo quod nullum omnino jus habuisset ad eadem dona. Quare natura humana post peccatum recte dicitur spoliata donis supernaturalibus quae habebant in Adamo: condita vero in puris naturalibus non diceretur spoliata eisdem donis, cum ea nunquam antea habuisset » (p. 13 b); SUÁREZ, *De gratia*, Pr. IV, c. 8, n. 20: « Ad instantiam autem, quae fiebat, quia in pura natura non esset vulnus, nec homo esset semivivus relictus, respondetur de his vocibus metaphoricis ita loquendum esse, sicut Theologi loquuntur de illis, *nudus*, vel *nudatus*, *privatus*, vel *non habens*. Nam homo in statu purae naturae eandem carentiam indumenti iustitiae, quam habet nunc homo lapsus, haberet, ac subinde eandem nuditatem: quia vero in statu purae naturae illam semper habuisset, non diceretur nudatus, sed nudus, nunc autem dicitur nudatus; quia fuit aliquando vestitus. Et similiter nunc dicitur privatus, tum propter eandem rationem, tum etiam, quia censetur habere proximam capacitatem illius iustitiae iuxta divinae providentiae institutionem: in pura vero natura solum dici posset carere, vel non habere iustitiam, quasi per simplicem negationem, et remotam capacitatem » (t. VI, fo. 120 b).

⁽²⁸⁾ Cfr. CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 367.

(*superadditum*), né in bene né in male. Non si possono attribuire alla persona due finalità distinte, una naturale e una soprannaturale: giacché la sete di felicità dell'uomo può essere saziata solo nella visione beatifica e non in una conoscenza « puramente » naturale, teorizzata dai *recentiores* ⁽²⁹⁾. Per questo, come abbiamo visto, egli sostiene che l'uomo ha il desiderio « naturale » della beatitudine soprannaturale. Rimane all'uomo questo *appetitus* naturale di beatitudine, distratto spesso dal movimento della volontà che si svia dal vero Bene. Giansenio conserva e radicalizza le nozioni agostiniane di *natura integra* e di *natura lapsa*, riparata dalla grazia: ma fra queste due nature il solco si allarga. Il teologo di Lovanio legge nella natura decaduta solo il segno del disordine peccaminoso, la degradazione di un ordine primitivo perduto, di cui non resta che la sete di beatitudine, inestinguibile senza la grazia ⁽³⁰⁾.

L'analogia per contro dello *status naturae purae* con lo « stato di natura » dei giusnaturalisti appare a questo punto abbastanza evidente. Come singolarmente analoga appare la duplice possibilità di intenderlo: ossia come *status* storicamente esistito, ovvero come mera ipotesi logica. Sono queste, relativamente allo *status*

⁽²⁹⁾ *Augustinus, De statu purae naturae*, l. I, cap. I: « Itaque sciendum est puram naturam dici juxta recentiores puritate negativa, qua scilicet nihil habet naturae superadditum, quod ei non debitum sit sive malum sive bonum, hoc est, ut neque peccatum habeat poenamque peccati comitem, neque ullum gratiae naturam superantis donum. Ut vero facile intelligatur, quid huiusmodi naturae status comprehendat, naturam lapsam intueri jubent, in qua quicquid praeter peccati reatum deprehendimus, hoc ad puram naturam pertinere profitentur. Regula quippe solemnissima eorum est naturam puram a natura ipsa discrepare, sicut nudum a spoliato, qui non aliter differunt, nisi quod hic amiserit quod alter nondum habuit: ut proinde pura natura se habeat instar negationis, lapsa instar privationis. Quapropter ut omnia breviter illi statui a Scholasticis attributa, percurramus qui hominem a Deo in purae naturae statu creari posse nullo omnino peccato praecedente, profitentur, ij volunt eum creandum esse sine ordinatione ad beatitudinem sempiternam seu claram visionem Dei » (t. II, fo. 278 a - 279 a); l. I, cap. III: « Ex his itaque perspicuum et certum est ex ipsa naturae rationalis institutione proficisci, et in eius essentia fundatum esse, ut amorem suum soli Deo summo principio et ultimo fini suo debeat, nec eum possit ulla ratione, ulla dispensatione, ulla naturae suae vel elevatione vel dispensione ad seipsam vel ad inferiora convertere » (t. II, fo. 283 a).

⁽³⁰⁾ Cfr. TOCANNE, *L'idée de nature*, cit., p. 252.

naturae purae, secondo l'accusa di Giansenio, le posizioni rispettivamente dei pelagiani e dei teologi della Seconda Scolastica: « Ex qua doctrina manifestum est, illum inter Scholasticos recentiores atque Pelagianos, quantum ad istum humanae naturae statum attinet, esse differentiam quod Scholastici naturam hominis in eo statu quem descripsimus a Deo auctore sine peccati merito condi posse sentiunt; Pelagiani etiam reipsa conditum esse delirant » (31). Con ovvie, e diverse conseguenze, sul piano rispettivamente teologico e filosofico: involgendo nel primo caso il problema del peccato originale (che scompare per Pelagio, mentre resta per i teologi della Seconda Scolastica), nel secondo quello della diversa rilevanza connessa alla sussistenza storica (o meno) dello « stato di natura », giusnaturalisticamente inteso.

Il fondamento tuttavia scelto da Giansenio per edificare la propria dottrina, è una tesi relativa allo stato primitivo della natura umana. In tale fondamento, se noi consideriamo l'antropologia alla quale fa appello e se in essa cerchiamo di risalire dalle conseguenze esposte (anche da altri seguaci) ai principi raggruppati nell'*Augustinus*, possiamo constatare come il giansenismo sia di fatto un prolungamento del baianismo (32). Pur smussandone talune formule, nella sostanza lo rinforza. L'attenzione di Giansenio si sofferma con insistenza sullo *status innocentiae*, anche se l'autore proclama di non volersi abbandonare a eccessivi discorsi di natura ipotetica, cari a certa teologia scolastica: « ut igitur a gratia status innocentiae tam hominum quam Angelorum ordiamur, multa hic silentio praetermittimus, quae Scholastici studiosissime disputant » (33). Tale stato di natura integra costituisce lo scenario imprescindibile per istituire un raffronto con quello della natura decaduta. È uno stato di grande equilibrio, degno del

(31) *Augustinus, De statu purae naturae*, I, I, cap. I (t. II, fo. 279 a); per l'analoga problematica, a livello filosofico-giuridico, dello « stato di natura » come fatto storicamente avvenuto o come mera ipotesi logica, cfr. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova, 1953, p. 50 ss.; N. BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico*, in N. BOBBIO - M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, 1979, p. 49 ss.

(32) Cfr. JANSEN, *Baius et le Baianisme*, cit., p. 30 ss.; DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., p. 76 ss.

(33) *Augustinus, De gratia primi hominis*, cap. I (t. II, fo. 30 a).

grande fine per cui l'uomo è stato creato, cioè il possesso e l'amore di Dio. « Cum igitur iste esset status mentis hominis respectu Dei, ut Deo creatori suo, ultimoque suo et omnium creaturarum fini castissimo amore cohaereret, ex quo fiebat, ut divinae gratiae omniumque virtutum, quae in animo rationali sedem suam habent, particeps fieret rectus ordo videbatur postulare, ut huic tam connaturali hominis bono, propter cuius possessionem creatus, et in cuius conservatione salus eius constituta est, nihil in ipso homine a Deo creante fieret, sive in animo, sive in corpore, quod eum ab illa sui creatoris et salutis, et veri totius sui boni possessione, et fruitione retorqueret, ac divelleret » (34).

Giansenio descrive con fulgide pennellate lo stato di Adamo. Dio creò il primo uomo nello stato di innocenza, condizione di santità, di grazia, di perfetta giustizia. In tale condizione egli è preservato dalle miserie che oggi ci tormentano: la grazia impregna la volontà, sì da farla aderire a Dio con un amore purissimo, procurandole la perfetta felicità. Questa tranquillità instaura l'armonia di ogni parte dell'essere umano: non v'è ribellione della carne contro lo spirito. La concupiscenza, frutto del peccato, non esiste; nello spirito stesso, nessun moto indeliberato di orgoglio, indipendente dalla *ratio* (35). Dio offriva i suoi doni ad Adamo e questi, naturalmente e liberamente, li accettava. E non solo questo era, ma questo *doveva essere*: tali prerogative erano dovute all'uomo, o per lo meno, Dio doveva alla Sua giustizia e bontà concedergliele. Dio non poteva quindi creare l'uomo in maniera diversa; non poteva crearlo sottomesso all'ignoranza, all'impero degli istinti, al dolore e alla morte (36).

Ora, da questo ottimismo supra-lapsario, discendono importanti conseguenze. Discende, in particolare, quel latente naturalismo soffuso in tutta la descrizione dello *status naturae integrae*: « la grazia non vi è necessaria per assicurare il concorso efficace alla libertà umana in un'opera più che umana, perché il libero arbitrio appare già pienamente a ciò costituito, nella sua prossima potenza ad agire, prima del suo intervento » (37). Di rimbalzo

(34) *Augustinus, De gratia primi hominis*, cap. II (t. II, fo. 32 b).

(35) Cfr. CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 345 ss.

(36) Cfr. J. PAQUIER, *Le Jansénisme*, Paris, 1909, p. 131.

(37) DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, cit., p. 78.

scaturirà, nello *status naturae lapsae*, quel determinismo, senza il quale è impossibile sottrarsi alla posizione pelagiana. Se infatti la libertà mantenesse allora qualche pretesa, la grazia le servirebbe solo da strumento e sarebbe necessario ammettere che il pelagianesimo (che nell'Eden avrebbe avuto un barlume di verità) continuerebbe ad avere validità nell'universo storico presente. E parallelamente discende infine, in modo del pari inevitabile, nello *status gratiae*, quel determinismo inverso, ch'è il frutto di una grazia sempre efficace che viene estrinsecamente a supplire le forze corrotte della *voluntas*, senza ristabilirle: *caelestis delectatio* analogamente simmetrica alla dilettazione della concupiscenza della carne ⁽³⁸⁾. Se dopo il peccato all'uomo rimane solo la concupiscenza, *filia* e *mater peccati*, è logico che la grazia, la quale porta l'uomo alla salvezza e produce in lui ogni bene e tutto il bene, rimanga estrinseca, un'attrazione meramente subita ⁽³⁹⁾. Il giansenismo si traduce così in definitiva in una contrapposizione particolarmente intensa fra quello che l'umanità dovrebbe essere e quello che essa è, in conseguenza del peccato originale. Per esso, tale colpa ha posto una differenza spaventosa fra lo stato primitivo d'innocenza e lo stato presente di corruzione, in cui l'uomo è miseramente piombato ⁽⁴⁰⁾.

In Domat è significativo, da un lato, il silenzio tenuto sullo *status naturae purae*, di cui molto avevano parlato i gesuiti (pensiamo a Suárez) e su cui molto aveva polemizzato Giansenio ⁽⁴¹⁾:

⁽³⁸⁾ *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris*, l. IV, cap. I: « Videbit enim perspicue ex omnibus operibus eius ac locis inter se concinentibus, gratiam istam Christi Salvatoris medicinalem, quam efficacem schola vocat, non aliud esse, quam coelestem quandam atque ineffabilem suavitatem; seu spiritalem delectationem, qua voluntas praevenitur et flectitur, ad volendum faciendumque quicquid eam Deus velle et facere constituerit ... Ex quibus vel omnibus vel singulis, liquido constabit, nullum esse genus actionis aut voluntatis bonae, nullum effectum efficacis gratiae, qui non isti coelesti delectationi tanquam verae gratiae Christi veraeque causae tribuatur » (t. III, fo. 167 b); cfr. A. LEVI, *La psychologie des facultés au XVII^e siècle*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au R^d P. Henri de Lubac*, S.J., Paris, 1964, vol. II, p. 298.

⁽³⁹⁾ Cfr. B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, cit., p. 41.

⁽⁴⁰⁾ PAQUIER, *Le Jansénisme*, cit., p. 130.

⁽⁴¹⁾ *Augustinus, De statu purae naturae*, l. I, cap. I: « Existimamus enim

silenzio che ben si attaglia ad un'epoca di relativa tranquillità (quello seguito alla « pace clementina ») ⁽⁴²⁾, durante la quale vengono non a caso composte le *Loix civiles*. Dall'altro lato i pochi, fugaci cenni ad uno *status* dell'uomo che non sia quello di *natura lapsa*, fanno inequivocabilmente riferimento allo *status naturae integrae*, dimostrando per implicito l'accettazione dello schema tripartito, così caro all'autore dell'*Augustinus*. « Quoique les hommes aient violé ces loix capitales, & que la société soit dans un état étrangement différent de celui qui devoit être élevé sur ces fondemens ... » ⁽⁴³⁾: anche per Domat, come per Giansenio, lo scenario di fondo, il punto di partenza, è dato dallo *status naturae integrae*, non dallo *status naturae purae*.

Neppure per un attimo dunque, per un verso, Domat prende in considerazione l'idea di una pura natura. Se Giansenio l'aveva attaccata, il giurista di Clermont tace. Non tanto (con tutta probabilità) che ignorasse questa teoria; ma non sembra preoccuparsi di una confutazione diretta, sicché il *Traité des loix* rimane semmai in qualche modo una risposta solo indiretta ad essa. L'uomo non va compreso a partire da una natura metafisica (astratta) alla quale la grazia verrebbe poi ad aggiungersi. Come diceva Pascal ⁽⁴⁴⁾, dopo il peccato originale la natura dell'uomo è quella

statum illum prout in eo a Scholasticis hominem sine peccato praecedente a Deo condi posse statuitur, principijs Augustini poene omnibus ex diametro repugnare » (t. II, fo. 279 b); per la dottrina di Suárez, v. B. ROMEYER, *La théorie suarézienne d'un état de nature pure*, in « Archives de Philosophie », XVIII (1948), p. 37 ss.

⁽⁴²⁾ Su cui v. J. DE LA SERVIÈRE, s.v. *Clément IX*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, Paris, 1908, coll. 89-93; E. PRÉCLIN - E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, nella *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, diretta da A. FLICHE e V. MARTIN, vol. XIX/1, Tournai, 1955, p. 19.

⁽⁴³⁾ *Traité des loix*, I, 8 (t. I, fo. III a).

⁽⁴⁴⁾ *Pensées*, n. 441: « Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchuë de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue ». Sull'affacciarsi, nella storia della teologia morale, dell'idea di una « natura metaphysica hominis », v. F. BÖCKLE, *Sguardo retrospettivo e veduta d'insieme*, nel vol. coll. *Dibattito sul diritto naturale* (« Giornale di teologia », 45), trad. it., Brescia, 1970, p. 151 ss.

di un essere diviso fra l'oscura nostalgia della sua prima natura perduta (dello *status naturae integrae*) ed il peso della seconda natura (dello *status naturae lapsae*). La filosofia cristiana riporta l'uomo, se non alla sua prima natura, almeno alla consapevolezza della sua vera finalità, che costituisce il nucleo della visione antropologica: la natura dell'uomo è quella di un essere ordinato anzitutto all'*amor Dei* (45).

Per altro verso Domat, qualunque suggestione abbia potuto ricevere da Giansenio, non si dilunga a scrivere pagine e pagine di speculazioni sullo *status naturae integrae*. I cenni rimangono, tutto sommato, fuggevoli: « Mais l'une des différences des travaux de ce premier état & de ceux du nôtre, consiste en ce que le travail de l'homme innocent étoit une occupation agréable, sans peine, sans dégoût, sans lassitude, & que le nôtre nous a été imposé comme une peine » (46). Non v'è altrimenti il rischio di cadere in una sorta di razionalismo supra-lapsario? Pascal è ancora più esplicito: « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre, et qui passent l'état de notre capacité présente » (47). È il segno della sfiducia nella pura ragione al momento stesso in cui pone il problema che le è più essenziale, quello del fondamento.

Questo atteggiamento trapela in Domat nei momenti più importanti, ad esempio a proposito delle successioni. A chi spetterà la successione? Non si potrebbe ipotizzare una convenzione stipulata originariamente dagli uomini e lo stabilimento di una comunione universale? Domat si è posto la questione, ma senza indulgere all'ipotesi. Per lui, come non è esistito uno *status purae naturae*, non è esistita neppure la sua versione secolarizzata, uno « stato di natura » anteriore alla società civile; né d'altra parte la comunione dei beni è propria della natura. Se vi è ineguaglianza

(45) Cfr. TOCANNE, *L'idée de nature*, cit., p. 254. Sulla nozione di « filosofia cristiana », v. ÉT. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. it., Brescia, 1964², p. 29 ss.

(46) *Traité des loix*, II, 2 (t. I, fo. III b).

(47) *Pensées*, n. 560; cfr. MAGNARD, *Nature et histoire*, cit., p. 171.

originaria nella distribuzione dei beni, tale ineguaglianza deve continuare attraverso le successioni ⁽⁴⁸⁾.

Fermo restando il ripudio dello *status purae naturae*, resta comunque una diversa disponibilità fra Giansenio e Domat nel dilungarsi o meno nella descrizione dello *status naturae integrae*. Per il giurista di Clermont, oltretutto, compito precipuo del cristiano impegnato nel sociale essendo quello di operare nel mondo storico per difendere il bene, la giustizia, la verità, ogni minuta descrizione dello *status naturae integrae* (ove l'uomo si trovava in una condizione essenzialmente diversa da quella attuale) perde significato « pratico » e diviene, nell'economia di un trattato giuridico, eccessivamente « teorica » ⁽⁴⁹⁾.

3. Tuttavia non è la questione dello *status naturae integrae* il centro del sistema giansenista: l'*Augustinus* è soprattutto uno studio del pensiero dell'Ipponate sulla natura decaduta e sulla grazia salvifica. La dottrina di Giansenio insiste su alcuni aspetti fondamentali. L'uomo non si trova nello stato normale della sua creazione, ma in uno stato di corruzione e di infermità. Questo è dovuto al peccato di disobbedienza di Adamo. Adamo si è ribellato al proprio Creatore: ha anteposto la propria volontà a quella divina, si è voluto sostituire a Dio, mutando il proprio fine ultimo e costituendo movente delle proprie azioni, anziché l'amore di Dio, l'*amor sui*. Tale peccato, compiuto con piena cognizione

⁽⁴⁸⁾ *Loix civiles*, Seconde Partie, Préface, § 2: « Si l'on suppose que dans le commencement de la société des hommes, les premiers qui l'ont composée eussent délibéré sur les manieres de faire passer l'usage des biens d'une génération à l'autre, il y en avoit trois principales qu'ils auroient pu se proposer entre les autres qu'on auroit pu penser dans une telle délibération. La premiere, en considérant tous les biens comme s'ils devoient être communs à tous les hommes, chacun n'ayant en propre que ce qu'il consommeroit pour son usage ... De ces trois manieres, la premiere qui rendroit toutes choses communes à tous, seroit si pleine d'inconvéniens, qu'on voit bien qu'elle est impossible ... De sorte que l'état d'une communauté universelle qui auroit pu être juste & l'usage entre les hommes parfaitement équitables, & qui eussent été dans l'innocence & sans passion, ne sçauroit être qu'injuste, chimérique, & plein d'inconvéniens entre des hommes faits comme nous sommes » (t. I, fo. 338 b - 339 a); cfr. FEITU, *Domat*, cit., p. 62.

⁽⁴⁹⁾ GOLDMANN, *Il Dio nascosto*, cit., p. 226.

di causa, senza alcun impulso delle passioni, ha anchilosato la volontà, che ha preso come una cattiva piega, per cui in tutte le cose guarda alle creature e non più al Creatore ⁽⁵⁰⁾. Nel non aver voluto riconoscere la presenza nell'uomo storico di questo peccato e delle sue conseguenze, sta l'errore capitale del pelagianesimo: « Pelagiana haeresis in eo magna ex parte sita fuit, quod peccati illius ingentis transitum exhiberet. Haec enim fuit totius erroris istius firmissima velut basis, qua subtracta corruebat ... Sicut illius peccati eversio, unicum haeresis Pelagianae fundamentum est; ita e contrario peccati illius transitus, Christi, et Christianae fidei » ⁽⁵¹⁾.

Dal peccato originale nasce la concupiscenza. È questa un'infermità, un languore diffuso nell'anima, che la rende carnale; è un *pondus* che inclina l'anima a godere delle creature e dei beni inferiori; è una rottura dell'ordine stabilito da Dio, poiché la volontà ricerca le creature per riferirle a se stessa ⁽⁵²⁾. La concupiscenza viene definita da Giansenio *filia peccati, mater peccati*. Determinare la posizione psicologica dell'uomo di fronte ad essa costituirà un nodo centrale del suo pensiero, poiché l'amore è il fondamento di ogni azione umana, tanto materiale quanto spirituale. Tutti gli affetti dell'uomo scaturiscono dall'amore come dal-

⁽⁵⁰⁾ Cfr. F. LITT, *La question des rapports entre la Nature et la Grâce de Baius au Synode de Pistoie*, Fontaine-L'Evêque, 1934, p. 44 ss.

⁽⁵¹⁾ *Augustinus, De statu naturae lapsae*, l. I, cap. I (t. II, fo. 76 a).

⁽⁵²⁾ *Augustinus, De statu naturae lapsae*, l. II, cap. VII: « Maior difficultas est in ostendendo, quod sit obiectum istorum motuum. Sed breviter dicimus obiectum eorum esse quicquid non est Deus, qui creaturae rationali verum et unicum bonum est: hoc est, quamlibet creaturam. Omnis enim creatura vitiose amari potest, et ex illo amore nascitur cupiditas, qua in eundem amorem iterandum animus postea etiam invitus urgetur. Pars enim ista inferior animae omnium omnino malarum consuetudinum capax est ... Sed sive *temporalia* concupiscentiarum objecta nominet, sive *inferiora*, sive *carnalia*, sive etiam *saecularia*, idem per haec omnia significatur: ita late quippe sumuntur illa, ut comprehendat eorum appetitus seu libido, omnia illa vitia, quae describit Apostolus, cum *opera carnis* quae concupiscit adversus spiritum, esse dixit praeter aperta carnis vitia, etiam illa, quibus animi vitia demonstrantur a voluptate carnis aliena. Quis enim servitutem quae Idolis exhibetur, veneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses invidias non potius intelligat animi vitia esse, quam carnis, prout caro pro illa notissima hominis parte usurpatur? » (t. II, fo. 131 a - 132 a); cfr. CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 353.

la propria fonte e da questo sono impregnati. Ora è lecito all'uomo amare una creatura *in sé*? Giansenio risponde negativamente, definendo ogni amore della creatura verso se stessa o verso le altre creature « cupidigia »⁽⁵³⁾. Ogni peccato si riconduce all'amore delle creature, a questo amore « delle cose che si possono perdere proprio malgrado », poiché questo amore è in contrasto con la *caritas* che ci unisce a Dio, unico vero fine dell'uomo. Il godimento, il piacere, la *delectatio* hanno per sorgente l'amore: « amor est initium fruendi et fruitio finis amandi »⁽⁵⁴⁾.

Godere significa appunto aderire a qualcosa per amore, riposarsi in quanto si era desiderato; se invece lo spirito non vi si riposa, ma prende in considerazione un fine ulteriore, a rigore non gode della cosa, ma se ne serve. Di qui la distinzione accettata da Giansenio fra una *dilectio mansoria* (l'amore che si ferma e si riposa) e una *dilectio transitoria* (l'uso come amore che passa). La prima è illecita, la seconda lecita: colui che gode delle creature offende Dio, perché capovolge l'ordine da Lui stabilito, che permette di servirsi, non di godere delle creature⁽⁵⁵⁾. Anche l'amore verso se stessi o verso gli altri si situa in questa precisa ottica: « Respondemus igitur proximum omnino esse diligendum, sed propter Deum. Sic enim diligere proximum jubemur, sicut nosmet ipsos, nos ipsos autem vitiose diligimus, si propter nos diligimus. Hoc enim velut radicem vitiorum taxavit Apostolus, quando dixit: *Erunt homines se-ipsos amantes*. Et quia talis amor sui non est amor, sed potius odium sui, quia malorum omnium fons, hinc est quod cum Deus toto corde Deum diligendum praecepisset nullum mandatum de sui ipsius dilectione subjecerit; sed hoc unum dumtaxat, ut sicut ipsos proximum diligamus »⁽⁵⁶⁾.

Questa tematica, carica di sfumature giansenistiche, noi ritroviamo presente, nei suoi riflessi sociali e politici, in Domat. Il giurista di Clermont osserva con occhio preoccupato la presenza di tanti disordini nella società e se ne domanda angosciato il

⁽⁵³⁾ Cfr. B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, cit., p. 47 ss.

⁽⁵⁴⁾ *Augustinus, De statu naturae lapsae*, l. II, cap. XVI (t. II, fo. 149 b).

⁽⁵⁵⁾ Cfr. CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 354.

⁽⁵⁶⁾ *Augustinus, De statu naturae lapsae*, l. II, cap. XXI (t. II, fo. 163 b).

perché. La risposta esige di tornare al fondamento antropologico, cioè all'*appetitus beatitudinis*, cui si connettono le due leggi fondamentali dell'esistenza: quelle dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo. Seguire queste leggi significa possedere quel Sommo Bene che porta l'uomo, ogni uomo, alla *beatitudo*, colmando ogni suo intimo desiderio⁽⁵⁷⁾. Ma l'uomo se ne è allontanato e si è smarrito, pur conservando intatti i suoi desideri insoddisfatti. Egli li ha rivolti allora non più verso Dio, ma verso i beni terreni, mentre aveva un cuore creato per il possesso di un bene infinito. Domat scrive qui una pagina il cui ordito riflette l'atmosfera di Port-Royal: « C'est ainsi que l'homme ayant mis d'autres biens à la place de Dieu qui devoit être son unique bien, & qui devoit faire sa félicité, il a fait de ces biens apparens, son bien souverain, où il a placé son amour & où il a établi sa béatitude ... C'est donc le dérèglement de l'amour qui a dérégulé la société: & au lieu de cet amour mutuel, dont le caractere étoit d'unir les hommes dans la recherche de leur bien commun, on voit régner un autre amour tout opposé, dont le caractere lui a justement donné le nom d'amour-propre; parce que celui en qui cet amour domine ne recherche que les biens qu'il se rend propres, & qu'il n'aime dans les autres que ce qu'il en peut rapporter à soi »⁽⁵⁸⁾. La radice del male ancora una volta viene riposta nell'amore sregolato.

Le parole con cui Domat tratteggia questo « veleno », questa « peste universale » sono forti; il loro tono ha l'intensità di quelle del suo amico Pascal, per il quale l'uomo, ribellandosi ai precetti di Dio, si è posto « contre de lui-même », credendo di tro-

⁽⁵⁷⁾ *Traité des loix*, I, 3: « On ne peut prendre une voie plus simple & plus sûre pour découvrir les premiers principes des loix, qu'en supposant deux premieres vérités, qui ne sont que de simples définitions. L'une, que les loix de l'homme ne sont autre chose que les regles de sa conduite; & l'autre, que cette conduite n'est autre chose que les démarches de l'homme vers sa fin ... Ainsi nous voyons que c'est pour connoître & pour aimer, que Dieu a fait l'homme: que c'est par conséquent pour s'unir à quelque objet dont la connoissance & l'amour doivent faire son repos & son bonheur: & que c'est vers cet objet que toutes ses démarches doivent le conduire. D'où il s'ensuit que la premiere loi de l'homme est sa destination à la recherche & à l'amour de cet objet, qui doit être sa fin, & où il doit trouver sa félicité: & que c'est cette loi qui, étant la regle de toutes ses démarches, doit être le principe de toutes ses loix » (t. I, fo. II a).

⁽⁵⁸⁾ *Traité des loix*, IX, 2 (t. I, fo. x b).

vare in se stesso la beatitudine ⁽⁵⁹⁾. I sensi, opponendosi al governo della ragione, conducono gli uomini verso i piaceri volgari, ma non possono restarne appagati. Questa inesauribile ricerca della felicità, questa impotente avidità dimostra nell'uomo una « misère de grand seigneur » ⁽⁶⁰⁾, che un tempo cioè egli ha posseduto una vera beatitudine, della quale ora non gli resta che la ferita sanguinante; per questo l'individuo cerca nelle cose assenti quelle soddisfazioni che non ricava dalle presenti; invano tuttavia, poiché « le gouffre infini » non può essere colmato se non da un bene infinito, Dio ⁽⁶¹⁾.

Domat, come Pascal, affronta il problema dell'esistenza del male e lo risolve col dogma teologico della caduta, pur senza dilungarsi sulle questioni di fede positiva. Egli, abbiam già notato, non è di professione un teologo; e, nella sua spiegazione della caduta, rimane piuttosto un filosofo che sente profondo l'aggancio con la tematica religiosa. Gli uomini dovevano trovare la loro unione reciproca nel possesso del Sommo Bene; in questo v'erano infatti due perfezioni atte ad assicurare l'universale felicità, la prima, che poteva essere posseduto da tutti, la seconda, che poteva rendere felice ognuno. Ma violata la legge dell'*amor Dei*, l'uomo si è rivolto ai beni terreni, trovandovi « deux défauts opposés à ces deux caracteres du souverain bien; l'un que ces biens ne peuvent être possédés de tous, & l'autre qu'ils ne peuvent faire le bonheur d'aucun » ⁽⁶²⁾. Vi è dunque una di-

⁽⁵⁹⁾ Cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 156.

⁽⁶⁰⁾ *Pensées*, n. 398: « Toutes ces misères-là mêmes prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé »; sulla concezione pascaliana dell'*amour propre*, v. D. WESTGATE, *The Augustinian concept of amour-propre and Pascal's « Pensées »*, in « Nottingham French Studies », X (1971), n. 1, p. 10 ss.

⁽⁶¹⁾ *Pensées*, n. 425: « ... Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même? »; cfr. ALFIERI, *Il problema Pascal*, cit., p. 168 ss.

⁽⁶²⁾ *Traité des loix*, IX, 1 (t. I, fo. x b); cfr. FEITU, *Domat*, cit., p. 63.

menzione indubbiamente « sociale » del peccato d'origine: « Tout ce qu'on voit dans la société de contraire à l'ordre, est une suite naturelle de la désobéissance de l'homme à la première loi qui lui commande l'amour de Dieu. Car comme cette loi est le fondement de la seconde, qui commande aux hommes de s'aimer entr'eux, l'homme n'a pu violer la première de ces deux loix sans tomber en même tems dans un état qui l'a porté à violer aussi la seconde, & à troubler par conséquent la société » (63).

L'amor proprio ha corrotto l'uomo, distogliendo il suo volere dalla destinazione primigenia. Come ha potuto allora continuare a sussistere la società, nonostante tutte le infrazioni delle due prime leggi? È a Dio che il giurista di Clermont ne attribuisce il merito, a Dio che da un male è stato capace di trarre un bene. Egli ha fatto dell'amor proprio « un bien qui unit les hommes en mille manieres, & qui entretient la plus grande partie des engagements » (64). Non è certo un fatto straordinario, per un cristiano, affermare che dal male Dio può trarre il bene. Domat ce lo ricorda con queste parole: « La religion nous apprend les biens infinis que Dieu a tirés d'un aussi grand mal que l'état où le péché avoit réduit l'homme, & que le remede incompréhensible dont Dieu s'est servi pour l'en tirer, l'a élevé dans un état plus heureux que celui qui avoit précédé sa chute » (65). Questo accenno alla *felix culpa* di Adamo ed al mistero della Redenzione, anticipa come Dio rinnovi tale apparente paradosso per quel che attiene alla conservazione della società. L'amor proprio è una peste,

(63) *Ibidem*. Vi è dunque un nesso indiscutibile, in Domat, fra la nozione di « peccato originale » e quella di « amour propre ». Non appare pertanto accettabile la proposta di FUNCK-BRENTANO, *Le droit naturel au XVII^e siècle*, cit., pp. 492-493, di sostituire l'espressione « le péché originel et la chute de l'homme » con quella de « l'amour-propre », con la motivazione che « malheureusement, les hommes du XVII^e siècle sont loin de nous; nous devons transformer leurs pensées en pensées modernes, sous peine de ne pas les comprendre ». Tale lettura di Domat, estrinsecamente e grossolanamente secolarizzante, oltre a distinguere arbitrariamente due nozioni che distinte non sono nel giurista di Clermont (« péché originel » e « amour propre »), impedisce semmai di vedere in seguito certi possibili esiti di secolarizzazione del discorso domatiano, legati ad altri aspetti della tematica.

(64) *Traité des loix*, IX, 3 (t. I, fo. x b).

(65) *Ibidem*.

un veleno: ma Dio si serve proprio di questo veleno per porre rimedio a molti disordini da cui è gravata la società. Dopo la caduta, infatti, negli uomini si è prodotto un aumento dei loro bisogni, da cui è scaturita la necessità di unirsi vicendevolmente, stringendo una serie interminabile di mutui legami. È lo stesso *amour propre* che spinge a soddisfare tali bisogni, attraverso lavori e commerci anche fisicamente gravosi: questi commerci, questi lavori, questi legami rappresentano un importante fattore di ordine nell'ambito della società ⁽⁶⁶⁾.

V'è una sottile analisi della psicologia umana in queste pagine, che le avvicina a quelle di altri giansenisti. Domat considera l'amor proprio come un mero espediente che impedisce, sul piano del *Sein*, alla società di scomparire: « On voit donc dans l'amour propre, que ce principe de tous les maux est dans l'état présent de la société une cause d'où elle tire une infinité de bons effets, qui de leur nature étant de vrais biens, devoient avoir un meilleur principe; & qu'ainsi on peut regarder ce venin de la société comme un remede dont Dieu s'est servi pour la soutenir; puisq'encore qu'il ne produise en ceux qu'il anime que des fruits corrompus, il donne à la société tous ces avantages » ⁽⁶⁷⁾. Nicole porrà il problema in maniera singolarmente analoga al giurista di Clermont: se l'io è imbevuto di amor proprio e intende dominare tutti gli altri, come hanno potuto costituirsi delle società « de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union, & qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres? » ⁽⁶⁸⁾ Se per un verso l'organizzazione politica interviene a reprimere le tendenze anarchiche dell'individuo, Nicole mostra per altro verso che il movimento spontaneo dell'amor proprio comporta anche un fattore di socialità. Più ancora del desiderio di sopraffazione, esso suscita infatti un desiderio di essere stimato e amato dagli altri; ma per ottenere l'amore e la stima altrui, è necessario occultare l'amor proprio e soddisfare invece quello degli altri. L'onestà umana « l'idole des sages Payens » si riduce così in fondo a

⁽⁶⁶⁾ VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 161.

⁽⁶⁷⁾ *Traité des loix*, IX, 3 (t. I, fo. XI a).

⁽⁶⁸⁾ *De la charité & de l'amour propre*, cap. II (in *Essais de morale*, Mons, 1707, vol. III, p. 150).

« un amour propre plus intelligent & plus adroit que celui du commun du monde, qui sçait éviter ce qui nuit à ses desseins, & qui tend à son but, qui est l'estime & l'amour des hommes, par une voye plus droite & plus raisonnable » (69). Sotto questo profilo l'amor proprio imita la *caritas*. Così da un elemento sociale perturbatore, esso può trasformarsi *anche* in fattore di socialità. È la fragilità dell'io, questo bisogno di trovare nella stima degli altri la legittimazione dell'amore di sé, che spinge l'amor proprio a impegnarsi nella contraffazione della carità: « Quoiqu'il n'y ait rien de si opposé à la charité qui rapporte tout à Dieu, que l'amour propre qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité, que ceux de l'amour propre. Car il marche tellement par les mêmes voyes, qu'on ne sçauroit presque mieux marquer celles où la charité nous doit porter, qu'en découvrant celles que prend un amour propre éclairé, qui sçait connoître ses vrais intérêts, & qui tend par raison à la fin qu'il se propose » (70).

Per Domat e per Nicole, come per Pascal, l'origine dell'*amour propre* è dunque la medesima, una radice peccaminosa; ma l'analisi di questo sentimento ispira loro considerazioni ben differenti. Mentre le *Pensées* si dilungano contro questo « moi haïssable » in dure invettive, esasperate dallo spettacolo dell'umana decadenza (71), Nicole e Domat contemplanò il dramma della storia

(69) *De la charité & de l'amour propre*, cap. IV (*Essais*, vol. III, p. 162); cfr. TOCANNE, *L'idée de nature*, cit., p. 169.

(70) *De la charité & de l'amour propre*, cap. I (*Essais*, vol. III, pp. 146-147).

(71) *Pensées*, n. 455; n. 100: « La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi ... Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie; et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il en parle alors sincèrement et sans passion. L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son coeur »; cfr. GOLDMANN, *Il Dio nascosto*, cit., p. 233; C. MEURILLON, *Un concept problématique dans les « Pensées »: « le moi »*, in *Méthodes chez Pascal*, cit., p. 269 ss.; A. MOSCATO, *Il tema del moi haïssable in Pascal*, in « *Giornale di Metafisica* », n.s., II (1980), p. 117 ss.

con maggiore serenità e ritengono che, a dispetto dei molti turbamenti, la società sussista salda; essi ne cercano il segreto paradosso e lo ravvisano nell'*amour propre* (72). Senza dubbio vedono anche nell'uomo un principio di corruzione, ma non si abbattono. Pensano che l'amor proprio non può essere compresso così radicalmente come vorrebbe Pascal ma, se ne indicano l'aspetto negativo, si guardano bene dal rifugiarsi in una posizione solipsistica. È paradossalmente nel male stesso che si cercherà il rimedio: nell'amor proprio, che è il veleno della società, Dio ha trovato un rimedio che la fa sussistere. Da questo seme di discordia, ha creato un vincolo che unisce gli uomini e li impegna in una miriade di legami, attraverso il bisogno reciproco per la soddisfazione dei propri interessi (73).

4. Abbiamo visto quali siano per Giansenio i frutti del peccato originale. Il frutto principale è di aver reso schiavo il libero arbitrio; conseguentemente il frutto principale della grazia del Salvatore sarà quello della liberazione della volontà. Per effetto della concupiscenza l'animo è incatenato al punto che, con le sue sole forze, non può innalzarsi all'amore di Dio. La liberazione consiste dunque nella rottura dei legami della concupiscenza, nel controbilanciare quella dolcezza venefica dei beni inferiori a cui la volontà è avvinta, con una *delectatio caelestis*, sino ad elevarla all'amore delle cose soprannaturali. Questa grazia liberatrice invincibilmente efficace è necessaria al libero arbitrio, non solo perché sia in grado di fare degli atti soprannaturali, ma anche perché possa compiere degli atti naturali moralmente buoni, poiché un'azione, per essere buona, deve essere fatta per amore di Dio (74).

(72) Cfr. H. LOUBERS, *Jean Domat philosophe et magistrat*, Montpellier, 1873, p. 211.

(73) Cfr. FEITU, *Domat*, cit., p. 65 ss.; e, per la più pessimistica posizione pascaliana, G. FERREYROLLES, *Pascal et la raison du politique*, Paris, 1984, p. 93 ss.

(74) *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris*, I, I, cap. XVIII: « Terminus a quo liberationis arbitrij est concupiscentiae servitus, cui peccati merito mancipata est. Terminus ad quem est charitas iustitiae, hoc est Dei, quae simul est quasi causa formalis qua voluntas est formaliter libera, ut alibi fusius dicturi sumus, quando de libero arbitrio disputabimus. Directe namque servituti voluntatis sub dominatu imperiosae cupiditatis opponitur. Itaque liberatio voluntatis sit,

Nelle *Loix civiles* non troviamo alcun esplicito riferimento a quella grazia efficace, su cui tanto si era polemizzato e che pur Domat aveva forse difeso ai tempi del formulario ⁽⁷⁵⁾; ed anche per intendere tale « silenzio » non dobbiamo dimenticare sia il periodo nel quale scrisse la sua opera (dopo la « pace clementina »), sia soprattutto l'intenzione primaria di comporre un'opera giuridica e non teologica. Per passare al problema della legge e dello

per inspirationem novi amoris, videlicet amoris iustitiae, hoc est amoris Dei; quo animus ab amanda creatura avellitur, et quodammodo sursum suspenditur, ne deorsum in antiquam servitutem, concupiscentia creaturarum titillante relabatur. Tenet enim caelestis amoris delectatio mentem ne libidibinibus consentiat. Quod simul atque fit, iam a concupiscentiae dominatione liberatur » (t. III, fo. 31 b); cfr. CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 377.

⁽⁷⁵⁾ È opportuno ricordare, a proposito della questione del formulario, che i più famosi giansenisti del tempo si trovarono fra loro, ad un certo punto, divisi: Arnauld e Nicole da un lato, Pascal e Domat dall'altro (cfr. CHEVALIER, *Pascal*, Paris, 1922, p. 362). La disputa fu determinata da Pascal che, mutando l'opinione espressa nella XVII^a e XVIII^a *Provinciale*, sostenne nell'*Écrit sur la signature* l'impossibilità di firmare il formulario senza la contestuale condanna di Giansenio, di Sant'Agostino e della grazia efficace. Domat, che seguì su questo punto il parere dell'amico e conterraneo, non fu forse estraneo alla stesura di questo scritto. *L'Écrit sur la signature* diede luogo ad una risposta di Nicole, appoggiata da Arnauld. Pascal, molto malato, non potè rispondere; fu Domat che se ne incaricò. Tale replica, intitolata *Raisons qui empeschent que je ne rende à l'écrit intitulé: Si on a droit de supposer, etc.*, esiste in manoscritto presso la Biblioteca di Clermont-Ferrand (Ms. 140, p. 23) ed è stata pubblicata, fra l'altro, dal Brunschvicg, nelle citate *Oeuvres de Blaise Pascal*, t. X, p. 228. Dopo una nuova risposta di Arnauld, fu deciso di riunirsi in casa di Pascal per cercar di trovare un accordo. Fu allora che Pascal, vedendo tutti (tranne Domat, il duca di Roannez, M.me Périer e il figlio Périer) solidarizzare con Arnauld e Nicole, « se trouva mal et perdit la parole et la connaissance » (*Recueil d'Utrecht*, p. 312, citato da COUSIN, *Documents inédits*, p. 62). Ricordiamo infine che l'*Écrit sur la signature* (in *L'oeuvre de Pascal*, cit., pp. 811-814) faceva parte delle carte che furono affidate da Pascal a Domat con l'incarico, secondo la testimonianza di M.me Périer (2^e *Recueil Guerrier*, p. 233), « de les brûler si les religieuses de Port-Royal se soutenaient dans la persécution qu'elles souffraient à ce sujet, et de les rendre publics si elles pliaient ». La consegna avvenne dunque con tutta probabilità prima del 28 novembre 1661, data in cui le religiose di Port-Royal firmarono la dichiarazione di obbedienza alla seconda ingiunzione (del 31 ottobre), che ordinava la firma pura e semplice del formulario.

Sulla complessa questione, v. comunque più dettagliatamente VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., pp. 52-56.

Stato egli privilegia il tema dell'*amour propre*, in quanto questo era « la source de tous les maux qui inondent la société », anche se poi ne costituiva il cemento coagulante; e non era, invece, sua intenzione parlare della comunità perfetta redenta dalla grazia ⁽⁷⁶⁾. « On n'entre pas ici dans l'explication des vérités que la Religion nous apprend sur la maniere dont Dieu conduit & élève l'homme à cette recherche. Il suffit, pour donner l'idée du plan de la société, de les supposer, & de remarquer que c'est tellement pour occuper l'homme à l'exercice de cette premiere loi & de la seconde, que Dieu lui donne l'usage de la vie dans cet univers, que tout ce qu'il peut y avoir en soi même, & dans tout le reste des créatures, sont autant d'objets qui lui sont donnés pour l'y engager » ⁽⁷⁷⁾.

Gli affetti, tutti gli affetti, devono essere subordinati all'amore di Dio: in particolare quelli che ci legano agli altri uomini, agli amici, ai genitori, alla società o allo Stato. Di questi vincoli è legittimo servirsi, non godere. Anche l'amore per gli uomini è permesso se si tratta di una *dilectio transitoria*, proibito se si tratta di una *dilectio mansoria*: nessuna creatura, fisica o politica, dev'essere amata in sé e per sé, nessuna può costituire l'oggetto di un sentimento su cui si soffermi il nostro amore, in cui riporre il nostro compiacimento. Ma, con questa precisazione, ci è permesso, anzi comandato di amare il nostro prossimo. Come dobbiamo avere cura della nostra salute, fisica e morale, così dobbiamo attendere al bene degli altri uomini, amandoli ⁽⁷⁸⁾.

Per il giurista di Clermont la socialità è una dimensione essenziale dell'umanità; dalla destinazione costitutiva dell'uomo a Dio discende anche la sua destinazione sociale. Per questo, come abbiamo visto, coerentemente egli respinge, a differenza degli altri giusnaturalisti, l'idea di uno « stato di natura » presociale. Egli non accetta questa versione secolarizzata dello *status naturae (integrae o lapsae)* che Hobbes, Locke, Rousseau ⁽⁷⁹⁾ potranno in

⁽⁷⁶⁾ Così N. MATTEUCCI, *Jean Domat*, cit., p. 32.

⁽⁷⁷⁾ *Traité des loix*, II, I (t. I, fo. III b).

⁽⁷⁸⁾ Cfr. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal: La morale*, cit., vol. I, p. 167.

⁽⁷⁹⁾ Per le diverse concezioni dello stato di natura nel pensiero dei maggiori esponenti della Scuola del diritto naturale, v. PH. DOYLE, *The Contemporary Background of Hobbes' « State of Nature »*, in « *Economica* », VII (1927), p. 336 ss.; M. GUÉROULT, *Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte*,

diversa maniera al servizio delle loro dottrine politiche. È pur sempre di una comunità spirituale che si tratta. Lo scopo che Domat si prefigge è quello di tracciare un piano della società sul fondamento delle due prime leggi, al fine di scoprirvi la concatenazione di tutte le altre ⁽⁸⁰⁾. Porre il comandamento dell'amore come fondamento ontologico della società significa, sia pur ammettendo tutte le possibili deviazioni dell'*amour propre*, che « pour la seconde loi, Dieu a tellement assorti les hommes entr'eux, & l'univers à tous les hommes, que les mêmes objets qui doivent les exciter à l'amour du souverain bien, les engagent aussi à la société & à l'amour mutuel entr'eux. Car on ne voit & on ne connoît rien, ni hors de l'homme, ni dans l'homme, qui ne manque sa destination à la société » ⁽⁸¹⁾. Egli fa propria, in un'ottica agostiniana, la concezione dell'uomo « animal politicum »: l'*appetitus beatitudinis* si pone come condizione della socialità inserita da Dio nel cuore dell'uomo, con più labile connessione rispetto all'istinto di conservazione di quanto avvenga, ad esempio, nel giusnaturalismo hobbesiano ⁽⁸²⁾. La propensione naturale alla socialità si giustifica nel *Traité des loix* all'interno della concezione fortemente teleologica di tutto il creato.

Tale considerazione del mondo « sociale » si riproduce a livello di discorso « politico ». Nessuno Stato può essere considerato come

in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », LXVI (1941), p. 379 ss.; I. FETSCHER, *Der gesellschaftliche « Naturzustand » und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau*, in « Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft », LXXX (1960), p. 641 ss.; R. ASHCRAFT, *Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?*, in « The American Political Science Review », LXII (1968), p. 898 ss.; P. PASQUINO, *I limiti della politica. Lo stato di natura e l'appello al cielo nel 'Secondo Trattato sul Governo' di J. Locke*, in « Rivista di Filosofia », LXXV (1984), p. 369 ss.; J.-F. SPITZ, *Le concept d'état de nature chez Locke et chez Pufendorf. Remarques sur le rapport entre épistémologie et philosophie morale au XVII^e siècle*, in « Archives de Philosophie », XLIX (1986), p. 437 ss.; AA.VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Bologna, 1987.

⁽⁸⁰⁾ FEITU, *Domat*, cit., p. 53.

⁽⁸¹⁾ *Traité des loix*, II, 2 (t. I, fo. III b).

⁽⁸²⁾ Cfr. C. VENTIMIGLIA, *Società, politica, diritto. Il cristiano e il mondo in Pascal e Domat*, Parma, 1983, p. 56 ss.; sulla dimensione sociale dell'*appetitus beatitudinis* in Sant'Agostino, v. F. CAVALLA, *Scientia, sapientia ed esperienza sociale*, II: *Le due città di S. Agostino: società, diritto e giustizia*, Padova, 1974.

un fine in sé: nulla può essere oggetto di amore se non a causa di Dio e in vista di Dio. Anche verso colui che personifica lo Stato, il Principe, i sudditi devono fedeltà perché è Dio che lo vuole ed è Lui che gli conferisce l'autorità ⁽⁸³⁾. Con la Sua Provvidenza, Dio governa i diversi Stati di cui ha consentito il costituirsi. I Principi, che Lo rappresentano in qualche misura, hanno come primo dovere quello di « faire régner Dieu même; c'est-à-dire, à régir toutes choses selon sa volonté qui n'est autre que la justice » ⁽⁸⁴⁾. L'autorità e la forza devono essere usate solo per conservare la pace e la tranquillità. « C'est cette même providence qui, pour maintenir la société, y établit deux sortes de puissances propres à contenir les hommes dans l'ordre de leurs engagements. La première est celle des puissances naturelles, qui regardent les engagements mutuels ... Mais ces puissances étant bornées dans les familles, & restreintes à l'ordre de ces engagements naturels, il a été nécessaire qu'il y eût une autre sorte de puissance d'une autorité plus générale & plus étendue. Et comme la nature qui distingue le mari de la femme, & les parens des enfans, ne distingue pas de même les autres hommes, mais les rend égaux, Dieu en distingue quelques-uns pour leur donner une autre sorte de puissance, dont le ministere s'étend à l'ordre universel de toutes les espèces d'engagemens, & à tout ce qui regarde la société; & il donne différemment cette puissance dans les royaumes, dans les républiques & dans les autres états, aux Rois, aux Princes, & aux autres personnes qu'il y élève, par la naissance, par des élections, & par les autres manieres dont il ordonne ou permet que ceux qu'il destine à ce rang y soient appelés » ⁽⁸⁵⁾.

Quella che il giurista di Clermont espone nella sua opera è una visione filosofica della società, nella quale si cela il radicato convincimento che da un lato lo Stato non opera una catarsi della realtà storico-sociale e che dall'altro lato le leggi che ne

⁽⁸³⁾ Cfr. LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal: La morale*, cit., vol. I, p. 171; J. BENOID-PONS, *Les oeuvres de Domat*, Gannat, 1878, p. 38 ss.

⁽⁸⁴⁾ *Le Droit Public*, l. I, tit. II (t. II, fo. 7 a - 8 a); cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 273.

⁽⁸⁵⁾ *Traité des loix*, IX, 7 (t. I, fo. XI b); cfr. FERREYROLLES, *Pascal et la raison du politique*, cit., p. 203 ss.

sorreggono la corposa organizzazione operano tutto sommato sottraendosi all'arbitrio del Principe. Per questo il ruolo del governare sta nel conservare ogni situazione « al proprio posto » e non nel plasmare arbitrariamente l'ordine naturale della *societas* ⁽⁸⁶⁾. Sta qui la vicinanza, e al tempo stesso la distanza, con la teoria politica di Pascal. « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse, et ce fondement-là est admirablement sûr; car il n'y a rien de plus [sûr] que cela, que le peuple sera faible. Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse » ⁽⁸⁷⁾. La desacralizzazione del potere in queste parole è piuttosto radicale e coinvolge la razionalità stessa del principio d'autorità. Infatti la debolezza del popolo vi si rivela più salda della *ratio*, dato che quanto è fondato « sur la saine raison est bien mal fondé »; onde la precarietà del potere ⁽⁸⁸⁾. Pascal in concreto accetta l'autorità del Re; accetta le leggi imposte dalla forza; accetta l'ordine della monarchia assoluta. Ma nello stesso tempo rifiuta la violenza e l'ingiustizia. Per questo si ripiega interiormente, con i giansenisti più « spirituali », in un disprezzo trascendente per il mondo. Ma, in questo ripiegamento, vuole trovare una soluzione ai problemi e alle contraddizioni che lo angustiano ⁽⁸⁹⁾.

Le sue idee, spesso così vicine a quelle degli eruditi libertini ⁽⁹⁰⁾, sono elaborate nella *Denkform* del pessimismo agostiniano estremizzato. Nella forza sta il principio di legittimità: « Ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble,

⁽⁸⁶⁾ Cfr. in tal senso N. MATTEUCCI, *Jean Domat*, cit., p. 66.

⁽⁸⁷⁾ *Pensées*, n. 330; cfr. R. MORTIER, *Les idées politiques de Pascal*, in « Revue d'Histoire Littéraire de la France », LVIII (1958), p. 289 ss.

⁽⁸⁸⁾ Cfr. VENTIMIGLIA, *Società, politica, diritto*, cit., p. 161 ss.

⁽⁸⁹⁾ Cfr. LEFEBVRE, *Pascal*, II, cit., p. 18 ss.; più in generale, v. pure R. TAVENEUX, *Jansénisme et politique*, Paris, 1965.

⁽⁹⁰⁾ V. in proposito, oltre a E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, II: *Sa philosophie morale: Pascal, les libertins et les jansénistes* (I), Neuchâtel, 1946, DEL NOCE, *Il problema Pascal*, cit., p. 211 ss., nonché CASTRUCCI, *Ordine convenzionale e pensiero decisionista*, cit., p. 189 ss.

et que la paix fût, qui est le souverain bien » (91). Ne scaturisce una visione « conservatrice » come quella di Domat, ma poggiante su una concezione meno ottimistica della storia sociale. Ciò significa anche consenso all'assolutismo come ordinamento meramente esteriore rispetto alla vita dello spirito. Tutti gli ordinamenti storici sono una follia, ma « les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins; non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies » (92).

Domat, come Nicole, ammette che possano esserci dei buoni sovrani o dei buoni ministri, senza con questo disconoscere l'esistenza di cattivi sovrani o di cattivi ministri, che in definitiva tradiscono la natura stessa del loro compito. Questi autori non respingono l'autorità politica, *qua talis*, nemmeno ne prendono le distanze, sono soltanto favorevoli ad un'autorità *buona*, ai buoni sovrani contro i cattivi consiglieri del potere legittimo (93). Senza rinunciare ad un certo pessimismo di fondo, pervengono ad una visione della vita sociale che è stata definita un « umanesimo jansenista » (94). Hanno inteso stabilire fra gli uomini una necessità di sentirsi reciprocamente uniti che non scaturisce dalla « simpatia » cara a certi filosofi del Sei e Settecento (95), ma dai bisogni comuni e dalla comune partecipazione, malgrado il peccato originale, alle vestigia di una ragione naturale e di un naturale desiderio di giustizia.

(91) *Pensées*, n. 299; cfr. J. MARITAIN, *Les idées politiques de Pascal*, in « Nova et Vetera » (Genève), LIV (1979), n. 2, p. 81 ss.

(92) *Pensées*, n. 338; osserva MORTIER, *Les idées politiques de Pascal*, cit., p. 295: « La pensée politique de Pascal se veut une négation — mais une négation agressive — des valeurs terrestres: justice, autorité, majesté, gloire, coutumes. Ce contempteur sarcastique des rois, des grands et de leurs hochets, ce défenseur résolu des prérogatives du spirituel est, en vérité, un bien curieux défenseur de la monarchie absolue et de la raison d'état ».

(93) GOLDMANN, *Il Dio nascosto*, cit., p. 228.

(94) « Il semble cependant que, sans renoncer à leur pessimisme de base, Nicole et Domat entre autres sont arrivés à une conception de la société que l'on pourrait appeler un 'humanisme janseniste' et qui a sa place à côté de l'humanisme dévot »: G. CHINARD, *En lisant Pascal. Notes sur les « Pensées » et « L'économie du monde »*, Lille-Genève, 1948, p. 116.

(95) V. su questo tema il classico studio di L. BAGOLINI, *La simpatia nella morale e nel diritto. Aspetti del pensiero di Adam Smith e orientamenti attuali*, Torino, 1975³.

In essi lo Stato è ancora coincidente con l'ordine del creato in quanto espressione oggettiva della seconda legge dell'amore ⁽⁹⁶⁾. Pare dunque conclusivamente che nonostante l'identità dei temi affrontati, le somiglianze del metodo, la reciproca amicizia degli autori, la filosofia di Domat e di Nicole, in campo politico, risulti alquanto diversa rispetto a quella di un Pascal. Perché non ridere di un « re bambino »? Perché il popolo deve « onorare i grandi »? Domat e Nicole fanno appello alla partecipazione all'autorità divina, al fondamento naturale della giustizia; Pascal, senza proporsi di immutare le istituzioni politiche, cerca di mostrare con il suo « renversement du pour au contre » ⁽⁹⁷⁾ che i fondamenti vanno cercati nel luogo opposto a quello in cui si credeva di poterli trovare. In nessun caso, comunque, v'è cenno, come nei Maestri della Scuola del diritto naturale, a un momento « catartico » dell'universo politico, rispetto al mondo storico-sociale.

⁽⁹⁶⁾ VENTIMIGLIA, *Società, politica, diritto*, cit., p. 166.

⁽⁹⁷⁾ *Pensées*, n. 328; cfr., per l'aspetto logico del problema, J. PUCELLE, *La dialectique du renversement du pour au contre et l'antithétique pascalienne*, in *Méthodes chez Pascal*, cit., p. 445 ss., e per l'aspetto più propriamente politico, MANGNARD, *Nature et histoire*, cit., p. 234 ss., nonché E. AUERBACH, *La teoria politica di Pascal*, in « Studi Francesi », I (1957), p. 32 ss.

CAPITOLO TERZO

« LOIX IMMUABLES » E « LOIX ARBITRAIRES »

1. La « grande divisione ». — 2. Legge e libertà. — 3. Convenzionalità e giustizia delle *loix arbitraires*. — 4. Fondamento e conoscibilità delle *loix immuables*.

1. Stabilito il fondamento dell'umana società, inizia in Domat la trattazione del problema giuridico. Si tratta di prendere in considerazione la nozione di « legge », vedendo come si coniughi il principio dell'amore di Dio e del prossimo con la normazione particolare delle singole fattispecie. Vi è infatti una cerniera che unisce il problema antropologico a quello giuridico, una cerniera che Domat si sforza di stabilire nel capitolo XI del *Traité des loix* ⁽¹⁾, tutto basato sulla « grande divisione » fra *loix immuables* e *loix arbitraires*, le prime procedenti direttamente dal principio dell'*amour de Dieu*, le seconde (in apparenza) indifferenti ad esso.

L'analisi del problema giuridico nell'opera dell'autore di Clermont è per noi particolarmente interessante poichè l'idea alquanto esasperata della decadenza della natura umana dopo il peccato d'origine, da un lato, e la ristretta concezione della Tradizione, dall'altro lato, avevano spinto molti esponenti di Port-Royal ad opporsi ad ogni innovazione nello studio della morale e delle sue applicazioni. Essi rappresentavano in questo settore un atteggiamento di rigida chiusura verso il presente e di ritorno al passato, che valse loro la qualifica di « arcaizzanti » ⁽²⁾. La nota opposizione fra gesuiti e giansenisti fu l'esempio emblematico di tale

⁽¹⁾ T. I, fo. XIVb-XXIIIb; cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 9 ss.

⁽²⁾ Cfr. F. RUFFINI, *La morale dei Giansenisti* (1927), ora in *Studi sul giansenismo*, Firenze, 1974², p. 216.

scontro: i giansenisti, costretti a indietreggiare, dopo le prese di posizione della Santa Sede, sul piano del dogma ⁽³⁾, cercarono di rinsaldarsi con l'intransigenza sul piano morale. Ma è questione assai grossa: perché la loro dottrina, non lasciando spazio che alla grazia di Dio (ed aprendo quindi il problema della libertà dell'uomo), sembrava dover escludere a livello filosofico la possibilità della morale *qua talis*.

Mentre comunque in fatto di morale rivelata i giansenisti erano estremamente rigidi e accusavano di ipocrisia la casistica gesuitica — imputata di sostituire alla lettera della legge la sua interpretazione — essi aprivano poi talora paradossalmente alla moralità mondana, concretantesi nella politica e nell'economia, nuovi spiragli; l'asserzione che senza la grazia ogni azione, anche onesta, è peccato, in quanto proviene dalla concupiscenza, fa intravedere sullo sfondo Mandeville ⁽⁴⁾ e l'etica illuministica. Il mondo della vita sociale si salda a quello dell'egoismo individuale, ma la passione umana diventa fonte di ricchezza e di buon governo; la socialità è la risultante di un gioco di egoismi. Solo in apparenza si tratta nelle loro opere di questioni meramente teologiche: il problema della grazia implica infatti quello dei rapporti fra trascendenza e mondo storico. Di fronte all'infinita maestà della trascendenza (nelle posizioni estremistiche) ⁽⁵⁾ nessun valore mondano valeva più di un altro, nessuna azione era migliore di un'altra. L'universo dei valori mondani, se perdeva importanza per l'eternità, acquistava autonomia per il presente: erano valori per gli uomini, connessi con la loro natura, relativi e divenienti. Il pensiero giansenistico apriva così in taluni suoi esponenti dei varchi alla secolarizzazione nella cultura dell'Europa moderna,

⁽³⁾ Cfr. LEFEBVRE, *Pascal*, II, cit., p. 71.

⁽⁴⁾ Sul pensiero di Bernard de Mandeville (1670-1733), v. da ultimo M. M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Cambridge University Press, 1985 (con ampia bibliografia).

⁽⁵⁾ PRETI, *Pascal e i giansenisti*, cit., p. 15 ss.; un esempio di tali posizioni può forse considerarsi quella di Barcos, su cui v. l'ampia introduzione curata da Goldmann alla *Correspondance de Martin de Barcos abbé de Saint-Cyran avec les Abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du Groupe Janséniste*, Paris, 1956, pp. 1-62.

maturando un fermento di emancipazione che nel sec. XVIII compirà un proprio singolare percorso.

In Domat, dicevamo, la « grande divisione » delle leggi compare sin dall'inizio della trattazione: « Les loix immuables s'appellent ainsi, parce qu'elles sont naturelles & tellement justes toujours, & partout qu'aucune autorité ne peut, ni les changer, ni les abolir; & les loix arbitraires sont celles qu'une autorité légitime peut établir, changer & abolir selon le besoin » (6). Troviamo qui per la prima volta nel *Traité des loix* un'espressione che richiama alla mente la problematica groziana. Ma nella definizione domatiana le leggi sono determinate più attraverso i loro effetti che attraverso le loro cause. E tuttavia il giurista di Clermont dichiara di dover trarre dai « primi principî » antropologici, da noi sopra esaminati ed esposti, l'insieme delle leggi che governano la società umana. Questi primi principî risiedono nel fatto che l'uomo, alla ricerca di un bene capace di saturare il suo cuore, trova in Dio questo bene supremo. Così la prima legge dell'uomo è l'amore di Dio e la seconda, che ne rappresenta l'immediato corollario, è l'amore del prossimo. « Ces loix immuables ou naturelles sont toutes celles qui sont des suites nécessaires des deux premières » (7). Si capisce così, in prima approssimazione, che leggi immutabili e leggi arbitrarie sono tanto differenti nella loro essenza, perché divergono nella loro origine. Le prime riposano sulle due prime leggi, di cui rappresentano un'estensione; l'uomo le trova nella propria natura, dove Dio le ha scolpite. Esse sono divine, perché hanno la loro giustizia « dans la loi divine qui en est la source », e naturali, perché Dio le ha scolpite nella nostra natura e « les a rendues tellement inséparables de la raison qu'elle suffit pour les connoître » (8). Invece le leggi arbitrarie procedono da cause molteplici e variegate, come testimonia il loro stesso grande numero.

Ora, all'interno di questa *summa divisio*, tre problemi fondamentali si pongono: a) ha senso parlare di « legge » nell'ambito

(6) *Traité des loix*, XI, I (t. I, fo. xv b); cfr. BAUDELLOT, *Un grand jurisconsulte*, cit., p. 102 ss.

(7) *Ibidem*; cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 180.

(8) Cfr. FEITU, *Domat*, cit., p. 264.

della visione giansenista e in particolare di quel giansenismo che Domat interpreta? Che rapporto intercorre fra la legge e la libertà (come dimensionata, appunto, dal giansenismo)?; *b*) che funzione spetta al diritto positivo nei confronti del diritto naturale? V'è spazio per un giuspositivismo?; *c*) è coerente parlare, sempre all'interno di detta concezione, di legge naturale? Come si pone il problema della natura (e della natura umana) per il giansenismo in campo giuridico?

Lungo questa triplice direttrice procederà ora la nostra ricerca.

2. Nel cap. XXI dell'*Augustinus* è contenuta una delle tesi principali del giansenismo. Il Vescovo d'Ypres, poggiando sulla definizione agostiniana della volontà come « animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum »⁽⁹⁾, trae la conclusione che solo la necessità di coazione distrugge la libertà. Pertanto la volontà, finché è schiava della concupiscenza, non è libera; solo la grazia che l'affranca da tale schiavitù è la vera libertà. Le azioni compiute sotto l'impulso irresistibile della concupiscenza sono però peccati, poiché la concupiscenza stessa è la conseguenza punitiva del peccato. Nello stato dell'uomo decaduto, la libertà attuale non è necessaria perché vi sia effettivamente peccato⁽¹⁰⁾.

Per controbattere l'obiezione scolastica sulla contraddizione intercorrente fra l'idea di peccato e quella di azione necessitata, Giansenio riprende la distinzione, da noi già esaminata sul piano antropologico, fra lo stato naturale dell'uomo creato da Dio e lo

(9) S. AGOSTINO, *De duabus animabus contra Manichaeos liber unus*, cap. X (P.L., XLII, 104).

(10) *Augustinus, De statu naturae lapsae*, l. IV, cap. XXI (t. II, fo. 261 a - 264 a); cap. XXIV: « Respondetur, adversus Manichaeos hoc argumentum frequenter Augustinus premit. Conficit enim invictissime, esse in omnibus hominibus liberum voluntatis arbitrium, et nihil amplius. Peccandi vero necessitas, quam Augustinus tradit, sublataque libertas bene faciendi, non repugnat arbitrij libertati, quia simul utramque Augustinus in iisdem hominibus esse docet. Sed in eo tota hallucinatio sita est, quod cum audimus liberum voluntatis arbitrium, solemus imaginari indifferentiam quandam voluntatis ad bonum et malum quam semper hominibus adesse mordicus asserebat Iulianus, inficiabatur Augustinus, et ipsa veritas Catholicos inficiari cogit » (t. II, fo. 269 b); cfr. CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 364 ss.

stato penale nel quale lo stesso uomo, a causa del suo peccato libero, è caduto corrompendo la natura. In questo stato, solo la grazia medicinale di Cristo consente di compiere il bene; ma questa grazia, efficace in se stessa, è diversa da quella di cui parla Molina ⁽¹¹⁾. Nella natura integra l'indifferenza era perfetta: il peccato doveva essere pienamente volontario, ed occorreva quindi alla creatura una libertà completa, indifferente tra il bene e il male. I peccati attuali, invece, sono le pene del peccato originale; essi non presuppongono la libertà d'indifferenza, poiché i castighi sono imposti e non liberi. Di conseguenza, peccati possono essere commessi anche da colui che è nella necessità di peccare, a causa della concupiscenza che assilla e comprime la volontà. Questi atti non cessano di essere peccati: essi scaturiscono non dalla natura creata da Dio, ma dalla natura corrotta dal peccato originale ⁽¹²⁾.

Da tale corruzione la volontà non può liberarsi con le proprie forze, poiché essa è essenzialmente corrotta. Non può trattarsi, per guarirla, di una « grazia versatile » (come vorrebbe Molina) ⁽¹³⁾ posta a sua disposizione in maniera tale che ne usi o non ne usi a proprio piacimento. Infatti anche la semplice accettazione del rimedio costituisce già una buona azione, di cui il libero arbitrio malato non è capace. L'unica grazia veramente « medicinale » sarà dunque quella che, interiore alla volontà, verrà ad operare nell'uomo il volere e il fare. È una grazia « efficace » poiché, sebbene la mozione divina non porti sempre all'atto e le capiti, secondo il suo grado di forza, ora di superare la concupiscenza ora di esserne superata, essa non cessa, in entrambi i casi, di ottenere esattamente il risultato (opera buona o mera velleità) decretato dall'Onnipotente ⁽¹⁴⁾.

⁽¹¹⁾ *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 8 (pp. 25 b - 28 a); q. 14, a. 13, dd. 36-46 (pp. 147 b - 196 a); v. in proposito F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, I: *Neue Molinaschriften*, Münster i.W., 1935.

⁽¹²⁾ Cfr., con riferimento a *Augustinus*, *De statu naturae lapsae*, l. II, capp. II e XXII, CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 365.

⁽¹³⁾ *Concordia*, q. 14, a. 13, d. 37 (pp. 149 a - 150 b); q. 14, a. 13, d. 41 (pp. 171 a - 173 a).

⁽¹⁴⁾ *Augustinus*, *De gratia Christi Salvatoris*, l. II, cap. XXV (t. III, fo. 83 b - 85 b); cfr. LAPORTE, *Le Jansénisme*, cit., p. 97.

Giansenio introduce così la nota distinzione: il soccorso senza il quale una cosa non si fa, *adjutorium sine quo non*, e il soccorso col quale una cosa si fa, *adjutorium quo*. La grazia che Dio diede agli angeli e ad Adamo innocente era un soccorso del primo tipo, una grazia lasciata al loro libero arbitrio, della quale potevano servirsi o meno, a loro piacimento. Erano pienamente indifferenti fra il bene e il male, ma per fare il bene avevano bisogno del soccorso di Dio (15). La grazia medicinale di Cristo è molto diversa, è un soccorso col quale l'uomo peccatore fa il bene e persevera; gli stessi santi non possono perseverare senza questo dono; ma con esso perseverano infallibilmente. Dopo il peccato originale, la volontà dell'uomo è caduta malata; il peccato ha introdotto una tale debolezza, che le occorrono soccorsi più potenti per guarirla; le occorre la grazia del liberatore per liberarla dalla schiavitù del peccato. La grazia penetra tutti i meandri della volontà, correggendone la depravazione originale; essa non solo influisce sopra ogni sua inclinazione, ma agisce soprattutto su quella parte superiore della volontà che dirige tutte le rimanenti (16).

In tale quadro del problema « libertà », la legge conserva ancora qualche significato? Per Giansenio la legge non può liberare la volontà per farle operare la giustizia, né affrancarla dalla schiavitù del peccato, a causa della concupiscenza che incatena la volontà. La legge scopre all'uomo il peccato, senza dargli la forza necessaria per evitarlo; essa fa conoscere quel che bisogna fare e quel che bisogna evitare, ma lascia intatta la concupiscenza, che continua a mantenere sotto il suo giogo la volontà impotente. Anzi la legge ha un ulteriore effetto: rende l'osservanza dei precetti più difficile, perché eccita la concupiscenza (17). I teologi scolastici

(15) *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris*, I, II, capp. IV e VI (t. III, fo. 40 b - 43 a; 46 b - 48 a); cfr. H. RONDET, *La grazia di Cristo*, trad. it., Roma, 1966, p. 338 ss.

(16) Cfr. RUFFINI, *Natura e grazia, libero arbitrio e predestinazione secondo la dottrina giansenistica* (1926), ora in *Studi*, cit., p. 122.

(17) *Augustinus, De statu naturae lapsae*, I, III, cap. XV: « Augustinus enim non de omnibus collective legibus, sed omnibus universaliter loquitur. Ex quo fit, ut plerumque de particularibus quibuscumque legibus eandem doctrinam tradat: nulla enim lex impletur lege, sed gratia. Omnis lex absente spiritu gratiae concupiscentiam auget. Omnis praevaricatorem facit. Omnis occidit, nisi vivi-

hanno creduto che la legge rischiarì e renda l'osservanza dei comandamenti più facile; ma è un errore, poiché la legge infiamma più che non estingua la sete di peccare; senza la grazia, essa aumenta le difficoltà per fare il bene, accresce l'inclinazione al male ⁽¹⁸⁾.

La legge tuttavia è anche un pedagogo, perché conduce alla grazia mediante il timore. Essa fu un guardiano per Israele, che manteneva nel culto del vero Dio e al quale impediva di ricorrere agli idoli; con la minaccia ed il timore, ha condotto il popolo ebraico alla conoscenza della vera grazia di Gesù Cristo. Giansenio vuole spiegare l'economia della legge: essa è stata data per la giustificazione e la salvezza degli uomini. Il frutto immediato della legge è quello di far conoscere esattamente le regole di condotta alla luce delle quali si può apprezzare la perversità del male; essa fa temere i castighi che minaccia e conduce così a domandare la grazia del Liberatore di cui sente la privazione; schiaccia l'orgoglio con la constatazione delle molte colpe commesse. Questo accumulo di colpe non fu nell'intenzione di Dio legislatore, ma nelle

ficat spiritus ... Hinc semper ab eo ratio generalis omnibus omnino legibus datur, quia jubet tantummodo non juvat, et non juvando auget concupiscentiam nitentem in vetitum; dat scientiam non potentiam et similia; quae apertissime ostendunt, hanc infirmitatem oriri generaliter ex ratione cujusque mandati, quod hoc ipso quo mandat, et non juvat infirmitatem, ut id quod mandat operetur, necessario praeveritorem eius vel in opere vel in mente facit » (t. II, fo. 203 b); *De gratia Christi Salvatoris*, l. I, cap. X: « Lex enim per se non fomes, sed limes ardoris est: quamvis propter vitium ex limite exardescat magis et magis » (t. III, fo. 17 b).

⁽¹⁸⁾ *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris*, l. I, cap. VIII: « Nec enim res ista tam in propatulo posita est, ut Scholastici nonnulli putant. Non enim aliud fore in legibus latatione considerare solent, quam quod velut lumen quoddam divinitus accensum fuerit, in cuius radijs ambulantes recte viverent ... Quapropter quisquis legem Iudaeis eo immediato scopo datam esse putat, ut praeceptorum eius luce eruditi, facilius caverent peccata, quae antea legis naturae transgressione perpetrabant, non mediocriter, hallucinari videtur. Tantum enim abest, ut lex institutionis illius allataeque scientiae de rebus agendis cavendisque beneficio, maiorem afferret iustitiae facilitatem, ut potius eam difficiliorem fecerit, et quasi muro quodam interposito impossibilem » (t. III, fo. 13 b - 14 a). Sul concetto di legge nella Seconda Scolastica, v. G. AMBROSETTI, *Il diritto naturale della Riforma Cattolica*, Milano, 1951, e, più recentemente, M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. it., Milano, 1985, p. 295 ss.

sue previsioni. Sapeva che alla luce della legge l'uomo avrebbe scorto il rimedio opportuno per guarire il suo orgoglio e la sua concupiscenza. Così la legge è stata utile all'uomo, perché gli ha fatto prendere coscienza della sua debolezza e lo ha spinto a cercare un rimedio ⁽¹⁹⁾.

Quanto al problema centrale della libertà umana potrebbe sembrare, a uno sguardo superficiale, che Domat stesso lo imposti in chiave negativa. Dio colloca infatti gli uomini in precise condizioni storico-sociali, dalle quali essi non devono uscire, perché così vuole il Creatore e Signore della storia ⁽²⁰⁾. Non si vedono qui grandi spiragli per l'umana libertà. E tuttavia una critica più approfondita rivela che questo non è il pensiero completo del giurista di Clermont. Non tanto però perché — come è stato sostenuto da qualcuno ⁽²¹⁾ — Dio ha sì collocato le persone in una data situazione, e vorrebbe che l'uomo non ne uscisse, ma questi è libero, perché può drizzarsi contro ciò che sente più o meno oscuramente essere la volontà divina, abbandonando la sua condizione o tentando di modificarla. Poiché infatti tale atteggiamento è qualificabile come ribelle e peccaminoso, non bisogna dimenticare come per i giansenisti restava anche all'uomo corrotto la possibilità di liberamente peccare. E se Domat ponesse *solo* in

⁽¹⁹⁾ *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris*, I. I, cap. XIII: « Ex his quae diximus, non est iam difficile colligere, quo pacto lex ad salutem hominis procurandam data sit. Nam dici quidem debet, ad asserendam legis iustitiam, hoc est, ad iustificandum data, non tamen immediate per legem, sed per gratiam. Immediatus vero fructus et scopus legis, fuit, rectissimam regulam agendorum, cavendorumque tradere, cuius rectitudinis ac pulchritudinis atque honestatis inspectione simul cerneret perversitatem, distortamque foeditatem suam, idque eo fine, ut cum animositate nondum edomita, ad implendam legem suis viribus fisi prosilirent, multiplicatione praevaricationum de seipsis erubescerent, poenarumque impendentium terrore ad invocandam eam qua carebant, liberationis gratiam ducerentur ... Ex qua declaratione perspicuum est, quamvis lex praevaricationis gratia posita dicatur, et virtus esse peccati, iram operari, esse ministratio mortis atque damnationis, ultimo tamen eam in salutem hominum collimasse; non ut per gratiam sufficientem impleretur, quemadmodum recentiores aestimant, sed ut eandem gratiam agnoscendam, implorandamque docerentur » (t. III, fo. 22 a - 23 a); cfr. CARREYRE, *Jansénisme*, cit., col. 378.

⁽²⁰⁾ V. qualche spunto in *Traité des loix*, III (t. I, fo. IV a - v b).

⁽²¹⁾ BAUDELLOT, *Un grand jurisconsulte*, cit., p. 80 ss.

linea di principio che la coercizione è legittima per mantenere gli uomini al loro posto, questo significherebbe certamente che per lui gli uomini hanno la possibilità fisica di uscirne, ma non si discosterebbe per questo minimamente dall'idea « giansenista » della libertà.

Invece il problema rispunta in Domat a proposito degli « impegni ». Lo stato di vita delle persone, nelle molteplici relazioni interpersonali, origina molti impegni « generali », cui sopraggiungono le « circostanze », gli « eventi », le « occasioni » che fanno nascere una nuova categoria di impegni, gli impegni « particolari ». È qui che viene introdotta nel modo più perspicuo l'importante distinzione fra impegni « volontari » e impegni « involontari », con il ricorso, da parte del giurista di Clermont, ad una spiegazione filosofica. Egli solleva infatti esplicitamente il problema della libertà umana; e lo risolve, apparentemente, senza difficoltà. Tutti gli impegni sono volontari o involontari, secondo che l'uomo vi entri per sua volontà o che Dio ve lo metta senza propria scelta: nei primi il libero arbitrio è completo, potendo l'uomo a suo piacimento contrarli o non contrarli, mentre nei secondi la volontà dell'uomo non interviene, dovendo subire passivamente le conseguenze dell'organizzazione sociale ⁽²²⁾.

Ma dopo aver affermato che, in generale, l'uomo è libero, tanto che si tratti di impegni che dipendono esclusivamente dal suo volere quanto di quelli in cui Dio lo invita ad entrare, Domat precisa che in ogni impegno è necessario distinguere due elementi: la *voluntas Dei* che dirige tutto l'universo e la *libertas hominis*, che Dio desidera orientata nel senso della sua volontà. Ma, soggiunge il giurista di Clermont, « c'est par sa liberté que l'homme agit dans les uns & dans les autres; & toute sa conduite renfer-

(22) *Traité des loix*, IV, 2: « Toutes ces sortes d'engagemens de cette seconde espece sont, ou volontaires, ou involontaires. Car comme l'homme est libre, il y a des engagemens où il entre par sa volonté; & comme il est indépendant de l'ordre divin, il y en a où Dieu le met sans son propre choix ... » (t. I, fo. VI a); sul problema delle « circostanze » nella filosofia morale, particolarmente in quella scolastica, v. G. M. PIZZUTI, *Natura, implicazioni e limiti del concetto di « circumstantia » in Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *L'etica della situazione*, a cura di P. PIOVANI, Napoli, 1974, pp. 55-72.

me toujours ces deux caracteres, l'un de la dépendance de Dieu, dont il doit suivre l'ordre, & l'autre de sa liberté qui doit l'y porter » (23). Il giurista Domat crede alla libertà umana; non c'è morale, non c'è diritto senza libertà. « Car ce sont ces vérités — dice ancora in una delle sue *Harangues* (24) — qui montrent à tous les hommes en général & en particulier, ce qu'il faut faire pour conserver leur société, lorsqu'elles enseignent dans ces premières notions communes à tout le monde, que tous doivent vivre dans l'ordre, que personne ne doit troubler les autres dans le leur, & qu'il faut que chacun dans le sien ait la liberté de l'usage des moyens qui lui sont nécessaires pour aller à sa fin ... ». Sono passaggi preziosi, anche se qualcuno potrebbe rimpiangere che Domat non abbia insistito più a lungo sulla nozione di libertà. Ma, non dimentichiamolo, egli è un autore giansenista; e se non ha parlato spesso di questa libertà umana, era forse per non doverla ulteriormente sacrificare (25).

In questo modo il suo pensiero si ricollega più alle idee di S. Tommaso che a quelle di Port-Royal. Tuttavia bisogna ricordare che il campo in cui si muove Domat è diverso da quello di molti « solitari »; ed è naturale che, in un sistema giuridico, sia fatto posto alla libertà umana, alle sue manifestazioni tanto nel campo civilistico quanto in quello penalistico. Né, d'altro canto, il disancoramento rispetto a Port-Royal è totale. Se, secondo Port-Royal, l'uomo ha perduto la sua libertà dal momento della caduta, questa libertà è recuperata per merito di Gesù Cristo. Il cristiano è libero, o più esattamente liberato, e questa libertà non ha per limite che l'amore verso i fratelli. Non si può escludere che questa « libertà perfetta ... questo intero svincolamento che ci fa dipendere da Dio solo » sia del tutto assente dalla prospettiva di Domat; anche se il suo discorso, nell'intrecciarsi delle suggestioni

(23) *Ibidem*; cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 133 ss., e BAUDELLOT, *Un grand jurisconsulte*, cit., p. 81.

(24) *Harangue prononcée aux Assises de l'année 1657* (pubblicata in appendice alle *Loix civiles*, t. II, fo. 248 a); sui caratteri peculiari di quest'opera domatiana, v. V. LAMBINET, *Domat et ses harangues*, in « *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire* », 1865, pp. 99-122.

(25) Così FEITU, *Domat*, cit., p. 58.

romanistiche, appare alla fine più vicino alle posizioni moderate del pensiero tomista ⁽²⁶⁾.

3. Legittimata dunque teoreticamente l'esistenza di una legge come tale, con cui si misura la libertà della persona creata, restava aperto un secondo interrogativo: ma su che cosa si fonda, in ultima analisi, l'intero ordinamento normativo? Sulla natura o sul comando? Sulla *ratio* o sulla *voluntas*?

La sopra menzionata distinzione del Domat tra *loix immuables* (fra cui le leggi naturali) e *loix arbitraires* (fra cui le leggi positive, « poste » cioè dalla volontà del legislatore) è, in apparenza, di antica ascendenza. Essa fa parte della cultura greco-romana, e si ritrova ampiamente presente tanto nella Glossa quanto nella tradizione del « mos italicus » e del « mos gallicus » ⁽²⁷⁾. Ma l'utilizzazione che il giurista di Clermont fa di tale distinzione è innovativa, com'è stato osservato ⁽²⁸⁾, sotto due aspetti: sia perché usata a distinguere sotto nuovo profilo il diritto privato dal diritto pubblico, con non poche implicanze tecniche; sia perché diversa dialetticamente risulta rispetto al giusnaturalismo tedesco del sec. XVII la concezione del diritto naturale e la determinazione del suo contenuto.

Anche la terminologia poco si discosta da quella usuale. Solo aspetto innovativo, nella formula usata, è che questa distinzione viene considerata come sopraordinata rispetto a tutte le altre, anziché subordinata, secondo lo schema scolastico. Per il giurista di Clermont, la distinzione fra *loix immuables* e *loix arbitraires* ha, logicamente e assiologicamente, il primato. Tale posizione privilegiata, è stato ancora osservato ⁽²⁹⁾, sebbene non deva essere

⁽²⁶⁾ *Summa theologiae*, I^a, q. 83, aa. 1 e 4; q. 105, aa. 4 e 5; I^a-II^ae, q. 6, a. 3; cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 133.

⁽²⁷⁾ V. in particolare, per il pensiero antico, R. HIRZEL, *Agraphos nomos*, Leipzig, 1900, e per quello medioevale, E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, 2 voll., Milano, 1962-64.

⁽²⁸⁾ TARELLO, *Sistemazione e ideologia*, cit., p. 137.

⁽²⁹⁾ TARELLO, *Sistemazione e ideologia*, cit., p. 138. Nella teologia scolastica, dominante è invece lo schema « discendente » *lex aeterna - lex naturalis* (e *lex divina*) - *lex humana* di S. Tommaso (*Summa theologiae*, I^a-II^ae, q. 91), rispondente a un ben preciso piano di « teologia della storia »: cfr. GH. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Bruges, 1961, pp. 237-

sopravvalutata, quale espressione teorica, indica la curvatura della sua *Denkform*. Anche se ipoteticamente si tiene ferma l'equazione fra leggi immutabili e leggi naturali, è palese che il giurista di Clermont tende a considerare « naturali » le leggi che osserva essere immutabili, e non viceversa.

Ora, a proposito di tale distinzione, viene da chiedersi se non vi si possa leggere il riflesso di un'antecedente posizione pascaliana. Vi sono nel mondo, aveva detto Pascal ⁽³⁰⁾, due tipi di grandezze: le grandezze *d'établissement* e le grandezze *naturelles*. Le prime non sono grandezze « reali », ma dipendono completamente dalla volontà degli uomini, che hanno reputato di dover onorare certe condizioni, e di collegare ad esse costantemente l'idea della deferenza. Grandezze di questo tipo sono ad esempio quelle provenienti dal fatto di esercitare un'alta carica. La loro ragion d'essere riposa dunque unicamente sulla volontà degli uomini; tuttavia se « la chose était indifférente avant l'établissement: après l'établissement elle devient juste, parce qu'il est injuste de la troubler » ⁽³¹⁾.

Le grandezze « naturali » non dipendono invece dall'arbitrio umano, perché riposano su qualità effettive del corpo o dello spirito, che onorano ed abbelliscono, come l'intelligenza, la virtù, la forza. Poiché costitutivamente differiscono, differente è pure il ge-

252. Tale schema si trova riprodotto, almeno nelle sue linee formali, sia nei molteplici commentari della Seconda Scolastica, come quelli di Molina o di Gabriel Vázquez (su cui v. H. VON GARSSEN, *Die Naturrechtslehre des Gabriel Vásquez*, Diss. Göttingen, 1951), sia in opere autonome, come il celebre *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (Conimbricæ, 1612) di Francisco Suárez (su cui v. L. RE-CASÉS SICHES, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, Madrid, 1927).

⁽³⁰⁾ *Trois discours sur la condition des grands*, II: « Il y a dans le monde deux sortes de grandeurs; car il y a des grandeurs d'établissement et des grandeurs naturelles. Les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru avec raison devoir honorer certains états et y attacher certains respects. Les dignités et la noblesse sont de ce genre ... Les grandeurs naturelles sont celles qui sont indépendantes de la fantaisie des hommes, parce qu'elles consistent dans des qualités réelles et effectives de l'âme ou du corps, qui rendent l'une ou l'autre plus estimable, comme les sciences, la lumière de l'esprit, la vertu, la santé, la force » (in *L'oeuvre de Pascal*, cit., p. 390).

⁽³¹⁾ *Ibidem*; cfr. PH. SECRÉTAN, « *Pensées* » politiques de Pascal rapportées à la théorie des ordres, in « *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* », XXV (1978), p. 142 ss.

nere di rispetto dovuto ad esse: alle grandezze « convenzionali » dobbiamo un rispetto pure convenzionale, ma doveroso, perché crearle e rispettarle rientra in un ordine, sebbene di una natura decaduta ⁽³²⁾. Distinguendo ancora fra i due generi di grandezze, Pascal dichiara, facendo appello ad una considerazione di pura logica, che « l'injustice consiste à attacher les respects naturels aux grandeurs d'établissement, ou à exiger les respects d'établissement pour les grandeurs naturelles » ⁽³³⁾. E qualcuno potrebbe spingersi a supporre che esistano (ma vedremo meglio la questione in seguito) agli occhi di Pascal, indipendentemente dalla Rivelazione, alcune norme morali generalissime, che si imporrebbero in qualche modo da un punto di vista logico, per il loro carattere di ragionevolezza ⁽³⁴⁾.

Quanto poi in particolare alla « grande divisione » proposta da Domat, quella fra *loix immuables* e *loix arbitraires*, si può osservare com'essa solo a prima vista appaia omogenea. Una distinzione omogenea, a ben guardare, avrebbe dovuto proporsi come contrapposizione di leggi « immutabili » e di leggi « mutevoli »: infatti il carattere della « immutabilità » appare come la conseguenza di un dato strutturale, mentre quello della « arbitrarietà » è il dato strutturale stesso dal quale, eventualmente, può discendere quello della mutevolezza. Se si considerano infatti le distinzioni ulteriori che Domat propone come sottordinate a quella principale (leggi naturali - leggi positive, leggi divine - leggi umane, leggi della religione - leggi della « police ») ⁽³⁵⁾ si può constatare

⁽³²⁾ Cfr. MENEGHELLI, *Il problema*, cit., p. 417 ss.

⁽³³⁾ *Trois discours*, II, cit. (p. 391).

⁽³⁴⁾ Cfr. R.-E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal*, Paris, 1958, p. 140.

⁽³⁵⁾ *Traité des loix*, XI, 34: « Les loix de la religion sont celles qui reglent la conduite de l'homme par l'esprit des deux premieres loix, & par les dispositions intérieures, qui le portent à tous ses devoirs, & envers Dieu, & envers soi-même, & envers les autres, soit dans le particulier, ou en ce qui regarde l'ordre public; ce qui comprend toutes les regles de la foi & des moeurs, & aussi toutes celles de l'extérieur du culte divin & la discipline ecclésiastique. Les loix de la police sont celles qui reglent l'ordre extérieur de la société entre tous les hommes, soit qu'ils connoissent ou qu'ils ignorent la religion, soit qu'ils en observent les loix ou qu'ils les méprisent » (t. I, fo. XXI b); secondo G. GORLA, *Atteggiamenti di Domat verso la giurisprudenza e la dottrina*, in *Quaderni de « Il Foro Italiano »*, Roma, 1968, col. 619, la *police* rappresenterebbe « i principi ispiratori ... (la *pru-*

come esse non rappresentino altrettante coppie di leggi immutabili e leggi arbitrarie. Così non tutte le leggi divine sono immutabili ⁽³⁶⁾, né tutte le leggi umane sono arbitrarie. Si potrebbe forse dire che la distinzione più radicale è quella che si pone fra leggi arbitrarie e leggi non arbitrarie, nel qual caso però s'imporrebbe un'adeguata meditazione filosofica su che cos'è «arbitrarietà», e che cosa ne rappresenta il fondamento.

Tale osservazione appare confermata dall'andamento dell'argomentazione del Domat: le leggi immutabili sono tali perché sono «naturali» ⁽³⁷⁾. È dunque il loro radicarsi nella «natura» (e vedremo poi quale significato questo termine assuma nel pensiero del giurista di Clermont) che ne determina l'immutabilità. Le leggi arbitrarie sono invece quelle poste sì da un'autorità legittima, ma che questa autorità può, secondo i bisogni, mutare o anche abolire, perché (proseguiamo noi) manca un tale radicamento nella natura. È dunque la struttura «naturale» che funge da parametro per la mutabilità o meno delle leggi medesime; ma tale natura non ha nulla di puramente fisicistico o meccanicistico, poiché il costante rinvio domatiano alle due prime leggi allude inequivocabilmente a quella natura dell'uomo che si radica nell'apertura ontologica all'Assoluto, espressa dall'*appetitus beatitudinis*.

Ché se poi si indaga ulteriormente il presunto distacco delle leggi arbitrarie dalle leggi immutabili, si può osservare ch'esso è assai meno profondo di quanto forse Domat stesso creda. Il giuri-

dentia iuris o *iuris-prudentia*) di un dato diritto storicamente determinato e dei suoi singoli istituti; o anche i principi ispiratori, la *police* o *prudentia iuris* delle soluzioni (o, come si diceva, *décisions*) date a singoli problemi giuridici dalle varie fonti (in senso sostanziale) del diritto. Noi diremmo oggi: la politica legislativa (in senso lato, cioè riferita a tutte le fonti sostanziali o fattori del diritto) di quel diritto, dei suoi istituti o di quelle singole soluzioni».

⁽³⁶⁾ Sul problema della possibilità e dei limiti di eventuali dispense divine dal diritto naturale, specie nel campo del diritto matrimoniale, e più in generale relativamente ai precetti del Decalogo (con particolare riferimento ai casi, autentici *tópoi* per la teologia morale medioevale, dell'ordine ad Abramo di uccidere Isacco [*Genesi*, XXII], della spoliazione degli Egiziani in occasione dell'esodo dall'Egitto [*Esodo*, XII], e dell'ingiunzione ad Osea di sposare una donna fornicatrice [*Osea*, I]), v., per quanto attiene il pensiero scolastico, O. LOTTIN, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931², p. 90 ss.

⁽³⁷⁾ «Les loix immuables s'appellent ainsi, parce qu'elles sont naturelles ...»: *Traité des loix*, XI, 1 (t. I, fo. xv b).

sta di Clermont, infatti, afferma che vi sono due generi di leggi arbitrarie: quelle che si presentano come conseguenze delle leggi naturali e loro specificazione (ad esempio le norme che stabiliscono la misura della legittima o la data della maggiore età) e quelle che sono state introdotte per disciplinare delle materie « convenzionali », come i gradi della sostituzione in campo successorio ⁽³⁸⁾. Ma è facile osservare che nel primo caso, proprio il fatto di essere « conseguenza » delle leggi naturali fa sì che tale arbitrarietà, pur riconoscibile (astrattamente) in assoluto, resta in realtà poi confinata entro precisi limiti inerenti, diremmo quasi, alla « natura delle cose » ⁽³⁹⁾ (così si può certo porre ad una soglia più o meno bassa la maggiore età; ma il limite di variazione non è assoluto, pena la vanificazione del significato di distinguere due diverse situazioni di maturità psico-fisica, cui riconnettere una diversa sfera di poteri e di doveri). Ed anche nel secondo caso la legge, per stare all'esempio proposto, potrà certo modificare i gradi delle sostituzioni, ma sempre seguendo un certo criterio legato al ceppo familiare, pena altrimenti (se alla sostituzione fossero chiamate a caso le persone più impensate) la frantumazione di quel minimo di razionalità che deve fungere da supporto al sistema successorio nel suo complesso.

Anche le leggi arbitrarie, oltre alle leggi naturali, hanno una loro « justice universelle », consistente nel rapporto con l'ordine sociale, di cui esse rappresentano alcune regole. Con questa differenza tuttavia: che le leggi naturali sono « connaturali » alle due prime leggi, hanno valore essenziale e non accidentale, valgono in tutti i tempi e tutti i luoghi. Le leggi arbitrarie hanno invece carattere contingente e trovano la loro giustizia nell'utilità particolare che mirano a raggiungere. Ma allora ci si potrebbe chie-

⁽³⁸⁾ *Traité des loix*, XI, 17 (t. I, fo. xvii a).

⁽³⁹⁾ Sull'impiego già da parte del pensiero scolastico della nozione di « natura delle cose » in campo giuridico, v. W. HASSEMER, *Der Gedanke der « Natur der Sache » bei Thomas von Aquin*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », XLIX (1963), p. 29 ss., e H. RAPP, *Die Bedeutung der Lehre Molinas (1535-1600) von der « natura rei » für die Theorie des Naturrechts*, Diss. Freiburg i.Br., 1963; e, per la relativa problematica contemporanea, v. A. BARATTA, *Il problema della natura del fatto. Studi e discussioni negli ultimi dieci anni*, in *Annuario bibliografico di filosofia del diritto*, II, Milano, 1969, p. 227 ss.

dere: è lecito, tramite loro, perseguire una *qualsivoglia* utilità, anche svincolata dalla giustizia voluta e tutelata dalla legge naturale? Verrebbe da rispondere negativamente, considerato lo spirito che anima complessivamente l'opera del Domat. E tuttavia proprio su questo punto sarebbe forse stata auspicabile una maggiore nettezza di formule da parte del giurista di Clermont. Infatti se da un lato egli afferma che *tutte* le leggi (dunque anche le leggi arbitrarie) hanno una loro « justice universelle » consistente nel loro rapporto con « l'ordre de la société » (40), poco più sotto afferma che le leggi arbitrarie sono indifferenti « à ces fondemens de l'ordre de la société ». Ebbene, se si può concordare che, per loro essenza, le leggi arbitrarie sono meno intrinsecamente vincolate ad un *determinato* ordine sociale, non si può disconoscere che vi sono pur sempre dei limiti violando i quali esse violerebbero i « principî » dell'ordine sociale. In conclusione, esse possono essere molto meno « arbitrarie » di quanto tale aggettivo farebbe presumere e quindi esse si trovano saldamente incastonate nei limiti fissati dalla *natura rei* e dalla legge naturale; ed in qualche misura trovano in questa il significato del proprio esistere.

4. Alla metà del sec. XVII il concetto di *natura rei* elaborato dalla Scolastica gesuitica era ben presente alla cultura dell'epoca. In opposizione ai prodotti artificiali, essa indicava degli esseri che recavano inscritto il principio del loro sviluppo. La natura designava appunto tale principio attivo racchiuso nel cuore della materia che informava (41). In tale movimento la natura era legata all'idea di fine: l'interno dinamismo era orientato verso un *telos*, che costituiva la prima realizzazione dell'essenza. La teologia confermava questo finalismo, affermando che Dio, alfa ed omega della storia, non aveva creato il mondo senza un fine (42).

(40) *Traité des loix*, XI, 20 (t. I, fo. xvii b).

(41) Per gli aspetti ontologici di tale problematica, v. in generale F. ULRICH, *Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffes bei Suárez, Duns Scotus und Thomas?*, Diss. München, 1955, e P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, 1968; e, per gli aspetti giuridici, RAPP, *Die Bedeutung*, cit., p. 39 ss.

(42) Cfr. TOCANNE, *L'idée de nature*, cit., p. 17.

D'altro canto la nuova fisica tendeva a spezzare il vincolo che teneva unite in un insieme omogeneo le riflessioni che l'uomo faceva su se stesso e sul mondo e la nozione antropocentrica di libertà rischiava anche di privarlo di Dio. Se infatti Cartesio e Bacone osavano proclamarsi « maîtres et possesseurs de la nature »⁽⁴³⁾, asserendo contemporaneamente che Dio aveva conferito all'uomo tale potere, nel sesto giorno della creazione, già con Hobbes l'uomo avanzò poi la pretesa di proclamarsene sovrano assoluto. La mitica φύσις dell'antico saggio e la natura creata della teologia medioevale si riducevano ad una macchina nell'opera dei primi meccanicisti e l'uomo, dividendo il proprio destino dal destino delle altre creature, si trovò dinanzi al dilemma: o risalire a Dio e situarsi nel Suo ordine, oppure cercare in se stesso il principio autonomo di quest'ordine, ergendosi a nuovo Assoluto⁽⁴⁴⁾.

Su tale problema, il pensiero che trapela in Giansenio (come poi in molti seguaci) è che sia necessario difendere insieme la potenza della natura contro i Luterani, e l'impotenza della natura contro i Pelagiani⁽⁴⁵⁾. Ma questa bipolarità di atteggiamento non significa parità di accento, uguale insistenza cioè e vigore di trattazione. Parrebbe da molteplici indizi che per il giansenismo l'errore pelagiano risulti superiore a quello luterano poiché, nella struttura dell'essere, la grazia è situata su un piano infinitamente più alto rispetto a quello della natura. Pertanto l'errore sulla grazia, tipico dei pelagiani, appartiene ad un ordine più rilevante rispetto a quello sulla natura e finisce per provocare un rilassamento della morale. Questa sfumatura nel privilegiare uno dei due errori appare nel sottofondo del pensiero di Port-Royal: la religione sarebbe distrutta se il pelagianesimo prendesse il sopravvento, poiché la grazia vi sarebbe assente, mentre se non si parlasse della natura l'equilibrio della visione cristiana sarebbe solo parzialmente compromesso⁽⁴⁶⁾.

(43) V. *supra*, p. 13, nota 42.

(44) Cfr. R. LENOBLE, *Per una storia dell'idea di natura*, trad. it., Napoli, 1974, p. 267.

(45) Si vedano in proposito i due primi *Écrits sur la grâce* di Pascal (in *L'oeuvre de Pascal*, cit., pp. 722-736); cfr. J. GUITTON, *Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs*, Paris, 1951, p. 54 ss.

(46) GUITTON, *Pascal et Leibniz*, cit., p. 55.

L'autore presso cui questo problema si pone con maggior forza è indubbiamente Pascal. Ha egli ammesso l'esistenza di una natura umana? La risposta è positiva e negativa al tempo stesso, a seconda dei due significati che il termine può assumere. Se si intende « natura » nel senso di una norma, di una modalità di comportamento legata alla condizione umana e valida in ogni tempo e in ogni luogo, il Pascal delle *Pensées* nega siffatta esistenza. Tutto quello che gli uomini prendono per legge naturale è in realtà mera abitudine, che varia da luogo a luogo, di periodo in periodo. « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais que est-ce que nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature » (47). Ma se con la parola « natura » si intende l'« essenza », Pascal a questo punto si inserisce nella linea dei filosofi che, da Cartesio a Kant, mai hanno posto in dubbio l'esistenza dell'« essenza » dell'uomo. Solo che per Pascal la natura dell'uomo (in questo secondo significato) consiste proprio nell'avere soltanto « abitudini »: « La nature de l'homme est tout naturel, *omne animal*. Il n'y a rien qu'on ne rende naturel; il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre » (48).

L'idea centrale da cui Pascal prende le mosse è che ogni concezione la quale postuli o una natura che mai è stata corrotta, o una natura che mai è stata innocente, porta inevitabilmente ad interpretazioni falsanti, perché da essa viene eliminato, nella rispettiva « parzialità », ogni segno del paradosso costitutivo l'umana esistenza (49). Dotato di spirito e libertà, l'uomo avrebbe rispettato la sua natura se fosse rimasto fedele all'amore verso Dio. L'« essere-natura » avrebbe rappresentato allora il frutto più sublime del superamento (con l'aiuto della grazia) nella tensione verso Dio, sarebbe stato un dono della divinità. La naturalità

(47) *Pensées*, n. 93.

(48) *Pensées*, n. 94; cfr. N. J. BOUSSOULAS, *L'énigme profonde de la nature humaine selon Blaise Pascal*, in « Diotima », VIII (1980), p. 15 ss.

(49) Cfr. MENEGHELLI, *Il problema*, cit., p. 403.

dell'uomo sarebbe stata frutto di grazia e di libertà; non punto iniziale di sviluppo, ma dono elargito dalla grazia divina, fine non commensurabile con qualsivoglia inizio meramente umano. Il valore della naturalità si sarebbe aperto all'uomo solo nella sacra naturalezza della grazia. Ma l'uomo ha perduto la grazia con il peccato; e con esso anche la sua autentica natura. Egli si trova adesso in uno stato di confusione, tanto che parlare per lui di natura è puramente illusorio e la stessa natura del primo uomo è divenuta un mistero. « Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes, *sapientius est hominibus*. Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne quand on le lui présente? » (50).

La *première nature* è dunque smarrita ed è nato quel profondo disordine nel quale versiamo. Per poter continuare ad esistere, l'uomo ha dovuto creare un *modus vivendi*, un ordinamento d'emergenza, che non scaturisce dalla sua vera natura, ma da fattori secondari, dalla *seconde nature*. Questa ha la logica dell'essere decaduto (51). Si fissa così il rapporto fra natura e *ratio*; la decadenza che corrompe quella trascina questa. La ragione tuttavia non rinuncia alle sue pretese; essa suscita una natura illusoria, quale si riscontra nel « costume », termine che in Pascal abbraccia ogni costruzione culturale, frutto dell'educazione o delle istituzioni. « Il n'y a rien qu'on ne rende naturel; il n'y a naturel, qu'on ne fasse perdre », recita il frammento pascaliano citato, esprimendo il duplice processo di erosione e di sedimentazione che contraddistingue il costume (52). L'opera di snaturamento compiuta dalla *ratio* è tanto più efficace in quanto essa si raddoppia nell'elaborazione di un falso semblante di natura; un mutamento insen-

(50) *Pensées*, n. 445; cfr. GUARDINI, *Pascal*, cit., p. 127 ss.

(51) GUARDINI, *Pascal*, cit., p. 128.

(52) V. sul tema HARRINGTON, *Vérité et méthode*, cit., p. 101 ss.

sibile e continuo « cancella la natura » e dà ai principî abituarini la credibilità dei principî naturali, come attesta la conoscenza per « sentimento » che ne abbiamo ⁽⁵³⁾. Ce n'è abbastanza per rendere sospetta ogni definizione che pretendesse dare un contenuto rigido all'idea di natura, al fine di fondare il diritto o la morale.

Le leggi umane sono un frutto del caso e non se ne può rinvenire una di effettivamente universale. Esse non sono tali per φύσις (secondo la nota partizione sofistica) ⁽⁵⁴⁾, perché in tale ipotesi sarebbero uguali per tutti i tempi e per tutti i luoghi, ma per νόμος; e alcuni ripongono l'essenza della giustizia nell'*auctoritas* del legislatore, altri nell'utile del principe, altri ancora nelle consuetudini vigenti. Quest'ultima tesi è, come abbiamo visto, per Pascal la più probabile: mentre secondo la *ratio* niente è intrinsecamente giusto, perché tutto storicamente muta, il costume invece fonda l'*aequitas* per il semplice fatto di essere accolto e seguito. Il costume è dunque il fondamento della giustizia umana. Per conservare la pace e l'ordine sociale è necessario che le leggi vengano rispettate. E il popolo obbedisce seguendo il falso convincimento che esse siano oggettivamente giuste. In realtà le leggi sono fondate sulla forza: poiché la giustizia senza forza è impotente e la forza senza giustizia è dispotica, è necessario coniugare giustizia e forza ⁽⁵⁵⁾. Ma la giustizia è problematica, mentre la forza è immediatamente identificabile; così questa ha avuto il sopravvento e si è autoproclamata la giustizia.

È vero: la tradizione sostiene che vi sono leggi naturali. I gesuiti della Seconda Scolastica, nei loro ponderosi trattati, ne parlano in lungo e in largo ⁽⁵⁶⁾; e più o meno lo stesso diranno

⁽⁵³⁾ Cfr. MAGNARD, *Nature et histoire*, cit., p. 171 ss.

⁽⁵⁴⁾ Su cui v. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945.

⁽⁵⁵⁾ *Pensées*, n. 299: « Sans doute, l'égalité des biens est juste; mais, ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble, ... »; cfr. ALFIERI, *Il problema Pascal*, cit., p. 177 ss., nonché H. GEISSBÜHLER, *Recht und Macht bei Pascal. Eine Untersuchung seiner politischen Gedanken*, Bern-Frankfurt a.M., 1974.

⁽⁵⁶⁾ V. una lucida esposizione in C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, III: *I problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana*, Milano, 1950.

Arnauld e Nicole (57). Ma Pascal, di leggi universali, sulla terra non ne scorge: se il lume naturale ch'esse manifestano esistesse veramente in noi — egli pensa — se ne dovrebbero pur vedere; invece « trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité ... Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà » (58). Le peggiori azioni, come il furto o il parricidio hanno di volta in volta costituito presso diversi popoli il contenuto delle leggi (59). All'obiezione che, se anche gli uomini non le hanno mai conosciute, di fatto esse esistono, il filosofo puntualizza che leggi naturali « ontologicamente » esistono, ma la nostra ragione ignora quali esse siano: « Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu » (60). L'ignoranza delle leggi naturali è dovuta al fatto che non la *ratio* per prima stabilisce quale debba essere il contenuto che la *voluntas* devè accettare, ma è la *voluntas*, pressata dalla concupiscenza, che erige a contenuto doveroso i capricci delle passioni. Ecco il motivo per cui quanto è giusto al di qua dei Pirenei non lo è più al di là di essi. Se si scava alle radici di ogni legge, si troverà ch'essa originariamente è un mero atto di usurpazione; soltanto in un secondo tempo ciò che prima era stato introdotto senza ragione viene razionalizzato (61).

È dunque impossibile fondare l'origine del diritto sulla natura, poichè una natura atta a fondare la legge non esiste. Bisogna pertanto fondare l'ordine sul fatto; e ciò che storicamente pone il fatto è la forza. Tutto questo significa: il mondo della natura nel quale il fenomeno si porrebbe in armonia col dover essere e dove tutto di conseguenza potrebbe venire giudicato secondo il criterio

(57) Cfr. JAMES, *Pierre Nicole*, cit., p. 148 ss.

(58) *Pensées*, n. 294; sul tema, v. M. BRETHER DE LA GRESSAYE, *La justice et le droit selon Pascal*, Bordeaux, 1964 (estratto dagli « Actes de l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux », s. IV, t. XIX).

(59) *Ibidem*: « Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant, qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au delà de l'eau, et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui? ».

(60) *Ibidem*; cfr. J. W. BENAVENTE, *Il problema della legge giuridica naturale in Pascal*, in « Anales de la Cátedra Francisco Suárez », 1972, n. 12, fasc. 1, p. 107 ss.

(61) Cfr. MENEGHELLI, *Il problema*, cit., p. 422 ss.

del vero e del giusto, non c'è più. Così fra la *nature première* divenuta irraggiungibile (essa esiste ormai solo nell'esigenza, nel senso della privazione costitutiva) da un lato e il concreto agire sia del singolo sia della comunità dall'altro, si è inserita la *seconde nature*, come consuetudine e come forza ⁽⁶²⁾.

Profondamente diversa appare la prospettiva di Domat, autore che vede una continuità, piuttosto che un salto, fra le *loix immuables* e le *loix arbitraires*. Il diritto positivo è infatti un concretizzarsi del diritto naturale e « aucun événement n'échappe au droit naturel, & ne peut être imprévu » ⁽⁶³⁾. I molteplici turbamenti sociali, funesta conseguenza dell'*amour propre*, avvelenano la vita della comunità. Ma ecco che « au milieu des ténèbres que l'amour propre y a répandues » brilla in fondo al cuore degli uomini il lume naturale dell'equità: « c'est cette lumiere de la raison, qui faisant sentir à tous les hommes les règles communes de la justice & de l'équité, leur tient lieu d'une loi » ⁽⁶⁴⁾. Dopo la caduta, l'uomo ha conservato in sé una scintilla che gli consente di conoscere i grandi principî etico-giuridici: non far torto ad alcuno, dare a ciascuno il suo, essere sincero e fedele ... Questi principî sono intesi come conseguenze dirette delle due prime leggi; posti nel cuore dell'uomo da Dio, formano le basi segrete di ogni vita sociale ⁽⁶⁵⁾.

Le leggi naturali sono « essenziali » alle due prime leggi ed agli impegni che ne sono le conseguenze. Da qui discende la loro incontestabile e permanente giustizia, giustizia che non può variare da un luogo all'altro e nemmeno da un periodo all'altro. Gli uomini posseggono così il criterio che permette di giudicare la condotta individuale e sociale. Tentare di sopprimere o di mutare le leggi naturali significherebbe agire contro giustizia, scuotendo alle fondamenta la società stessa. Essendo poi le leggi na-

⁽⁶²⁾ Cfr. GUARDINI, *Pascal*, cit., p. 141 ss., e le profonde riflessioni di MENE-
GHELLI, *A proposito della funzione del giudice (rimeditando un famoso frammento
di Pascal)*, in « Diritto e Società », n.s., 1982, p. 101 ss.

⁽⁶³⁾ Su tale prospettiva, v. *Traité des loix*, XI, 29 e 32 (t. I, fo. XIX b - XX a);
Loix civiles, Livre préliminaire, tit. I, sect. I, § 3 (t. I, fo. 2 a).

⁽⁶⁴⁾ *Traité des loix*, IX, 5 (t. I, fo. XI a).

⁽⁶⁵⁾ Cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 163 ss.

turali la giustizia stessa, « elles ont une autorité naturelle sur notre raison » (66). Sono verità che noi sentiamo, senza che sia necessario un influsso esterno. Questa evidenza interiore ci conferma nel loro valore, dà loro piena autorità.

È da tenere presente comunque che per Domat vi sono due tipi di leggi naturali. Il primo è rappresentato dalle leggi della cui bontà lo spirito è persuaso intuitivamente. Tali sono ad esempio le norme che impongono al venditore di garantire (per l'evizione) o al depositario di restituire la cosa depositata (67). Il secondo si compone delle norme che non hanno siffatta evidenza e la cui certezza si scopre solo attraverso un ragionamento che faccia intravedere il nesso con i principî da cui dipendono. Tale è la norma per cui la sopravvenuta nascita di un figlio revoca la donazione, anche se il figlio muore prima che il donante abbia fatto alcun passo per attuare questa revoca (68). Ma una volta trovate e dichiarate queste leggi, hanno forse un grado di immutabilità tale che non tollerano dispense o eccezioni? Sarebbe un errore pensarlo. Alcune leggi naturali ammettono eccezioni e dispense, senza che il loro principio immutabile venga alterato. Ciò dipende dal fatto che le leggi naturali devono essere considerate in rapporto all'ordine sociale ed allo spirito delle due prime leggi; di modo che se quest'ordine e questo spirito comandano di restringerne la portata con eccezioni e dispense, esse possono ricevere tali restrizioni (69).

Ogni ordinamento giuridico si esprime in un complesso di norme volte a fissare il criterio di equilibrio che deve servire di misura nell'intrecciarsi delle azioni sociali. Queste verità giuridiche vengono ispirate all'uomo dalla natura e dalla ragione e si collegano tra loro in una catena di specificazioni. Segnano il sistema degli scopi, al cui soddisfacimento si rivolge l'attività regolatrice. Essi si prestano, fino a un certo segno, ad essere determinati con

(66) *Traité des loix*, XI, 20 (t. I, fo. XVII b); cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 184 ss.

(67) Cfr. G. ASTUTI, s.v. *Deposito (Diritto romano e intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, XII, Milano, 1964, p. 212 ss.

(68) Cfr. M. BELLOMO, s.v. *Donazione (Diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto*, XIII, Milano, 1964, p. 955 ss.

(69) Cfr. FEITU, *Domat*, cit., p. 271.

carattere di universalità, in quanto si deducono dalla ragione giuridica, prima ancora di essere indotti per progressiva astrazione dalle norme degli ordinamenti positivi ⁽⁷⁰⁾.

« Les loix naturelles étant essentiellement justes, & l'objet naturel de la raison, on ne peut dire qu'on les ignore, non plus qu'on ne peut dire qu'on manque de la lumiere de la raison qui nous les enseigne » ⁽⁷¹⁾; tuttavia « encore qu'il semble que la raison enseigne les loix naturelles, & qu'il soit plus facile de les bien entendre que les loix arbitraires, qui sont naturellement inconnues, il est bien plus difficile, & aussi bien plus important de bien sçavoir les loix naturelles que les loix arbitraires; parce qu'au lieu que celles-ci sont plus bornées, & qu'il ne faut pour les apprendre que de la mémoire, les loix naturelles, qui reglent les matieres plus communes & plus importantes, sont en bien plus grand nombre, & elles sont proprement l'objet de l'entendement » ⁽⁷²⁾.

Solo in apparenza è facile conoscere le leggi naturali; in realtà, la nostra natura non è poi così semplice e uno studio approfondito di queste leggi è, per Domat, assolutamente necessario. Egli elenca a questo fine molteplici motivi. Anzitutto le leggi naturali sono molto numerose ed è difficile immaginare una ragione sufficientemente penetrante per scoprirle intuitivamente tutte. In secondo luogo, esse sono il fondamento di tutta la scienza del diritto; molte leggi arbitrarie rappresentano soltanto una loro conseguenza. E poi vi sono leggi naturali, di portata generalissima, il cui spirito si applica ad una quantità di questioni delicate, in particolare quando diverse leggi, sia dello stesso rango sia di rango diverso, sembrano contraddirsi. È in tali momenti che occorre determinare chiari principî generali di giustizia, enucleandoli dalle leggi immutabili. Le leggi naturali sono sì nella nostra natura e rivelate dalla nostra ragione: ma questo non si traduce in illuminazioni folgoranti. Certo, vi sono delle leggi naturali la cui evidenza è palmare; ma in molti altri casi esse si scoprono solo dopo una lunga ricerca. È il ragionamento che le svela, per-

⁽⁷⁰⁾ DONATI, *Domat e Vico*, cit., p. 292 ss.

⁽⁷¹⁾ *Traité des loix*, XI, 20 (t. I, fo. xvii b).

⁽⁷²⁾ *Traité des loix*, XI, 28 (t. I, fo. xix b).

mettendo di cogliere il nesso fra i primi principî e la regola pratica ricercata ⁽⁷³⁾.

Ma queste leggi, frutto del ragionamento, non saranno forse leggi puramente umane, al limite leggi arbitrarie? Domat prevede l'obiezione e non esita a scegliere un criterio a questo riguardo. Le soluzioni fornite dal diritto romano vengono considerate come le più conformi all'equità naturale; il diritto romano sarà la nostra *raison écrite*, il criterio prescelto dalla ragione fra le opposte tendenze. In linea di principio, il diritto romano non può rappresentare la fonte infallibile delle leggi naturali, perché Domat vuole per loro una garanzia offerta dalla filosofia cristiana; ma in linea di fatto è pur sempre al diritto romano che bisognerà rivolgersi per scoprire le principali leggi naturali ⁽⁷⁴⁾. A differenza di Giansenio, Domat non si è esentato dall'ammirare « i lumi dati agli infedeli » che hanno saputo fare leggi giuste, pur ignorando i principî del cristianesimo; la sua concezione religiosa, lungi dal fare *tabula rasa* di quanto esisteva prima del cristianesimo, preferisce riprendere e vivificare con la nuova linfa i principî eterni già colà presenti.

Ma perché il diritto romano? Domat era di Clermont, una delle *enclaves*, nella *Coutume d'Auvergne*, dove si applicava il diritto romano. Inoltre i suoi studi romanistici erano stati guidati a Bourges da uno dei più solidi Maestri del tempo ⁽⁷⁵⁾. Già la strada era stata tracciata da alcuni grandi autori del sec. XVI, come Connano, Donello, Duareno ⁽⁷⁶⁾. Ma Domat non intende tanto studiare il diritto romano storicamente, quanto estrapolare le regole, pur formulate in altri tempi e circostanze, da applicare al sec. XVII. Le altre fonti giuridiche non potevano rivaleggiare col *Corpus Iuris*: non il diritto canonico, insufficiente per mol-

⁽⁷³⁾ Cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 188.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. VOELTZEL, *Jean Domat*, cit., p. 183 ss.

⁽⁷⁵⁾ Si tratta di Edmond Mérille († 1647), allievo e successore del Cuiacio a Bourges; sulla Scuola di Bourges, v. L. PALAZZINI FINETTI, *Storia della ricerca delle interpolazioni nel Corpus Iuris giustiniano*, Milano, 1953.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. PIANO MORTARI, *La sistematica come ideale umanistico dell'opera di Francesco Connano* (1966), ora in *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Napoli, 1978, p. 301 ss.; *Razionalismo e filologia nella metodologia giuridica di Baron e di Duareno* (1969), ora *ivi*, p. 365 ss.

te materie temporali, né le *coutumes*, ancora alla ricerca di un diritto comune consuetudinario. Si riscontra, nelle parole di Domat, una consonanza con la posizione di Leibniz, che nutriva il progetto di collocare il diritto romano in un ordine naturale, in quanto il diritto romano avrebbe avuto la stessa autorità della giustizia e della verità sulla nostra ragione (77).

In questo fatto di porre nel diritto romano la *raison écrite* non vi è niente di peculiarmente originale; il giurista di Clermont vi apporta in più solo un'esigenza sistematica che gli proviene dalla sua propensione per le matematiche: l'ordine serve a provare una concatenazione che vincola tutte le leggi civili ai supremi principî. Nel *Traité des loix* tale riconoscimento del diritto romano viene posto però quando i principî del sistema erano già stati giustificati agostinianamente, anche con riferimento alla Sacre Scritture. I sapienti pagani poterono certamente intuire molti principî del diritto naturale, dato che il peccato d'origine vizia la *voluntas* e non l'*intellectus*; ma non avendo conosciuto la Rivelazione, non furono in grado di ricondurre tali principî al loro autentico fondamento, cioè all'*amor Dei*, sicché la loro conoscenza della giustizia rimase imperfetta e contingente (78).

(77) LEIBNIZ, *Ratio corporis juris reconcinnandi*, § 5: « Ideo Juris Romani autoritas sine totali Rei Juridicae mutatione tolli non potest; tolli tamen Vitia ejus et possunt et debent » (in *Opera omnia*, a cura di L. DUTENS, t. IV/3, Genevae, 1768, p. 235); cfr. ARNAUD, *Les origines doctrinales*, cit., p. 69 ss.; GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., p. 235 ss.

(78) Si noti il diverso tenore del seguente passo del *Traité des loix*, Préface: « On ne doit pas néanmoins tirer de cette vérité une conséquence contre l'estime & le respect même qu'on doit à ces Livres; puisque d'une part on peut y admirer les lumières que Dieu a données à des infidèles, dont il a voulu se servir pour composer une science de Droit naturel; & que de l'autre on doit avouer que cette science n'a pu se former que d'une manière qui a fait naître les difficultés de la bien entendre » (t. I, fo. n.n. 1), rispetto a quello dell'*Augustinus*, *De statu naturae lapsae*, l. IV, cap. XVI: « Quid jam de seminibus virtutum ex Augustini principijs dicendum sit contra Cassianum, caeterosque Semi Pelagiani errores assecclas, non est difficile intelligere. Cum enim duo possint juxta doctrinam supra traditam in virtute spectari, officium quod fit, et finis propter quem fit, si officium nude consideretur, nullum inconueniens est, virtutum quarundam semina eatenus inesse naturaliter, quatenus homo multa in agendis rebus recta officia et sentire et suscipere potest. ... Hinc illa quorundam praecipue Romanorum opera quasi bona, qui laudabiliter officio tenus praeclarissime vixerunt ... Quae

Osservare poi come nel diritto romano vi sia per Domat « une contrariété si étrange de lumière & de ténèbres » ⁽⁷⁹⁾, posto che gli antichi ignorarono le autentiche « sources de la justice », prova solo i limiti assegnati al diritto romano nella formazione di un pensiero dominato dai temi della filosofia giansenistica. È la fede, non la giurisprudenza, che fa vedere con chiarezza i principî primi dell'esistenza « dans notre nature même » ⁽⁸⁰⁾. Se qualche difficoltà apparentemente traspare nel sistema di Domat, essa si trova nel tentativo di derivare, da un lato, i principî del diritto naturale dall'*amor Dei* e di mediare poi, dall'altro, due concezioni della giustizia alquanto differenti. Infatti il giurista di Clermont condanna i Romani quando, attribuendo troppi poteri al *paterfamilias*, finirono per violare alcuni dei più fondamentali principî di umanità; mentre giustifica Abramo, che era disposto ad uccidere il figlio Isacco « lorsque le Maître de la vie et de la mort le lui commande », o gli Ebrei, che portarono via agli Egiziani le loro ricchezze « par ordre du Maître de l'Univers, qui les leur donna » ⁽⁸¹⁾. In tal caso però, a ben guardare, Domat non cade in contraddizione, ma si sottrae piuttosto alla rigida alternativa: o i principî del diritto naturale esistono immutabili *etiamsi daremus* (secondo la formu-

quidem officia, nisi propter illum finem fiant, propter quem facienda esse vera sapientia praecipit, quamvis operibus quae fiunt bona videantur, ipso non recto fine peccata sunt. Officium enim quasi corpus virtutis est, quod fine veluti forma animari debet: quo deficiente manet officium quasi materia sine forma sua, quasi cadavere anima destitutum. Quapropter si finem consideremus, qui in virtute suis momentis ponderanda praecipuus est, nullum semen cuiuscunque virtutis in humana natura reliquum reperiri potest. Finis enim ille non est aliud, ut fuse declaravimus, nisi Deus intentione fidei bonae diligendus. Illius autem et credendi et diligendi omnis omnino scintilla per peccatum, omnis fomes extinctus est ... Non enim tantum ad perfectionem virtutis ita consideratae comparandam infirmata natura est, sed etiam ad qualemcunque et quantamcunque exiguum eius inchoationem » (t. II, fo. 255 a-b); cfr. N. MATTEUCCI, *Jean Domat*, cit., p. 43 ss.

⁽⁷⁹⁾ *Traité des loix*, I, I (t. I, fo. 1 b).

⁽⁸⁰⁾ *Ibidem*.

⁽⁸¹⁾ Si noti comunque la vicinanza di tali affermazioni con quelle date, per la stessa problematica, da S. TOMMASO, *Summa theologiae*, II^a-II^ae, q. 104, a. 4, ad 2: « Deus est auctor mortis et vitae », e « ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa »; sulla questione generale delle eccezioni, sotto il profilo sistematico, in Domat, v. *Traité des loix*, XI, 21-22 (t. I, fo. xvii b - xviii a); XII, 20-21 (t. I, fo. xxv b - xxvi a).

lazione groziana), o la giustizia si risolve nell'assoluta obbedienza all'imperscrutabile volere divino ⁽⁸²⁾. Infatti la soluzione dei celebri esempi biblici sopra citati viene fornita pur sempre con una motivazione razionale, pur se permeata dalla fede: giacché Dio è il « padrone » della vita e di tutti i beni terreni.

Domat, se tenta di elaborare un sistema giuridico razionale, lo fa pur sempre in vista della creazione di un diritto cristianamente ispirato. E questo fa capire talora i motivi contraddittori utilizzati al fine di giustificare la superiorità del diritto romano, tratti ora dal pensiero classico, ora dal bagaglio della filosofia moderna. Così mentre molti esponenti del giusnaturalismo moderno trovavano nel diritto romano l'espressione più piena di un diritto naturale « laico », è alla modellazione di un diritto cristiano che il giurista di Clermont piega le stesse norme romane, nelle quali vede impresse le massime fondamentali della *lex naturalis*. « Le Droit romain est bien pour lui un maître, mais un maître soumis lui-même à la Raison et à la Loi divine » ⁽⁸³⁾. Ma in un'epoca in cui si domandava al diritto di indirizzarsi a tutti gli uomini, di tutte le fedi, il tentativo di Domat poteva sembrare, per questo aspetto, alquanto anacronistico. Così, lasciando da parte il profilo giansenizzante dell'opera, i successori di Domat si limitarono a conservare spesso esclusivamente il riordino delle leggi civili effettuato dall'autore ⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸²⁾ Cfr., in senso contrario, N. MATTEUCCI, *Jean Domat*, cit., p. 45 ss.

⁽⁸³⁾ VILLEY, *Domat et le Droit romain* (dissertazione scritta per l'*agrégation* in Diritto romano e Storia del diritto), 1945, cit. da ARNAUD, *Les origines doctrinales*, p. 72. Sul problema di un « diritto naturale cristiano », v. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Milano, 1985².

⁽⁸⁴⁾ Acutamente pertanto FEITU, *Domat*, cit., p. 282, rileva che « voir en effet dans Domat surtout un simplificateur, un habile distributeur de textes, réduire son livre aux minces proportions d'un manuel à l'usage des apprentis juristes, c'est s'en tenir à la surface des choses, parce que l'on est incapable de pénétrer cet esprit des lois dont l'auteur des *lois civiles* a si bien parlé. Le considérer comme un philosophe plutôt que comme un jurisconsulte, comme s'il existait une opposition entre la philosophie et la jurisprudence, c'est renoncer à comprendre l'essence même du droit, et tomber dans l'erreur grave que n'a pas toujours su éviter l'école historique ».

CONSIDERAZIONI FINALI

Giunti così al termine della seconda parte della nostra indagine, possiamo tentare di rispondere riassuntivamente in maniera più circostanziata ai due grandi quesiti che di continuo si sono riproposti nel sottofondo: il rapporto di Domat con il giansenismo da un lato, con la secolarizzazione del diritto dall'altro.

Quanto al primo punto abbiamo avuto modo di notare come le caratteristiche che contrassegnano il movimento giansenista nel Seicento sono molteplici: antimolinismo, difesa di Giansenio, concezione assorbente della grazia efficace nello *status gratiae* ... Ma, ai fini della presente ricerca, uno di tali aspetti ci ha interessato in maniera particolare: il rapporto dell'uomo (e del cristiano in specie) col mondo sociale. Questa tematica ha assunto significati differenti all'interno delle diverse correnti che animano il movimento di Port-Royal ⁽¹⁾. Personaggi con una spiccata personalità come Nicole o Domat, Arnauld o Pascal sono concordi nell'asserire che il mondo è malvagio e che nessuna opera dell'uomo è in grado di redimerlo in radice. Ma Nicole e Domat constatano in tale mondo la presenza di una lotta continua tra bene e male e ritengono compito del cristiano parteciparvi intensamente. Ammettono il compromesso, sia pur solo come difesa « tattica » del bene; Pascal invece nel suo stile « tragico » e paradossale lo rifiuta.

Benché taluni reputino Domat più un gallicano che un giansenista, la sua opera appartiene senza dubbio all'atmosfera di Port-Royal, che esalta l'*amour de Dieu* mosso dalla grazia e pone i valori del *coeur* sopra quelli dell'*esprit*. Simmetricamente egli pone larga attenzione all'*amour propre*, molla che fa degenerare, ma paradossalmente anche vivere, la società; e le norme che devono

⁽¹⁾ Su tali correnti, v. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, cit., vol. I, nonché GOLDMANN, *Il Dio nascosto*, cit., p. 213 ss.

guidare la persona in questa società verso il suo autentico fine, la *visio Dei*, sono le leggi. Il fondamento metafisico del pensiero giuridico domatiano finisce così col ricongiungersi, secondo i moduli della tradizione volontaristica, verso cui l'agostinismo solitamente propende, alla Sacra Scrittura ⁽²⁾. Ma si tratta più di atmosfera, appunto, che di sistema organico, almeno se ci si limita all'esame intrinseco dell'opera, senza porla in relazione con le vicende biografiche del suo autore. Se questi avesse accolto integralmente la dottrina dell'*Augustinus* sulla libertà dell'uomo o sull'efficacia irresistibile della *delectatio victrix*, difficilmente forse avrebbe potuto scrivere le *Loix civiles*. La dottrina del giansenismo, con la sua concezione riduttiva del libero arbitrio, rischiava infatti di annichilire la responsabilità giuridica dell'individuo e quindi di vanificare la stessa giurisprudenza ⁽³⁾. Così si spiegano i più volte rilevati, significativi « silenzi » di Domat sul problema della libertà e della grazia ⁽⁴⁾.

Ma tutto l'atteggiamento di Domat dinanzi alla teologia giansenista è sintomatico. Mentre questa teologia rappresenta per molti suoi amici di Port-Royal un punto di arrivo, per lui è un punto di partenza ai fini della costruzione del suo sistema. Per molti aspetti la sua filosofia del diritto costituisce una « prosecuzione » del giansenismo che sviluppa, al di là delle tesi sulla grazia, in cui si era rinchiusa quella teologia, una visione meno rigida dell'agostinismo ⁽⁵⁾. Nonostante i personali approfondimenti, Domat rimarrà comunque sempre vicino all'atmosfera di Port-Royal: al

⁽²⁾ Cfr. G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II: *L'età moderna*, Bologna, 1968, p. 161 ss.

⁽³⁾ Cfr. PERGOLESI, *Una filosofia giansenista del diritto?*, cit., p. 439.

⁽⁴⁾ È questo un atteggiamento anche altrove riscontrabile in Domat; cfr. LAMBINET, *Domat et ses harangues*, cit., pp. 119-120: « Les harangues de Domat, curieuses par ce qu'on y trouve, sont plus curieuses encore par ce qu'on n'y trouve point. Le nom du roi n'y est pas prononcé une seule fois ... Le fait est d'autant plus remarquable que l'apothéose royale étoit de rigueur, de style et de protocole obligatoire, à ce point qu'aucun de ceux qui la célébroient n'auroient pu concevoir la pensée de s'en dispenser. Domat n'a pas tenu compte de cette obligation et n'a pas craint de paroître séditieux par silence. Strictement enfermé dans les devoirs de sa charge et dans les intérêts de son présidial, il ne s'inquiète ni du bruit des conquêtes, ni de la gloire, ni du pouvoir de Louis XIV ».

⁽⁵⁾ Cfr. BAUDIN, *Études historiques et critiques*, II, cit., p. 116 ss.

suo agostinismo di fondo, al suo rigorismo etico, alla sua concezione della vita cristiana imperniata sulla lotta fra *amour propre* e grazia. Egli concepirà però la teologia in termini prevalentemente etici, collegandola allo studio dell'uomo: ad essa non chiederà la soluzione di problemi dogmatici, ma un principio atto a spiegargli la natura dell'uomo, il suo vero fine, il cammino per conseguire la vera beatitudine (6). Non c'è uno dei « solitari » con cui il giurista di Clermont non presenti qualche tratto di somiglianza: nelle *Loix civiles* aleggiano spirito e metodo di Port-Royal. È impossibile leggere quest'opera senza accostarla alla *Grammaire générale* o alla *Logique*, tanto simile in Domat si esprime l'esigenza di ordinare il materiale normativo a disposizione (7).

Ora nella cultura coeva il giansenismo assisteva all'affacciarsi di inclinazioni ed idee contrastanti con quanto, a suo modo di vedere, costituiva l'essenza del cristianesimo. La coscienza morale, non più accompagnata dal sentimento della fragilità seguita al peccato d'origine, spingeva verso un'emancipazione dai presupposti teologici; il pensiero religioso non di rado tendeva verso concezioni improntate ad una religiosità meramente naturale e la stessa filosofia del diritto si avviava a costruire sistemi dominati da immanenti leggi razionali. In questo universo rimaneva ancora Dio; ma si trattava del Dio di Cartesio, autore delle verità matematiche, che al codice della Rivelazione finiva per sostituire quello della natura autonoma (8). In un certo senso si può dire, con il Sainte-Beuve (9), che il giansenismo intravvide *le Siècle des Lumières*: l'autonomia della *ratio* e la bontà della natura umana. Presagì il pericolo ed intese stroncarlo. Questo pericolo aveva per Giansenio un nome ben preciso: pelagianesimo, cioè negazione del peccato d'origine e conseguente vanificazione della Redenzione del Cristo. Ed effettivamente nel Settecento fu questo il dogma

(6) Cfr. SERINI, *Pascal*, cit., p. 257.

(7) Così LOUBERS, *Jean Domat*, cit., pp. 327-328; v. pure L. MARIN, *La critique du discours. Sur la « Logique de Port-Royal » et les « Pensées » de Pascal*, Paris, 1975, ptc. cap. XII.

(8) SERINI, *Pascal*, cit., p. 257; sulla posizione cartesiana, v. il classico lavoro del GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.

(9) *Port-Royal*, cit., vol. I, p. 449 ss.

nel combattere il quale si troveranno affiancati i più vari esponenti dell'Illuminismo, da Rousseau a Toland ⁽¹⁰⁾.

Tuttavia, come il cartesianesimo e le teorie meccanicistiche, anche l'agostinismo giansenista ha contribuito paradossalmente all'emergere di una antropologia causale e determinista, a partire dall'opposizione fondamentale che tende a stabilire fra lo *status naturae integrae* e lo *status naturae lapsae*. « Foncièrement mauvaise et abandonnée à elle-même dans la servitude du péché, la nature corrompue tend à constituer un ordre relativement autonome dont on peut donner une *analyse critique* dénonçant les forces malignes qui agissent en lui, qui est aussi une *analyse naturaliste*, parce que ces forces sont purement immanentes à la nature » ⁽¹¹⁾. Così in Domat l'*amour propre* e la concupiscenza, radice di tutti i comportamenti degli uomini, giungono ad assicurare un ordine sociale capace di rispondere ai bisogni vitali dell'esistenza. Sotto questo profilo il suo pensiero (come quello di Nicole) sfocia nel naturalismo: se le società umane sopravvivono, il fatto è che la natura decaduta porta in sé i meccanismi con cui compensare i propri disordini. Un'analisi puramente razionale è dunque in grado di individuare i principî naturali di ogni organizzazione politica e sociale e anche (per conseguenza) di una morale sociale utilitaristica, che Domat certo non approva, ma di cui constata l'efficacia pratica ⁽¹²⁾. L'agostinismo è in grado di assimilare gli elementi di una psicologia determinista, smontando i meccanismi della schiavitù umana che la teologia poi spiega col peccato originale. Il giansenismo alimenta così un naturalismo di fatto, che è il prodotto derivato dalla sua teologia e le cui conclusioni possono congiungersi, per un nuovo paradosso, a quelle della Scuola del diritto naturale « laico ».

⁽¹⁰⁾ SERINI, *Pascal*, cit., p. 46; sul razionalismo teologico settecentesco, v. J. TULLOCH, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*, 2 voll., Edinburgh, 1874².

⁽¹¹⁾ TOCANNE, *L'idée de nature*, cit., p. 280.

⁽¹²⁾ TOCANNE, *L'idée de nature*, cit., pp. 189 e 281; v. pure J. SOLÉ, *Éthique chrétienne et anthropologie: du pessimisme de Pierre Nicole à l'optimisme de Muratori*, in « Mélanges de l'École Française de Rome. Série Moyen Age et Temps Modernes », LXXXIV (1972), p. 531 ss.

Quello che tuttavia catturerà l'attenzione dei giuristi sarà il metodo di Domat, quel suo mettere ordine nella selva normativa della Francia del sec. XVII¹³). Questo spiega le simpatie dei redattori del *Code Napoléon* per l'autore giansenista, simpatie probabilmente limitate, a livello conscio, all'orditura sistematica delle *Loix civiles*, all'ordine perfetto che vi si cerca, soddisfacendo in anticipo una delle precipue esigenze della codificazione¹⁴). Questo è il limite conscio, ripetiamo, che va posto a tali simpatie. Resta però il fatto della secolarizzazione del diritto civile come una delle innovazioni capitali del *Code Napoléon*. Anche se, come è stato acutamente osservato¹⁵), quando si fa l'inventario delle istituzioni e delle norme che hanno tradotto questa volontà di secolarizzare il diritto civile, si può rilevare, per quanto attiene al metodo di cui si è servito il legislatore consolare, ch'esso ha laicizzato col silenzio. Solo al termine di un bilancio di silenzi si può concludere infatti che il *Code Napoléon* è un codice laico, sia pure in un certo stile, fatto di discrezione. Ma questo codice secolarizzato manifesta un chiaro influsso giansenista: vi è, diffuso nei suoi articoli, un rigore morale tutto giansenista, che discende da Port-Royal. Senza dubbio è stato necessario cedere sul prestito ad interesse, ma l'ostilità al gioco, al traffico, cioè alla fortuna mobiliare è in filigrana nella legge. Come profondamente giansenista è la rottura con il legalismo rivoluzionario¹⁶).

Si può quindi ipotizzare, a livello inconscio, una seconda e più complessa influenza dell'opera di Domat. Ci si potrebbe chiedere in altri termini se, nonostante tutte le diversità di origine, di svolgimento, di contenuto, un certo curioso incontro di esiti

¹³) ARNAUD, *Les origines doctrinales*, cit., p. 145. Come afferma, in un'ottica tipicamente ottocentesca, E. LABATUT, *Domat*, in « *Revue Générale du Droit, de la Législation et de la Jurisprudence en France et à l'Étranger* », II (1878), p. 472, « Domat, en effet, accomplit une oeuvre d'organisation; il fut le grand ouvrier qui réunit les matériaux épars et confus; il fut le metteur en oeuvre, et, par une puissante synthèse, il prépara la France à l'unité législative ».

¹⁴) Cfr. GORLA, *Atteggiamenti di Domat*, cit., col. 628.

¹⁵) J. CARBONNIER, *La sécularisation du droit civil par le Code civil des Français*, in AA.VV., *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. LOMBARDI VALLAURI e G. DILCHER, II, Baden-Baden-Milano, 1981, p. 1008.

¹⁶) Cfr. CARBONNIER, *La sécularisation*, cit., p. 1017 ss.

sia rilevabile fra l'opera di Grozio e quella del giurista di Clermont. Se, come l'arminianesimo dell'uno ha contribuito a scuotere il primitivo spirito dei Riformatori, recando nel protestantesimo il soffio del razionalismo umanistico, il giansenismo dell'altro non abbia in certa misura contribuito a spingere « dialetticamente » (e paradossalmente) la cultura illuministica del legislatore consolare verso posizioni di secolarizzazione. Risultato formalmente uguale, ma prodotto là direttamente e per azione, qua indirettamente e per reazione ⁽¹⁷⁾.

Sul piano teoretico si troverebbe insomma almeno in parte anticipato quanto sul piano storico il giansenismo, come movimento, produrrà. Esso infatti, contrastando duramente il Magistero ecclesiastico, discutendo l'obbedienza al Papa, depositario della verità rivelata, finirà per favorire suo malgrado il movimento d'autonomia della *ratio* e la separazione dell'autorità umana dall'autorità divina, provocando a lungo andare il suo autodissolvimento nel gallicanesimo prima, nel liberalismo religioso poi. Dopo Port-Royal il giansenismo settecentesco, procedendo oltre Baio e Giansenio, si impregnerà di concezioni filo-illuministiche che Grégoire e Mouton concluderanno nella Chiesa costituzionale, durante la Rivoluzione francese ⁽¹⁸⁾, mentre il legislatore napoleonico procederà coi suoi « silenzi » a una nuova secolarizzazione del diritto moderno.

⁽¹⁷⁾ Per solo in parte analoghe considerazioni, cfr. RUFFINI, *Natura e grazia*, cit., p. 78.

⁽¹⁸⁾ Cfr. B. MATTEUCCI, *Il giansenismo*, cit., p. 129 ss.; TAVENEAU, *Jansénisme et politique*, cit., p. 44 ss., nonché PRÉCLIN, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé*, thèse Paris, 1929. Per le peculiari vicende delle diramazioni italiane di tale movimento, v. E. CODIGNOLA, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Firenze, 1947, e F. MARGIOTTA BROGLIO, *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, I: *Diritto canonico - Diritto ecclesiastico* (II), Milano, 1963, pp. 789-849.

INDICE

PARTE SECONDA

IL « GIANSENISMO » DI DOMAT

CAPITOLO PRIMO

« ESPRIT » E « COEUR »

	<i>pag.</i>
1. Il problema del « giansenismo » di Domat	3
2. Il metodo giansenista fra matematismo e intuizione	10

CAPITOLO SECONDO

« AMOUR DE DIEU » E « AMOUR PROPRE »

1. Il fondamento antropologico della legge: <i>l'appetitus beatitudinis</i> . . .	21
2. « Un état étrangement différent de celui qui devoit être élevé sur ces fondemens »: la questione dello <i>status naturae integrae</i>	29
3. L'ambivalenza dell'« amour propre » nello <i>status naturae lapsae</i> . . .	37
4. <i>Status gratiae</i> e società: il problema politico	45

CAPITOLO TERZO

« LOIX IMMUABLES » E « LOIX ARBITRAIRES »

1. La « grande divisione »	53
2. Legge e libertà	56
3. Convenzionalità e giustizia delle <i>loix arbitraires</i>	63
4. Fondamento e conoscibilità delle <i>loix immuables</i>	68
CONSIDERAZIONI FINALI	81

UNIVERSITÀ DI FIRENZE

CENTRO DI STUDI

PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

PUBBLICAZIONI

QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

Vol. 1 (1972), 8°, p. 486

Vol. 2 (1973), 8°, p. 798

Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041

Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140

Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648

Vol. 8 (1979), 8°, p. 564

Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590

Vol. 10 (1981), p. 584

Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200

Vol. 13 (1984) 8°, p. 782

Vol. 14 (1985) 8°, p. 646

Vol. 15 (1986) 8°, p. 748

BIBLIOTECA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO

Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972

Atti, a cura di Paolo Grossi

(1973), 8°, p. 484

2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS

Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna

(1974), 8°, p. 399

3 Pietro Costa, IL PROGETTO GIURIDICO

Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico

Vol. I: Da Hobbes a Bentham

(1974), 8°, p. XIII-414

- 4 Mario Sbriccoli, **ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO**
(1976), 8°, p. 169

- 5 Paolo Grossi, « **UN ALTRO MODO DI POSSEDERE** »
L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria
(1977), 8°, p. 392

- 6/7 Franz Wieacker, **STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO**
con particolare riguardo alla Germania
Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco
Vol. I (1980), 8°, p. 560
Vol. II (1980), 8°, p. 429

- 8 Maurizio Fioravanti, **GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTOCENTO TEDESCO**
(1979), 8°, p. 432

- 6 Peter Stein-John Shand, **I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE**
Trad. di Alessandra Maccioni
(1981), 8°, p. 465

- 10 Gioele Solari, **SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO**
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari
(1980), 8°, p. 259

- 11/12 **CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO**
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher
(1981), 8°, p. 1527

- 13 **LA «CULTURA» DELLE RIVISTE GIURIDICHE ITALIANE**
Atti del Primo Incontro di studio - Firenze, 15-16 aprile 1983
A cura di Paolo Grossi
(1984), 8°, p. VI-198

- 14 Franco Todescan, **LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO**
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio
(1983), 8°, p. VIII-124

- 15 Emanuele Castrucci, **TRA ORGANICISMO E «RECHTSIDEE»**
Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann
(1984), 8°, p. XIV-202

- 16 Pietro Barcellona, **I SOGGETTI E LE NORME**
(1984), 8°, p. IV-204

- 17 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS
I. Genesi del sistema e nascita della « scienza » delle Pandette
(1984), 8°, p. XII-638
- 18 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI
I. Il progetto costituzionale
(1984), 8°, p. XII-656
- 19 Paolo Cappellini, SYSTEMA IURIS
II. Dal sistema alla teoria generale
(1985), 8°, p. XII-416
- 20 Bernardo Sordi, GIUSTIZIA E AMMINISTRAZIONE NELL'ITALIA LIBERALE
La formazione della nozione di interesse legittimo
(1985), 8°, p. 483
- 21 Pietro Costa, LO STATO IMMAGINARIO
Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra ottocento e novecento
(1986), 8°, p. IV-476
- 22 STORIA SOCIALE E DIMENSIONE GIURIDICA - STRUMENTI D'INDAGINE E IPOTESI DI LAVORO
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-27 aprile 1985
A cura di Paolo Grossi
(1986), 8°, p. VIII-466
- 23 Paolo Grossi, STILE FIORENTINO
Gli studi giuridici nella Firenze italiana - 1859-1950
(1986), 8°, p. xv-230
- 24 Luca Mannori, UNO STATO PER ROMAGNOSI
II. La scoperta del diritto amministrativo
(1987), 8°, p. VIII-254.
- 25 Bernardo Sordi, TRA WEIMAR E VIENNA
Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra
(1987), 8°, p. 378.
- 26 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO
II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat
(1987), 8°, p. VIII-88

L. 9.000 I.V.A. inclusa

5556-33

[ISBN 88-14-01379-9]

