

*brosii* non ci riserva rivelazioni sensazionali» (p. 165), proprio qui può emergere il suo valore (e quello di questo volume che lo sa raccogliere): essa, cioè, riesce a descriverci «prosaicamente» la vita «comune» dei Cristiani di quell'epoca, con le loro attenzioni ai miracoli e ai demoni e con un ambiente ecclesiale ben concreto. Se si parte con altri desideri, cercando la figura di Ambrogio vescovo o volendo incontrare in Paolino un personaggio originale e creativo o sperando di imbattersi in fatti strepitosi e politicamente o ecclesialmente rilevanti, si rimane delusi. Ma il mondo di Paolino, della *Vita Ambrosii* e, di conseguenza, dell'A., sono tutt'altro. «A fianco delle grandi figure come quella di Ambrogio, scopriamo dei Cristiani ordinari che popolarono la Chiesa dopo Costantino, che senza dubbio l'hanno tradita e deviata dalle sue mire essenziali, ma che malgrado tutto, le hanno permesso di arrivare alle masse e di collaborare all'avvento di un ordine nuovo. Di questa razza di Cristiani, Paolino di Milano ci pare essere stato un eccellente rappresentante» (p. 166). Anche queste realtà, del resto, contribuiscono a far storia e non ci è lecito dimenticarle, pur se spesso le dobbiamo accostare ai giganti che nella storia lasciano le loro impronte più profonde. Grazie alla *Vita Ambrosii* e grazie a questo volume siamo volentieri richiamati a non trascurare nessun aspetto ed a collocare ciascuno nel suo giusto valore.

Due osservazioni marginali: anzitutto una svista, nella quale l'A. incorre ben tre volte (a p. 157, nota 44; a p. 176 riga 10 dal fondo; e a p. 191, riga 3 d.f.): l'A. dell'articolo *Pubblicazioni recenti su S. Ambrogio in La Scuola Cattolica*, 102 (1974), pp. 515-532, è monsignor Antonio Rimoldi (e non A. Mimoldi). Inoltre non capisco il senso della nota 28 a p. 13: mentre nel testo si parla delle varie traduzioni che si son fatte della *Vita Ambrosii*, per significare l'«urgenza» con cui esce questa in francese, la nota parla di edizioni (ormai numerose) della *Vita Martini*: con quale connessione? quale nota le si dovrebbe sostituire?

CESARE PASINI

F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. L'Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 122 (1).

La secolarizzazione, che compare nel sottotitolo del bel volume di Franco Todescan è divenuta ormai, per così dire, un macrofenomeno culturale la cui definizione è analoga, per certi aspetti, a quella del «positivismo giuridico», le dimensioni del quale sono andate crescendo a tal punto che Bobbio, a una tavola rotonda su di esso tenutasi a Pavia nel maggio del 1966, sosteneva che esso è come «una vera giungla in cui diventa sempre più difficile aprirsi una strada». Giungla, si può dire, è un poco anche la secolarizzazione.

Un primo significato del termine, nota l'A., può essere quello di *scristianizzazione*, che però subito si scinde in due subsignificati: *deteologizzazione* e *scristianizzazione totale*. Nel primo caso «si tratterebbe di un rifiuto, da parte della cultura, del fondamento teologico cristiano nel campo sociale e politico» (p. 3). Nella seconda ipotesi si tratterebbe dell'abbandono, alla radice, dei «contenuti cristiani nella sfera del diritto, della morale, della politica, ripudiandoli» (p. 4); divorzio irrimediabile.

Una prima definizione, o meglio descrizione del fenomeno — «secolarizzazione» potrebbe essere riportata, per l'A., a due elementi: quello della *autonomia* e quello della *sovranità* dell'uomo rispetto al mondo naturale e alla trascendenza religiosa, elementi interpretabili e riscontrabili storicamente o come *secolarizzazione sacra* (Bonhoeffer-Gogarten) o come *secolarizzazione profana* ad es., per Blumenberg, che nega una continuità storica non solo tra Cristianesimo ed età moderna, ma anche all'interno del Cristianesimo tra trascendenza e mondo: tra il Cristianesimo e la *Neuzeit*, tra lo spirituale e il «secolare» ci sarebbe una sostanziale discontinuità e una radicale frattura (p. 7).

D'altra parte, rispetto a questa analisi *devalorizzante* del fenomeno «secolarizzazione», si contrappone, nel

(1) L'Autore del libro, *Franco Todescan*, è ordinario di filosofia del diritto e Preside della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Trieste.

quadro più generale delle voci su di essa, una interpretazione *valorizzante* come, ad es., quella di M.A. Cattaneo, per il quale « il concetto di secolarizzazione non significa rifiuto o negazione della dimensione religiosa, del trascendente, della teologia in sé; al contrario esso implica semplicemente un dualismo e una separazione di campi », una distinzione salutare già prefigurata da San Tommaso; il che consente al piano umano, nella propria autonomia e contro acritiche commistioni o insanabili dualismi, di operare in modo più costruttivo (*Cristianesimo e pensiero giuridico liberale*, in AA. VV., *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milano 1981, pp. 1218-1219).

L'ipotesi che sta alla base del saggio di Todescan è, mi pare, duplice: 1) la civiltà moderna compie non solo un ribaltamento rispetto al pensiero medievale con il passaggio dalla trascendenza a una prospettiva totalmente immanentistica, ma congiunge, nel suo percorso, la secolarizzazione sacra a quella profana, nullificando così uno dei due termini (la componente sacra). 2) Campo storico di verifica di questa prima ipotesi è il giusnaturalismo moderno. Al suo interno (prendendo come caso paradigmatico colui che ne è, alla unanimità, riconosciuto come padre, cioè Grozio), si istituisce l'altra ipotesi del volume, secondo cui il giusnaturalismo moderno sarebbe la continuazione di quello scolastico, e in particolare cinquecentesco (della « Seconda Scolastica »), ma non nella sua ripetizione e nel suo rinnovamento (tesi di Fassò), bensì nel suo snaturamento e nella sua negazione, soprattutto nel rifiuto del fondamento divino della morale e del diritto. Verificata questa seconda ipotesi, sarebbe verificata anche la prima, che la contiene come più ampia cornice.

L'Autore esamina dunque il pensiero di Grozio sotto tre profili: il metodo, l'antropologia e la legge. E se le pagine del testo sembrano qua e là oscillare e le tesi tra loro elidersi, è perché il testo di Grozio è in continua oscillazione tra significati che sono divergenti e insieme giustapposti; sicché qualcuno, ad es. Ambrosetti, ha ritenuto di cogliere nel *sincretismo* (o eclettismo) il carattere saliente dell'opera groziana. Ma, al di sotto degli ondeggiamenti concettuali del giurista

di Delft, quale è il suo motivo di fondo? Sotto i tre profili di analisi presentati dall'Autore, quale è la sua *anima* (direbbe Olgiati), ossia il principio unificatore vitale e la molla di azione di Grozio (il suo *sensus vitae*)?

Ciò che a Grozio sta profondamente a cuore è, dice Todescan, « un nuovo ordine internazionale finalizzato alla pace » (p. 24). E dunque l'ordine sociale, la pace, in un'epoca sconvolta anche da guerre di religione (che davano scandalo agli spiriti pii e ben pensanti, alla buona e onesta borghesia olandese), sono l'anima, l'ispirazione unificatrice degli scritti e della attività di Grozio.

Su questo motivo unitario, su questa aspirazione costante si innesta però una struttura di pensiero quanto mai mobile, articolata, biforme (p. 39), ancipite (p. 38) che, consapevole della complessità del reale (Grozio fu anche grande avvocato), non si lascia chiudere in una sola casella di lettura e sorriderrebbe delle brillanti « letture a tesi » dei suoi interpreti.

Il *metodo* di Grozio, infatti, è insieme dualistico ed eclettico, come si ricava dal *De iure belli ac pacis*: ossia razionalistico ed empiristico, deduttivo (natura assiomatica dei primi principi del diritto naturale) e induttivo (ricorso al principio della *traditio* per spiegare la multiforme esperienza giuridica). « La coesistenza di metodo *a priori* e *a posteriori* — scrive Todescan — indica l'accostamento dell'elemento razionalistico e di quello volontaristico, ma in una posizione che oblitera ogni questione di connessione ontologica: da tale mancata connessione scaturirà, in parte, la stessa secolarizzazione groziana del diritto » (p. 41).

Ma in questo eclettismo o sincretismo di fondo è ravvisabile anche, per l'A., « la connessione della *Denkform* del Grozio *giurista* con quella del Grozio *teologo* » (p. 31), la cui opera principale, *De Veritate religionis christianae*, rappresenta, anche dal punto di vista metodologico, con il continuo spostamento tra ragione e rivelazione (p. 40), una ottima introduzione al *De iure belli ac pacis*.

La qualità del discorso non muta neppure nel secondo profilo con cui l'A. avvicina l'opera di Grozio, cioè l'*antropologia*, il concetto di uomo. Per comprendere meglio i caratteri

della antropologia groziana, però, bisogna premettere, per Todescan, l'avvertenza che l'antropologia scolastica, e in particolare quella tomistica ha subito, a partire dal Cinquecento, una interpretazione riduttiva o «naturalistica». Infatti, mentre per Agostino e per Tommaso la natura umana è intrinsecamente orientata alla *beatitudine*, ossia alla visione diretta e immediata dell'Assoluto, per quanto eccedente i limiti razionali (pp. 44-45), per «autori come Gaetano e Suárez, la natura razionale rischia di diventare un 'sistema', all'interno del quale si produce una rigorosa corrispondenza tra tendenze e capacità attive: 'naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem'» (p. 47).

Ciò promesso, la antropologia di Grozio, per l'a., è come tutta contenuta nel Prolegomeno 6 al *De iure belli*, in cui Grozio «afferma che elemento costitutivo della natura umana è una situazione indigenziale, cui si connette un *appetitus societatis*, id est *communitatis*, per il quale l'uomo è finalizzato a una vita 'non qualsivunque, sed tranquilla, et pro sui intellectus modo ordinata'» (pp. 48-49). La tranquillità della società, l'ordine, la pace (ecco ancora rispuntare l'anima vera di Grozio) sono «il telos della natura umana, l'idea regolativa cui è ordinata l'aspirazione di ogni singolo, ne abbia o meno coscienza» (p. 49).

Ma, anche nel caso della antropologia, il pensiero di Grozio è ambiguo, è bívoco (e di conseguenza problematica diventa la sua interpretazione), perché «interpretare il termine *modus* come *norma* o come *limite*, significa porsi sulla strada di una esegesi in senso razionalistico o empiristico dell'*appetitus societatis*. Qualora la *societas* cui tende l'*appetitus* sia ordinata 'secondo la norma della ragione', siamo in presenza di un *appetitus rationalis* (nel senso scolastico, e quindi distinto dal *sensitivus*), identificabile con la *voluntas* che tende al *bonum*, così come l'*intellectus* tende al *verum*. Per contro, se la *societas* è ordinata 'in conformità dei limiti dell'intelligenza' dell'uomo, se ne può dedurre che, riflettendosi in tale società i difetti e i limiti della *ratio*, l'*appetitus* che tende ad essa non sia di natura razionale, ma empirico-sensitiva» (p. 54).

Nel pensiero di Grozio l'*appetitus societatis* percorre dice Todescan, co-

me tre stadi: quello della *natura integra* (corrispondente alla *communio primaeva bonorum*), quello della *natura lapsa* (corrispondente al regime della proprietà privata), quello del *contratto sociale*, in cui la natura umana, in una scansione che riflette e mutua, per l'A., modelli teologici ma ormai in veste secolarizzata, si redime nella categoria del *politico*. Infatti nel «*De iure belli ac pacis* lo Stato non figura (a differenza del Luteranesimo) come punizione della colpa originale, ma come ordinamento santo e buono, novello *status gratiae*» (p. 77).

Infine l'A. esamina la dottrina di Grozio sotto il profilo della secolarizzazione della legge. E come per il tema del metodo egli ha messo in collegamento il *De iure belli* con il *De Veritate*; così per l'argomento della legge egli collega la lettura del *De iure belli* con quella del *De iure praedae*, libro che, rimasto inedito per due secoli circa e nato da una concreta attività pratico-forense di Grozio come avvocato, ne costituisce l'anticipazione giovanile (pp. 79 ss.).

Per Grozio dunque la legge si divide in tre grandi categorie: legge umana (*ius voluntarium*); legge naturale; legge divina positiva. Il diritto positivo, preso nella sua globalità, «trova il fondamento ultimo della sua obbligatorietà, tramite il contratto sociale, in un comando del diritto naturale, quello che impone di rispettare i patti» (p. 90). Pertanto, nonostante la complessità del problema del rapporto tra diritto positivo e diritto naturale, «è indubbio il tendenziale primato del diritto naturale» (p. 92). Il giurista di Delft separa invece nettamente la legge divina da quella naturale (p. 95). Mentre la legge divina positiva è stata data da Dio agli uomini in quanto cristiani tramite le Sacre Scritture, l'autonomia della legge o diritto naturale trova la sua formulazione più famosa nella ipotesi per cui esso avrebbe valore «etiamsi daremus, quod sine summo sceleri dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana».

Secondo l'Autore, questa posizione di Grozio mette in moto il successivo processo (sempre più esplicito e deciso) della immanentizzazione della morale e del diritto nella identificazione di *lex aeterna* e di *appetitus societatis* ossia del principio della socialità umana.

D'altra parte, proprio perché il principio di socialità o *appetitus societatis* si identifica con la *ratio* e la natura umana, riflesso e scintilla della *divina ratio*, non manca di plausibilità neppure l'opinione di coloro che (come ad es. Cattaneo nel saggio citato) ritengono che Grozio possa essere presentato come *tradizionalista* (amante, nella sua anima profonda, dell'ordine e della pace, di un ordine e di una pace universali) e *cristiano* (nella sua non estrinseca professione di fede).

E la stessa celebre ipotesi ateistica di Grozio (etiamsi daremus... non esse Deum) — cosa forse non sottolineata a sufficienza dai critici — ha anche, se non soprattutto, un significato storico, ossia di reazione alle fratricide e scandalose guerre di religione (scandalose per l'unità e l'accettabilità della fede) e quindi, per rimbalzo, paradossalmente, di rinforzo della affermazione teistica (con tutto ciò che ne consegue).

Ed è proprio qui il punto vero: Grozio, filosofo, esegeta, avvocato al centro di movimenti culturali e di avvenimenti storici complessi e drammatici, si mantiene, come nota giustamente l'Autore, in un « precario equilibrio » (p. 118). Ma il sincretismo o l'eclettismo o l'irenismo (con cui si volesse giudicare la sua opera) non sono sinonimi di debolezza teoretica o di indecisione pratica, bensì di ricchezza di pensiero e di finezza di animo e di volontà. Ed è merito dell'Autore averci mostrato questo volto del più illustre maestro del giusnaturalismo moderno.

DOMENICO COCCOPALMERIO

A. PIOLANTI, *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII* (coll. Studi tomistici: 20), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983, pp. 135.

Leone XIII ritenne che un « retto uso della filosofia » dovesse costituire il punto di partenza per quel progetto di una nuova società umana, che egli venne delineando attraverso le sue encicliche. Il pontefice scorge infatti nella filosofia dei « novatori del secolo XVI » « il punto di partenza... di molti fra i mali, di cui siamo afflitti... di errori gravissimi sulle cose divine e umane », errori che corrup-

pero anche la fede in non pochi cristiani. D'accordo, precisa il papa, non è la filosofia che reca la salvezza di Gesù Cristo; tuttavia l'ordine istituito dalla Provvidenza, mentre esige che si richiamino i popoli alla fede e alla salvezza, « assegna alla ragione degli uffici che non si potrebbero certo dire né pochi né poco importanti. » Tale retto uso della filosofia Leone XIII scorge esemplarmente attuato in quella corrente di pensiero che va dai Padri della Chiesa alla Scolastica e che trovò in S. Tommaso d'Aquino l'erede, in qualche modo, dell'intelletto di tutti.

Mons. Piolanti ha il merito di raccogliere nel suo volume, anzitutto la enciclica « Aeterni Patris » del 4 agosto 1879 e i principali documenti del progetto filosofico di Leone XIII, successivi all'enciclica.

Ad essi egli premette tre suoi studi, già offerti al Congresso Tomistico Internazionale del 1980, utili a leggere i documenti di Leone XIII.

Nel primo studio richiama che cosa esattamente il papa intendesse con quella denominazione di « filosofia cristiana », che compare solo nel titolo dell'enciclica. Leone XIII, scrive mons. Piolanti, presenta non tanto una definizione di filosofia cristiana quanto invece una sua descrizione.

Secondo il Papa il cammino del pensiero cristiano, dalla Patristica alla Scolastica, fino al Cinquecento, che trova nel tomismo il suo fiore, mostra un esemplare « retto della filosofia »; esso consiste, non nell'« escogitare dottrine... secondo il proprio genio e il proprio piacere » come iniziarono a fare i novatori del secolo XVI, ma nel far procedere l'intelligenza dell'uomo entro la via della ragione, tenendo due punti di riferimento:

— accettazione di un ambito di verità proprio della fede, per cui l'intelligenza umana non deve pretendere di poter raggiungere tutta la verità, ma riconoscere i suoi limiti;

— accettazione delle verità rivelate in quanto segnaletica di una direzione di cammino, a somiglianza del navigante che regola il suo viaggio su una stella amica.

Nel secondo studio del volume, mons. Piolanti riferisce come fu accolta e compresa l'enciclica « Aeterni Patris » dai vescovi italiani dell'epoca.

Le loro voci riecheggiano l'ultima parte del documento di Leone XIII,