

FRANCO TODESCAN

**RIFLESSIONI SU ALCUNE FONTI DELLA
SECONDA SCOLASTICA NELLA FILOSOFIA DEL
DIRITTO DI ROSMINI
(A.) ROSMINI, LA SECONDA SCOLASTICA
E I GRANDI TEMI DEL GIUSNATURALISMO
MODERNO**

REFLECTIONS ON SOME SECOND SCHOLASTICISM SOURCES
IN ROSMINI'S *FILOSOFIA DEL DIRITTO*.

A. ROSMINI, THE SECOND SCHOLASTICISM AND THE MAJOR THEMES OF MODERN
NATURAL LAW THEORY

*The essay explores the influence of Second Scholasticism legal theories on Rosmini's *Filosofia del diritto*. After verifying which authors Rosmini mentions and counting the number of citations, the paper examines the importance that Rosmini attributes to Second Scholasticism in the history of modern legal thought and natural law in particular. It then analyses central themes in modern natural law theory, such as human nature, the pursuit of happiness and the state of nature, natural law, comparing the ideas of leading Siglo de Oro figures with Rosmini's ones.*

1. *Introduzione*

Il problema del rapporto tra Antonio Rosmini e la Seconda Scolastica si presenta indubbiamente affascinante, perché mette a contatto due momenti importanti del pensiero cattolico moderno distanti nel tempo e precisamente, da un lato, il pensiero di un Autore, come il Roveretano, che cerca di rispondere alle istanze soggettivistiche proprie della «Scuola del diritto naturale» laico e, dall'altro lato, i maggiori rappresentanti della teologia spagnola del Cinquecento i quali,

ripensando in maniera originale talune categorie del pensiero giuridico di san Tommaso in un contesto storico profondamente mutato, dopo la scoperta delle Americhe e l'esplosione della Riforma protestante, di quella Scuola rappresentano per certi versi un'anticipazione.¹

Cercherò in questa sede di individuare un percorso che permetta di mettere in risalto, entro una cornice storicamente coerente, alcune 'idee forti' dell'opera rosminiana, dotate di 'capacità fondante', in grado cioè di illuminare alcuni snodi rilevanti sul piano teoretico, come il desiderio della felicità, lo stato di natura, il diritto e il diritto naturale. Mi limiterò invece a indicare in nota i passi di riferimento più circoscritti, riservando a un eventuale futuro lavoro di più ampio respiro il loro esame approfondito.

2. Collocazione della Seconda Scolastica nella storia del diritto naturale

In primo luogo ritengo sia opportuno segnalare il 'dato quantitativo', quali sono cioè, per così dire, le forze in campo, gli autori della Seconda Scolastica citati da Rosmini nella sua *Filosofia del diritto*, con il relativo numero di citazioni. Per l'esattezza sono citati ventuno 'autori diretti', e cioè: quattro domenicani, Tommaso de Vio (il Gaetano) [1]; Francisco de Vitoria (tramite John Selden) [3]; Melchor Cano [1]; Domingo Báñez [1]; dieci gesuiti: Francisco Torres (Turrianus) [1]; Luis de Molina [1]; Francisco de Toledo [1]; Gabriel Vázquez [2]; Francisco Suárez [4]; Roberto Bellarmino [3]; Tomás Sánchez [1]; Leonardo Lessio (Leys Leenard) [1]; Juan de Dicastillo [1]; Juan de Lugo [3]; 'tre autori indiretti' (intendendo per tali autori coevi, più o meno influenzati dal pensiero dei *Magni Hispani*): Ugo Grozio [37]; John Selden [3]; Samuel Pufendorf [9]. In totale si tratta di 21 citazioni di autori diretti e di 49 citazioni di autori indiretti.

Prima riflessione. Il cattolico Rosmini fa oltre il doppio di citazioni di tre autori *lato sensu* riformatori (calvinista arminiano Grozio, erasmiano Selden, luterano Pufendorf) rispetto a ventuno autori rigorosamente cattolici. Questo solleva un primo interrogativo sull'autorevolezza del pensiero tardo-scolastico rispetto a quella del pensiero laico non cattolico.

Se poi vogliamo mettere a confronto il numero di citazioni di autori della Seconda Scolastica fatte da Rosmini con quelle fatte, ad esempio, da Grozio,² scopriamo che nel giovanile *De jure praedae* sono citati: tre domenicani, Tommaso de Vio (il Gaetano) [31]; Francisco de Vitoria [69]; Domingo de Soto [7]; un gesuita: Roberto Bellarmino [2]; un francescano: Alfonso de Castro [3]; tre giuristi vicini in qualche modo al pensiero tardo-scolastico: Silvestro Mazzolini de Prierias

¹ Per un inquadramento complessivo della natura e della funzione esercitata dalla Seconda Scolastica, mi limito a segnalare i recenti contributi di J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2000; S. LANGELLA - R. RAMIS BARCELÓ (eds.), *¿Qué es la Segunda Escolástica?*, Síndéresis, Madrid-Porto 2023.

² Per le citazioni fatte da Grozio, cfr. P. NEGRO, *Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius*, in A. GHISALBERTI (ed.), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, ESD, Bologna 2000, pp. 213-214.

[9]; Fernando Vázquez de Menchaca [52]; Diego de Covarruvias y Leyva [31]; e, nel capolavoro della maturità, il *De jure belli ac pacis*, un domenicano: Domingo Báñez [4]; sei gesuiti: Luis de Molina [21]; Juan de Mariana [68]; Gregorio de Valencia [3]; Gabriel Vázquez [3]; Francisco Suárez [4]; Leonardo Lessio [34].

Seconda riflessione. Da questo semplice confronto emerge che il ‘laico’ Grozio non solo abbonda nelle sue citazioni più dell’‘ecclesiastico’ Rosmini, ma anche che cita autori ignorati dal Roveretano (come Domingo de Soto, Gregorio de Valencia, Alfonso de Castro).

In secondo luogo, per passare dal dato quantitativo al ‘dato qualitativo’, il problema che si pone è quello di vedere se la Seconda Scolastica sia considerata da Rosmini un semplice prolungamento del pensiero di san Tommaso o se rappresenti ai suoi occhi un nuovo punto di vista, come hanno posto in luce recentemente le ricerche, ad esempio, di Henri de Lubac sull’*appetitus beatitudinis* e lo *status purae naturae*, di Michel Villey sulla divaricazione del diritto in *lex* e *moralis facultas*, di Carlo Giacon sulla nuova idea di democrazia, di Guido Fassò sulle venature razionalistiche, e anche di me stesso sul rapporto fra *lex naturalis* e *lex aeterna*.³

Terza riflessione. Qual è dunque il rilievo complessivo che Rosmini attribuisce alla Seconda Scolastica nella storia del pensiero giuridico moderno? Per avere una risposta, credo sia necessario leggere con attenzione l’*Introduzione alla Filosofia del diritto*,⁴ e in particolare il capitolo III, *Storia della scienza del diritto naturale*.

Il Roveretano, ai fini di una conoscenza ‘scientifica’ della storia del diritto, di una storia cioè «costretta a star sempre in sul filo del ragionamento da un solo e semplicissimo principio traendolo», e quindi non arbitrariamente ricostruita, comincia col fare riferimento (sia pure con taluni rilievi critici)⁵ alla ripartizione che era stata da poco avanzata dal giurista tedesco Gottlieb Hufeland,⁶ la quale distingueva tre periodi.

Primo periodo, della trattazione «frammentaria» del diritto: nel quale «benché gli scrittori

³ C. GIACON, *La Seconda Scolastica, III: I problemi giuridico-politici: Suárez, Bellarmino, Mariana*, Fratelli Bocca, Milano 1950; G. FASSÒ, *La legge della ragione*, il Mulino, Bologna 1964; H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, tr. it. di G. BENEDETTI, il Mulino, Bologna, 1968; M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, tr. it. di F. D’AGOSTINO, Jaca Book, Milano 1986; F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Wolters Kluwer - CEDAM, Milano 2014².

⁴ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI - F. GHIA, ENC voll. 27-27/A-28-28/A, Città Nuova, Roma 2013-2015, vol. 27 (2013), pp. 77-89.

⁵ Sul punto, rinvio al contributo di M. FERRONATO, *Riflessioni su alcune fonti della Seconda Scolastica nella Filosofia del diritto di Rosmini. (B.) Note sul diritto, tra facultas e potestas*, in «Rosmini Studies», XII (2025), pp. 155-165.

⁶ Gottlieb Hufeland (Danzica, 1760 - Halle, 1817) è stato professore nelle Università di Jena, Würzburg e Halle. Fra le sue opere ricordiamo: *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Göschen, Leipzig 1785, e *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften*, Cuno-Göpferdt, Jena 1790. Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27 (2013), p. 80.

ragionino di diritti e di obbligazioni, quasi occasionalmente, pure non mostrano di voler porvi una attenzione esclusiva e riflessiva».

Secondo periodo, della trattazione «sistematico-indeterminata»: nel quale i giuristi, primo fra tutti Grozio, nel 1625 con il suo *De jure belli ac pacis*, «cominciano a raccogliere la loro attenzione sui diritti e raccozzare un sistema».

Terzo periodo, della trattazione «sistematico-determinata»: nel quale «i dotti sono pervenuti a separare interamente la scienza del diritto da tutte le altre ad essa affini», come nel caso di Christian Thomasius, con i *Fundamenta juris naturae et gentium* del 1708, e di Christian Wolff con lo *Jus naturae et gentium* del 1740.

Questa periodizzazione, ovviamente, non coincide con quella odierna (ad esempio con quella del Fassò),⁷ che abbraccia un arco di tempo più ampio, secondo cui, dopo la giurisprudenza romana e medievale (glossatori, commentatori, decretalisti), tende a concepire come un blocco unico tutta l'età della «Scuola del diritto naturale» laico (da Grozio a Pufendorf, da Wolff a Kant) seguita, dopo le nuove codificazioni, da una concezione marcatamente giuspositivistica nel corso del XIX e del XX secolo.

Accettando comunque (provvisoriamente) la tripartizione dello Hufeland, che ruolo viene assegnato da Rosmini alla Seconda Scolastica? Ecco, come dicevamo, l'unico riferimento in proposito contenuto nella citata *Storia della scienza del diritto naturale*:

E quanti fra gli scrittori ecclesiastici non iscrissero prima di Grozio de' trattati *de justitia et jure*, dove, sulle tracce dell'Aquinate, le dottrine al natural diritto appartenenti si trovano sottilmente discusse, fra' quali giovi sol nominare un Lessio ed un De Lugo?⁸

Quarta riflessione. In base a questa citazione si possono fare due rilievi.

Primo rilievo. Il Roveretano attribuisce correttamente agli Scolastici dei secoli XVI e XVII il ruolo di precursori del pensiero di Grozio (mentre quasi contemporaneamente, ad esempio, Carl von Kaltenborn indicava in proposito come 'essenziali' i nomi di tre autori protestanti: oltre a Oldendorp, e a Hemming, Benedikt Winkler⁹), ma non sembra rilevare particolarmente la potenziale carica secolarizzatrice dell'*etiamsi daremus* groziano e quindi (sia pur solo come ipotesi di lavoro) anche della Seconda Scolastica, se non altro come anello di raccordo fra la concezione

⁷ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II: *L'età moderna*, ed. aggiornata a cura di C. FARALLI, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁸ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27 (2013), p. 82.

⁹ C. VON KALTENBORN, *Die Vorläufer des H. Grotius auf dem Gebiete des Jus naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter*, Mayer, Leipzig 1848; cfr. FASSÒ, *La legge della ragione*, cit., p. 154. Comunque anche il Kaltenborn menziona Fernando Vázquez de Menchaca e Francisco Suárez e da parte sua Rosmini, come abbiamo visto sopra, fa i nomi di due di questi autori (Oldendorp e Hemming), ma in un'ottica parzialmente diversa.

scolastica medievale e quella della moderna «Scuola del diritto naturale» laico.¹⁰

Secondo rilievo. Potrebbe colpire (apparentemente) il fatto che vengano indicati in maniera esemplificativa come maggiori esponenti della Seconda Scolastica, nel campo del diritto naturale, due autori tutto sommato di secondo piano, come il Lessio e il de Lugo,¹¹ e non altri invece di ben diverso calibro, come un Francisco de Vitoria (che con le sue *Relectiones de Indis* aveva aperto la strada al moderno diritto internazionale) o un Francisco Suárez (il cui *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* era forse il più affine per spirito sistematico alla nuova metodologia filosofico-giuridica). Ma questo si spiega, a ben pensarci, col fatto che la fama di Vitoria e di Suárez nel campo della filosofia del diritto e del diritto internazionale è decollata sostanzialmente, in connessione con quella di Grozio, alla fine della Prima guerra mondiale, dopo la fondazione, nel 1919, della Società delle nazioni, grazie alle ricerche di James Brown Scott, segretario del *Carnegie Endowment for International Peace*, di Federico Puig Peña e di José Larequi.¹²

Quinta riflessione. Di grande modernità, invece, appare la distinzione che Rosmini pone a questo punto fra l'opera dei teologi e quella dei giuristi, sottolineando *in primo luogo* che i teologi precedevano i giuristi nel progresso contenutistico delle idee, mentre i giuristi precedevano i teologi nel progresso della forma trattatistica prescelta, e soprattutto, *in secondo luogo*, che i

¹⁰ Cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 83: «Né meglio rinvennero il supremo principio della giustizia quelli, che col Puffendorffio il misero nella volontà del superiore [...]. Ma con ragione Leibnizio non se n'appaga: "per tacere, dic'egli, ciò che notò bene il Grozio, qualche naturale obbligazione dover soprastare, *anche concesso che Dio non fosse, o almeno postol da parte quasi non fosse* – considerar si conviene, che Dio stesso si loda perché giusto"» (corsivo aggiunto). Sul celebre passo groziano, si veda lo studio di J. ST. LEGER, *The «etiamsi daremus» of Hugo Grotius. A Study in the Origins of International Law*, Herder, Roma 1962, che esamina fra l'altro anche l'opera di Gabriel Vázquez. Sul possibile ruolo esercitato dalla Seconda Scolastica, cfr. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit.

¹¹ L. LESSIO (Leendert Leys) (Brecht, Anversa, 1554 - Lovanio, 1623), gesuita olandese, ha insegnato teologia a Lovanio; J. DE LUGO Y DE QUIROGA (Madrid, 1583 - Roma, 1660), gesuita spagnolo, è stato un esponente di spicco della Scuola di Salamanca. Piuttosto scarna è la bibliografia su questi due autori, soprattutto se confrontata con quella vastissima dedicata a Vitoria e a Suárez: CH. VAN SULL, *L. Lessius de la Compagnie de Jésus (1554-1623)*, Museum Lessianum, Louvain - Paris-Bruxelles 1930; J.-P. OLSEM, *Deus in oeconomico. Lessius, Molina, Lugo, artisans de la révolution cartésienne dans la théorie de la valeur*, Centre d'études Cournotiennes, Besançon 1980; W. DECOCK, *Le marché du mérite. Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*, Zones Sensibles, Bruxelles 2019.

¹² J. BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law. I: F. de Vitoria and his Law of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1934; F. PUIG PEÑA, *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio*, in «Revista de ciencias jurídicas y sociales», XVI, 1933, 62, pp. 543-606; XVII, 1934, n. 66, pp. 12-113 e n. 67, pp. 231-314; J. LAREQUI, *Influencia suareciana en la filosofía de Grocio*, in «Razón y Fe», LXXXVIII, 1929, pp. 226-242.

teologi *moderniores* separavano teologia dogmatica e teologia morale, ma non diritto e morale, mentre i giuristi (assieme ai filosofi) separavano diritto e morale (e si fanno i nomi di Thomasius e Wolff, ma anche di Immanuel Kant e di Franz Aloys von Zeiller).

Tocchiamo così un punto-chiave, importante e di difficile decifrazione della cultura giuridica moderna: quello della «secolarizzazione». Il pensiero giuridico moderno ‘spoglia’, per così dire, il pensiero religioso di larga parte dei suoi contenuti etici, trasferendoli a modelli e forme di pensare laici; e questo lo fa o per «separazione» o per «trasformazione».

La «secolarizzazione per separazione» (alla quale ora facciamo specifico riferimento) si realizza nelle posizioni in cui, o volendo esaltare il valore del sacro, per salvaguardarne la purezza, si espunge da esso la sfera del profano, oppure, viceversa, in cui, per voler salvaguardare l'autonomia della sfera profana, si espunge da questa la sfera del sacro. V'è una profonda differenza, ma anche una profonda analogia tra queste due forme. La differenza sta chiaramente nelle intenzioni di chi opera; ma c'è anche una profonda analogia, perché l'esito finale è lo stesso. Che si separi il sacro dal profano per tutelare il primo o viceversa il profano dal sacro per evitare invasioni da parte del secondo, l'esito è identico: l'autonomia della sfera secolare profana. Ecco un aspetto paradossale della cultura giuridica moderna che Rosmini comincia a percepire.

3. I grandi temi del giusnaturalismo moderno

Per cogliere a fondo la peculiarità del sistema della *Filosofia del diritto* rosminiana mi sembra ora opportuno continuare a confrontarlo con quel fondamentale movimento della storia del pensiero giuridico che si accompagna al processo di formazione dello Stato moderno e rispetto al quale anche il Roveretano, come abbiamo visto sopra, colloca gli esponenti della Seconda Scolastica: la «Scuola del diritto naturale» laico.

I tratti fondamentali di questa Scuola sono noti. Essi si possono cogliere in tutte le dottrine che vi si connettono e si riducono sostanzialmente a tre affermazioni: a) l'esistenza di uno stato di natura storicamente o ipoteticamente anteriore a quello sociale; b) l'esistenza di un diritto naturale, quale criterio universale di giustizia collegato alla natura umana; c) il passaggio dallo stato di natura allo Stato politico attraverso un contratto sociale.¹³

Le mie riflessioni a questo proposito riguarderanno in particolare la rilevanza maggiore o minore attribuita da Rosmini ai punti che potenzialmente accomunano la Seconda Scolastica con le dottrine del giusnaturalismo laico, e segnatamente l'analisi della natura umana, l'idea di uno stato di natura originario, la concezione di un diritto naturale divaricato fra *jus* (diritto soggettivo) e *lex* (diritto oggettivo).¹⁴

¹³ Cfr. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto* (lit.), CEDAM, Padova 1955, p. 43.

¹⁴ Cfr. E. OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, CEDAM, Padova 1993, p. 101 ss.; cfr. pure N. BOBBIO, *Il giusnaturalismo moderno*, in A. ANDREATTA - A.E. BALDINI (eds.), *Il pensiero politico dell'età moderna. Da Machiavelli a Kant*, Utet Libreria, Torino 1999, pp. 169-196; FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, II: *L'età moderna*, cit., pp. 85 ss.

3.1. Primo tema: l'analisi della natura umana

Per quanto riguarda il primo tema, l'analisi della natura umana, ricordiamo che per san Tommaso, che in questo riprendeva sant'Agostino, l'uomo era contraddistinto da un desiderio «naturale» della felicità «soprannaturale»; secondo la tradizionale formula scolastica si trattava di un *appetitus naturalis quoad appetitionem, supernaturalis vero quoad adsecutionem*. In tal senso l'uomo era un essere paradossale, perché il suo desiderio eccedeva le sue capacità realizzative.

Agli inizi del '500 Tommaso de Vio detto il Gaetano, Maestro generale dell'Ordine domenicano, e considerato il maggiore interprete della *Summa theologiae* dell'Aquinate, aveva inserito su questo punto, quasi insensibilmente, una variazione. Poiché Aristotele nel *De caelo* aveva sostenuto che ogni essere doveva avere un fine proporzionato alle sue forze, il Gaetano cominciò a sostenere che sul piano della natura l'uomo doveva avere un fine proporzionato alle sue forze. Lungo questa linea egli distingueva tra prospettiva «filosofica» e prospettiva «teologica»: per la prima il fine ultimo era Dio, quale possono conoscere i filosofi; per la seconda il fine ultimo era Dio, quale ci viene rivelato dalla Sacra Scrittura. Si cominciò così a prospettare la distinzione tra un *finis ultimus naturalis* e un *finis ultimus supernaturalis*. Inoltre, per il Gaetano, il desiderio naturale del soprannaturale veniva corrispettivamente sostituito da una *potentia oboedientialis*, cioè da un atteggiamento simile a quello della tavoletta di cera che riceve dall'alto l'impressione del sigillo.¹⁵ In definitiva l'atteggiamento attivo verso il soprannaturale prospettato da sant'Agostino e da san Tommaso veniva sostituito da un atteggiamento sostanzialmente passivo.

Sesta riflessione. Rosmini, nella *Filosofia del diritto*, non affronta specificamente la questione,¹⁶ anche se pare indirettamente rispecchiarsi nella posizione agostiniano-tomista:

Io ho fatto osservare che l'uomo, essendo a se stesso insufficiente, tende a completare se stesso, a soddisfarsi pienamente.¹⁷

Della beatitudine, in generale, Rosmini parla, senza però fare riferimento ad autori della Seconda Scolastica.¹⁸ Il passo più vicino a tale tema può essere considerato quello che parla della

¹⁵ Cfr. sul tema DE LUBAC, *Agostinismo*, cit., pp. 191-234, e F. TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Wolters Kluwer - CEDAM, Milano 2013, pp.143-145.

¹⁶ Lo farà invece in *Antropologia soprannaturale*, opera pubblicata postuma per i tipi di G. Pane, Casale Monferrato 1884.

¹⁷ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27/A (2014), p. 34, n. 97.

¹⁸ Cfr. ad esempio ivi, vol. 27/A, p. 30, nn. 76-77; ivi, vol. 27/A, pp. 33-34, nn. 93-97; ivi, vol. 27/A, pp. 60-61, nn. 185-186; ivi, vol. 28 (2015), pp. 152-153, nn. 550-551. Il Roveretano si sofferma sul desiderio della felicità, che distingue dalla beatitudine, soprattutto nella *Filosofia della politica*. Sul punto, cfr. M. FERRONATO, *Governo e desiderio. Rileggendo la Filosofia della politica di Antonio Rosmini*, in F. BERTI - C. CISCATO - M. FERRONATO (eds.), *Il desiderio tra diritto e politica. Studi in onore di*

«società degli uomini con Dio», dove si cita il domenicano Báñez, autore vicino alle posizioni del Gaetano.¹⁹

3.2. Secondo tema: lo stato di natura

Per quanto riguarda il secondo tema, quello dello stato di natura, esso era stato prefigurato in qualche modo nelle descrizioni medioevali della *historia salutis*, attorno a una tripartizione: a) lo *status naturae integrae*, che designava la condizione di Adamo ed Eva prima del peccato originale; b) lo *status naturae lapsae*, che designava la condizione di Adamo ed Eva e dei loro successori dopo il peccato originale; c) lo *status gratiae*, che designava la situazione degli uomini dopo la redenzione del Cristo. A partire dal 1588, anno di pubblicazione della *Concordia liberi arbitrii* del gesuita Luis de Molina, alla tripartizione si era sostituita, da parte di alcuni teologi, una quadripartizione. Molina infatti faceva precedere ai tre *status* già menzionati un quarto: lo *status purae naturae*, cioè la condizione dell'uomo pensato «sine peccato et sine gratia et sine aliis donis supernaturalibus». Lo *status purae naturae* era uno stato meramente ipotetico, di carattere squisitamente filosofico. Esso non era mai esistito, ma serviva, filosoficamente, da scenario per capire gli altri tre *status* storici. Esso assomigliava in parte allo *status naturae lapsae* in quanto, in entrambi i casi, gli uomini vi erano considerati privi della grazia. Ma la differenza tra questi due *status* era la differenza che correva «inter nudum et spoliatum»: la persona che era sempre vissuta senza vestiti non provava alcun disagio, mentre la persona spogliata, che empiricamente era uguale alla persona nuda, provava disagio e risentiva della privazione subita.²⁰

Settima riflessione. L'attenzione di Rosmini nella *Filosofia del diritto* è concentrata *tout court* sulle teorie della «Scuola del diritto naturale», rispetto alle quali a sua volta propone e distingue una nuova quadripartizione: il primo stadio, nel quale l'uomo si ritrova quando nasce; il secondo, quando l'uomo operando acquista dei diritti senza venire ancora a nessuna trattativa; il terzo,

Franco Todescan, Wolters Kluwer - CEDAM, Milano 2023, pp. 133-148; M. FERRONATO, *Diritto, legge e desiderio della felicità in Rosmini*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», 2024, 3, pp. 61-78.

¹⁹ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28/A (2015), p. 14, n. 990, nota (8), a proposito dell'importanza del rapporto fra la società teocratica e la società coniugale: «A tutta ragione S. Tommaso attribuisce la società degli uomini con Dio all'ordine soprannaturale: “La natura – dic'egli – ama Dio sopra tutte le cose in quant'è principio e fine del bene naturale; ma la carità l'ama in quant'è oggetto della beatitudine, ET SECUNDUM QUOD HOMO HABET QUANDAM SOCIETATEM SPIRITUALEM CUM DEO”; S. I. II, CIX, III ad I. Quindi è che i teologi cattolici con tutta proprietà riferiscono all'ordine soprannaturale l'amicizia fra l'uomo e Dio, come si può vedere in Domenico Bannez, che sostiene espressamente la tesi, *Inter Deum et hominem non aliam amicitiam esse veram et propriam, praeter supernaturalem*. Comment. In II. II, XXIII, I». Sulla posizione del Báñez relativamente all'*appetitus beatitudinis*, cfr. DE LUBAC, *Agostinismo*, cit., pp. 248-249.

²⁰ Cfr. sul tema DE LUBAC, *Agostinismo*, cit., pp. 271-295, e TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 145-147.

quando gli uomini entrano in relazione mutua tra loro con l'uso della parola e nascono le prime contese e i primi contratti; il quarto, nel quale si formano fra gli uomini dei contratti di società da cui hanno origine i corpi collettivi.

Osserviamo anzitutto che tale quadripartizione non corrisponde a quella degli *status* teologici prospettata da Molina e da Suárez, e che Rosmini nemmeno si pone il problema di una eventuale connessione fra gli *status* teologici e lo stato di natura dei giusnaturalisti laici, come ad esempio fra un Molina e un Hobbes o fra un Suárez e un Rousseau.²¹ Tuttavia, non mancano passi significativi in proposito come il seguente:

Secondo questo significato, avvenne che si chiamasse stato di natura quello nel quale si trovassero bensì molti uomini insieme, abitatori di questo globo, ma non ancor fra loro consociati. E nel vero la mia coesistenza co' miei simili, supposto che da me non discendano, *poniamo d'un Adamo e di un'Eva*, non è l'effetto della libera volontà degli individui: e dunque una condizione posta dalla natura.²²

Rosmini non si pone qui²³ il problema se tale stato nei 'maggiori giusnaturalisti' sia storico o ipotetico. Tale problema tuttavia è di grande importanza sia per quanto riguarda lo stato di

²¹ Anche se Rosmini non manca di citare ad altro proposito i due teologi spagnoli, ad esempio per Molina cfr. *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27/A, p. 295, n. 1152, nota (35), sul consenso espresso richiesto per i contratti; e per Suárez, ivi, vol. 27, p. 202, nota (27) e p. 60 nota (5), sulla possibile esistenza di leggi semplicemente permissive; ivi, vol. 28/A, p. 562, n. 2469, nota (395), sull'obbligatorietà delle penali; ivi, vol. 28/A, p. 568, n. 2486, note (401) e (403), sulla *praesumptio contraria veritati*.

²² Ivi, vol. 27/A, p. 235, n. 913 (corsivo aggiunto). Altri passi significativi in proposito sono, nello stesso volume, sull'idea di natura: p. 27, nn. 53-57 (natura umana) e pp. 232-233, nn. 898-902; sullo stato di natura: pp. 236-239, nn. 914-919; pp. 269-270, nn. 1052-1057; p. 271, nn. 1061-1064. Sul problema dello stato di natura in Rosmini, cfr. M. FERRONATO, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, CEDAM, Padova 1998, pp. 116 ss.

²³ È opportuno tuttavia ricordare che il problema della storicità o ipoteticità dello stato di natura era presente nella giovanile *Politica prima*, a cura di M. D'ADDIO, ENC vol. 35, Città Nuova, Roma 2003, pp. 149-150: «Uno stato [di natura storico] somigliante [a] uno stato degli uomini perfettamente barbaro privo di qualunque coltura, ove tutto muova e conduca il solo appetito, d'una parte è impossibile in se stesso, dall'altra tutta l'antichità lo smentisce e [...] Questo videro però e questo seppero anche molt'altri de' filosofi più chiari, e non come un fatto, ma come un'ipotesi stabilirono quel rozzissimo stato che chiamano *naturale*. [...] Come è l'appetito, ed anzi certamente più di lui essenziale [è l'intelligenza], sicché supporre quello stato di perfetta disunione e zoticità, non si può né pure come ipotesi, senza disfare la sua natura». Lo stato di natura sarebbe dunque in entrambi i casi qualcosa di impossibile rispetto alla natura stessa dell'uomo.

natura, sia per quanto correlativamente concerne il contratto sociale.²⁴ Com'è stato infatti acutamente osservato,²⁵ sia che il contratto sociale venga concepito come un fatto storico effettivamente accaduto, sia che venga concepito come una semplice ipotesi logica, si tratta sempre di un espediente artificioso che, anziché risolvere le difficoltà, tende ad aggravarle. In primo luogo, sul piano storico, la teoria contrattualistica andrebbe addirittura capovolta. È infatti stato provato da accurati studi etnografici, come quelli di Henry Sumner Maine, che nessuna società si è mai costituita su basi volontaristiche e quindi contrattualistiche. In secondo luogo, se passiamo dalla concezione del contratto sociale come fatto storico alla concezione che si limita a fare del contrattualismo una mera ipotesi logica, le difficoltà non diminuiscono. A parte infatti l'estrema difficoltà di una ipotesi razionale contraddetta dalla storia, è chiaro che l'idea del contratto è un'ipotesi razionale solo dall'angolo visuale di una 'concezione individualistica' della vita sociale, ossia di una concezione che scinde l'individuo dalla vita sociale, astraendolo dalla concretezza dei rapporti in cui vive.²⁶

La razionalità di una simile ipotesi non è in realtà che una razionalità astratta. E Rosmini infatti sembra propendere per uno stato di natura come fatto storico, con la sua enunciazione dei quattro stadi. Ma si noti il riferimento ad Adamo ed Eva: esso non implica necessariamente né un riferimento allo *status purae naturae* (necessariamente ipotetico, come volevano appunto Molina e Suárez, per non cadere nel pelagianesimo), né allo *status naturae lapsae*, poiché qui non si parla dei nostri progenitori come di due persone concrete, ma di «un Adamo» e di «un'Eva»

²⁴ *Dal punto di vista logico*, le correlazioni possono essere quattro: a) stato di natura astratto-contratto sociale astratto; b) stato di natura concreto-contratto sociale concreto; c) stato di natura astratto-contratto sociale concreto; d) stato di natura concreto-contratto sociale astratto. Osserviamo in primo luogo che *dal punto di vista logico* le ipotesi a) e b) implicano omogeneità fra i due termini, le ipotesi c) e d) invece disomogeneità e quindi già per questo motivo presentano maggiori criticità. In secondo luogo, *dal punto di vista storiografico*, attraverso opportuni ragionamenti, che non è qui il caso di sviluppare, si può forse attribuire l'ipotesi a) a Rousseau, l'ipotesi b) a Locke, l'ipotesi c) a Hobbes, l'ipotesi d) a Morelly.

²⁵ OPOCHER, *Lezioni di filosofia del diritto*, ed. 1955, cit., pp. 50-52.

²⁶ Per quanto riguarda il tema del contratto sociale, Rosmini ha chiaramente presenti le diverse teorie di Hobbes e di Rousseau: cfr. *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28/A, pp. 270-272, nn. 1728-1731. Mentre sul tema dei contratti in generale, particolarmente denso di riferimenti è il seguente passo: «Con queste osservazioni e con quelle che seguono si può vedere quanta parte di ragione abbiano quelli che negano la *necessità del consenso interno per la validità del patto*, come Vasquez, Turriano, Ponzio, Pallavicino e Dicastillo che cita i precedenti (*De jur. et justit.* L. II, tr. III, Disp. I, n. 461 e segg.) con altri; e quanta parte di ragione abbiano quelli che sostengono il consenso *interno* essere necessario, fra i quali Sanchez (L. I, *De matrim.*, Disp. 9, num. 3). - Molina (t. II, Disp. 352). - Card. De Lugo (*De ju.e et just.*, t. II, Disp. 22, Sect. IV, n. 45). - Beuch (*De pactis et contract.* Tract. c. I, Sect. II)» (ivi, vol. 27/A, p. 295, nota [35]).

come astratte tipologie.²⁷

4. Dalla legge umana alla legge eterna

Afferma incisivamente Michel Villey:

Suárez abbandona la definizione tomista [...]. Scinde la nozione di diritto in due nozioni separate: da una parte, ciò che sarebbe il risultato tangibile dell'arte giuridica, il beneficio che ne trarrebbe l'individuo, la facoltà, il *diritto soggettivo*; dall'altra lo strumento dell'arte giuridica, cioè la *legge*. Questi sono i due significati che in definitiva Suárez riconosce al termine *jus* e che diventeranno le due rubriche sotto le quali i nostri dizionari moderni definiscono il termine *jus*.²⁸

Sulla base di questa considerazione del filosofo del diritto francese, ora l'analisi dovrebbe divaricarsi, trattando separatamente dei temi della legge (*lex*) e del diritto soggettivo (*moralis facultas*). Poiché sul secondo profilo, quello del diritto, si concentrerà Marta Ferronato nel suo contributo, mi soffermo ora sulla legge.

Sul tema della legge, particolarmente importante sembra il seguente passo di Rosmini:

Il P. Suárez applica acconciamente questo passo alla *legge eterna*, che è la stessa sapienza di Dio, là dove scrive: «Dicesi *legge umana*, perché dagli uomini fu prossimamente inventata e posta. E dico *prossimamente*, perocché primitivamente ogni legge umana si deriva in qualche modo dalla legge eterna, secondo quello: *Per me regnano i re, e statuiscano cose giuste* (Prov. VIII)». *De legib.* l. I, c. III, 17.²⁹

Sul piano giuridico, uno dei contributi più significativi della Seconda Scolastica era stato dato, a mio avviso, da due gesuiti spagnoli, rivali nell'insegnamento: Gabriel Vázquez e Francisco Suárez. Il primo era più legato alla corrente intellettualista, il secondo a quella volontarista. Uno dei nodi teorici più delicati in entrambi era dato dal rapporto tra *lex naturalis* e *lex aeterna*. Per Vázquez (da non confondere col giurista Fernando Vázquez de Menchaca), legato all'intellettualismo, la legge eterna era la *ratio in mente Dei rerum faciendarum*, cioè rappresentava l'archetipo

²⁷ Quanto allo «stato politico», Rosmini ne parla diffusamente sia nella *Filosofia della politica*, sia nella *Filosofia del diritto*, soprattutto in termini di «società civile», ma senza citare direttamente autori della Seconda Scolastica. Ne parla però indirettamente, a proposito dei rapporti fra Stato e Chiesa, menzionando in particolare Roberto Bellarmino: cfr. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 28, pp. 199-200, n. 733, nota (119), sulla Chiesa visibile come società perfetta; e ivi, vol. 28, p. 252, n. 893, nota (187), sul «carattere» impresso dal sacramento dell'ordine sacro. Sul problema dello Stato in Rosmini, cfr. G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Morcelliana, Brescia 1983.

²⁸ VILLEY, *La formazione*, cit., p. 326 (corsivo aggiunto).

²⁹ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. 27, p. 60, nota (5).

scelto da Dio per creare il mondo; la legge naturale era invece *ipsa natura rationalis*, cioè era frutto di una razionalità oggettiva, che in un certo senso trascendeva sia Dio che gli uomini.

Si loquamur de lege ipsa naturali, quatenus aliquid prius est quocumque imperio et iudicio, ut disput. 150 cap. 3 explicatum est, non potest derivari ex lege aeterna, prout aeterna lex est ratio existens in mente Dei, quia lex naturalis est ipsamet natura rationalis, ut rationalis est, quatenus ex se non implicat contradictionem. Cum igitur hoc non habeat natura, ut rationalis est, ex voluntate aut iudicio Dei, sequitur, hoc modo non posse derivari a lege aeterna eo modo accepta.³⁰

In questo senso, al limite e paradossalmente, la legge naturale sovrastava la stessa legge eterna, capovolgendo così lo schema di san Tommaso e portando verso una lettura più apertamente razionalistica del sistema delle leggi.

Per Suárez invece, legato in parte a motivi volontaristici, la legge eterna era il *decretum liberum voluntatis Dei statuentis ordinem servandum*. Dio cioè aveva scelto liberamente che tipo di mondo e di natura creare ma, dopo questa libera scelta della sua volontà, aveva creato un universo nel quale i valori avevano una fissità oggettiva e sistematica, connessa alla coerenza col tutto, e che la ragione poteva rilevare con grande sicurezza, utilizzando il metodo sillogistico.

Complectitur hoc jus [naturale] principia morum per se nota, et omnes, ac solas conclusiones, quae ex illis necessaria illatione inferuntur sive proxime, sive per plures illationes [...] Iudicium quod necessario colligitur ex principiis per se notis, nunquam potest esse falsum; ergo nec potest esse irrationabile, vel imprudens; sed omne iudicium legis naturalis tale est, ut vel sit de principiis per se notis; vel ex illis necessario inferatur; ergo quantumvis res varientur, iudicium legis naturalis variari non poterit.³¹

Lungo tali percorsi le posizioni della Seconda Scolastica apparivano avvicinarsi alquanto ai temi e ai motivi, razionalistici o volontaristici, della «Scuola del diritto naturale» laico, per esempio di un Wolff, Vázquez, o di un Pufendorf, Suárez.³²

Ottava riflessione. È significativo il fatto che Rosmini, in uno dei primi passi in cui parla della

³⁰ G. VÁZQUEZ, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus secundus, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, Compluti 1605, q. 93, a. 3, expl. 3. Su questo punto cfr. J. FELLERMEIER, *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vázquez*, Scuola Salesiana del Libro, Roma 1939, pp. 31-32, il quale tuttavia non sembra cogliere il pericolo razionalista insito nella posizione del teologo di Alcalá.

³¹ F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, apud Didacum Gomez de Loureyro, Conimbricæ 1612, l. II, c. 13, n. 3. Sulla *lex aeterna* in Suárez, cfr. R. MADRID RAMÍREZ, *La cuestión de la «lex aeterna» en Suárez: una comparación sobre bases tomistas*, in «Persona y derecho», XL, 1999, pp. 157-173.

³² Cfr. sul tema TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 290-310, nonché ID., *Compendio di storia della filosofia del diritto*, cit., pp. 147-150.

legge, si riferisca a Suárez menzionando sia la legge umana che la legge eterna, soprattutto se si tiene conto che, a partire da Grozio, quest'ultima tendeva a scomparire dai grandi sistemi giuridico-naturalistici, contribuendo alla secolarizzazione del diritto naturale.

franco.todescan@unipd.it

(Università degli Studi di Padova)