

## L'«ONTOLOGIA SOCIALE» DI GIOVANNI AMBROSETTI TRA “ESIGENZA DELL’ESSERE” ED “ESIGENZA DI ESSERE”

§.1.~ Presentazione .....	3
§.2.~ Introduzione: il problema della socialità con riferimento a Giovanni Ambrosetti .....	3
§.3.~ Esposizione dell’«ontologia sociale» di Giovanni Ambrosetti .....	9
§.3.1.~ Riferimenti testuali e definizione generale .....	9
§.3.2.~ Analisi delle principali “forme sociali” .....	11
§.3.3.~ Lo “Stato di diritto naturale” come compimento della “ontologia sociale” di Ambrosetti .....	14
§.4.~ L’ontologia come “esigenza dell’essere” .....	16
§.4.1.~ Giovanni Ambrosetti tra “esigenza dell’essere” e “esigenza di essere” .....	16
§.4.2.~ Il problema dell’«ontologia» in Suárez .....	17
§.4.2.1.~ Elemento oggettivo: dalla “metafisica” all’«ontologia» .....	18
§.4.2.2.~ Elemento soggettivo: dalla “persona” alla “pura” individualità .....	22
§.4.3.~ Riepilogo e riformulazione del problema introduttivo .....	24
§.5.~ Il significato dell’ontologia sociale nel pensiero di Giovanni Ambrosetti .....	25
§.5.1.~ L’ “esigenza dell’essere” tra razionalismo e storicismo idealistico .....	26
§.5.1.1.~ La critica a positivismo e storicismo idealistico .....	26
§.5.1.2.~ Il “diritto naturale cristiano” come dottrina storicistica .....	28
§.5.1.3.~ Le problematiche implicazioni filosofico-giuridiche .....	32
§.5.2.~ L’«esigenza di essere» tra esistenzialismo e fenomenologia .....	33
§.5.2.1.~ La critica a esistenzialismo e .....	34
§.5.2.2.~ La storicità come condizione esistenziale .....	35
§.5.2.3.~ L’esperienza giuridica in Ambrosetti tra Capograssi e Opocher .....	38
§.5.3.~ Riepilogo e considerazioni di sintesi .....	41
§.6.~ Conclusioni .....	41
§.7.~ Riferimenti bibliografici .....	44



### §.1.~ *Presentazione*

È opportuno premettere al presente testo una nota accompagnatoria in cui si spiegano non solo alcuni profili che possono essere definiti “esterni”, e che riguardano l’“occasione” che fa da contesto alla sua redazione, ma anche taluni aspetti “interni”, cioè concernenti il suo contenuto ed il modo di esporlo.

(1) *Aspetti “esterni”*. Il presente saggio aspira a proporsi, se non come oggetto del primo incontro del “seminario permanente” intitolato «Colloqui di Antigone» e relativo al problema filosofico – giuridico e politico – del rapporto tra verità, conoscenza ed esperienza, almeno come momento di sperimentazione prodromico all’istituzione di una struttura che consenta di trattare questi temi se non regolarmente, almeno periodicamente. L’intenzione è sostanzialmente quella di discutere tre grandi questioni: (1) se e come la realtà sia l’insostituibile termine di confronto della conoscenza; (2) se e come la natura delle cose sia rappresentata nell’interiorità della coscienza delle persone; (3) se e come da ciò si possa trarre una visione sostanziale del diritto e della politica<sup>1</sup>.

(2) *Aspetti “interni”*. Ciò che sto scrivendo – e ciò che si sta leggendo – ha per oggetto alcune questioni che emergono dal pensiero di un filosofo del diritto in cui i temi dell’esperienza, della verità e della conoscenza sono davvero centrali e particolarmente sentiti. Nella ricerca di Giovanni Ambrosetti<sup>2</sup>, infatti, vi è l’obiettivo di individuare il punto di intersezione tra diversi piani che il pensiero contemporaneo si sforza in tutti i modi di mantenere distanti ed incomunicabili: essenza ed esistenza, libertà individuale e ordine universale, esperienza sociale e coscienza interiore, etica e diritto.

### §.2.~ *Introduzione: il problema della socialità con riferimento a Giovanni Ambrosetti*

La dimensione della socialità è intrinsecamente problematica perché si compone di due aspetti, uno esteriore ed uno interiore: il primo è dato dalla prassi sociale, cioè dalle azioni che vengono compiute nei confronti degli altri e in generale dai rapporti intersoggettivi; il secondo riguarda il modo in cui le relazioni intersoggettive vengono vissute dai singoli esseri umani.

L’interrogativo di fondo in questo contributo è lo statuto della dimensione sociale. In generale rispetto a tale questione si possono isolare tre posizioni nel pensiero filosofico-giuridico, a seconda che esso si concepisca come una costruzione logico-linguistica, oppure una dimensione trascendentale, oppure ancora una realtà metafisica.

(1) *Categoria logico-linguistica*. Alla luce di questa prospettiva, la socialità è soltanto un modello di organizzazione dei dati dell’esperienza, ossia una modalità di classificazione intellettualistica. La condotta

---

<sup>1</sup> Mentre scrivo il “manifesto” del seminario è ancora in fase di elaborazione ma non si dovrebbe discostare di molto da questo approccio.

<sup>2</sup> Giovanni Ambrosetti nacque a Verona il 13 gennaio 1915 e morì in treno nei dintorni di Carpi il 28 marzo 1985. Fu per molti anni professore di Filosofia del Diritto e di Storia delle Dottrine Politiche presso l’Università degli Studi di Modena. Una nota biografica, la sintesi del suo pensiero e una bibliografia completa si trovano in FRANCO TAMASSIA, *Giovanni Ambrosetti. L’uomo e l’opera*, in, *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, Vol. I. Contributi di filosofia del diritto, 2 vols., Milano: Giuffrè 1989, pp. I-CXIII.

umana viene concepita semplicemente come un insieme di fatti empirici connessi tra loro in base a una logica estrinseca, essenzialmente “un modo di dire”<sup>3</sup>.

(2) *Costruzione trascendentale*. La socialità trova la sua matrice primaria nella coscienza di coloro i quali assumono di farne parte, mentre le condotte esteriori non sono altro che la conseguenza pratica. Anche qui, come nella tesi precedente, la dimensione collettiva rappresenta una costruzione intellettuale, divenendo una realtà costitutiva che è espressa sinteticamente dalla nota formula dell’“ipotesi robinsoniana”<sup>4</sup>. In questo senso, la socialità finisce per divenire un ordine di realtà parallelo a quello naturale e, di conseguenza, per contrapporsi ad esso. La socialità, in questi termini, è l’espressione della libertà dello spirito che, elevatosi dalla coscienza individuale, finisce per porsi davanti all’uomo nell’esaltazione della sua “seconda natura”, nella quale si realizza in massimo grado la libertà “negativa”<sup>5</sup>.

(3) *Realtà naturale*. La società viene riconosciuta come realtà naturale, inserita all’interno dell’ordine delle cose che trascende l’esperienza sensibile e si apre alla dimensione spirituale, trovando in essa il suo fondamento. Siamo qui all’interno della tradizione classica, nella linea che congiunge Aristotele e San

---

<sup>3</sup> A stretto rigore la regolarità delle condotte degli associati si può affermare solo all’esito di un processo di astrazione, e la loro prevedibilità è pertanto l’effetto di una mistificazione. Questa prospettiva può essere ricondotta al realismo giuridico neopositivistico, in particolare a quello scandinavo: cfr. ALF ROSS, *Tû-tû*, in «Harvard Law Review» 70, n. 5 (1957), Id, *Tû-tû*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», n. 3-4 (1970); KARL OLIVECRONA, (1938), *Law as fact*, 2 ed., London: Stevens & Sons 1971.

<sup>4</sup> L’espressione richiama evidentemente il personaggio di Crusoe, narrato in DANIEL DEFOE, *The Life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe, of York, mariner*, London: W. Taylor 1719. Sul tema specifico, cfr. VITTORIO FROSINI, *L’ipotesi Robinsoniana*, Milano: Giuffrè (Annali del Seminario giuridico dell’Università di Catania; VI-VII) 1953. In particolare per Frosini l’immagine è particolarmente carica di significati, perché in essa si rappresenta un «individuo assoluto, che può riassumere in se stesso l’esperienza della civiltà tecnica e morale in cui è vissuto, dal punto di vista della sua libertà interiore; egli nella sua solitudine è un uomo che afferma la sua capacità di governare e giudicare se stesso secondo le leggi morali e sociali da lui apprese» Id, (1997), *La democrazia nel XXI secolo*, Macerata: Liberilibri (Oche del Campidoglio; 92) 2010, p. 111. Vale la pena di ricordare che la figura è stata affrontata anche dai filosofi neoidealisti italiani. In Croce, la metafora del naufrago rappresenta la dimensione spirituale collettiva che costituisce la matrice dell’esperienza empirica, poiché il singolo individuo non è che il ricettacolo della cultura posto che «la riassume tutta in se stesso, o meglio la porta in interiore homine» BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, in ID (1908), *Opere*, a cura di Maurizio Tarantino, Vol. III. Filosofia della pratica, Economia ed etica, Napoli: Bibliopolis 1996, p. 172. Per Gentile invece, essa è il prodotto della dinamica interna alla coscienza dell’individuo – nella dialettica fichtiana tra *Io*, *Alter* e *Socius* (cfr. GIOVANNI GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto*, in ID (1916), *Opere complete di Giovanni Gentile*, Vol. IV., 4 ed., Firenze: Le lettere 1987) – di modo che «non la comunità contiene l’individuo, ma, al contrario, l’individuo contiene o piuttosto realizza, nell’atto della autocoscienza, la comunità», Id, *Genesi e struttura della società*, in ID (1943), *Opere complete di Giovanni Gentile*, Vol. IX., 4 ed., Firenze: Le lettere 1987, p. 20.

<sup>5</sup> «il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito che si esprime da se stesso come seconda natura» (*das Rechtssystem das Recht der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist*) GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), tradotto da Vincenzo Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato*, Milano: Rusconi libri 1995, p. §.4, pag. 13 edizione originale.

Tommaso d'Aquino e che si esprime nella “filosofia perenne”<sup>6</sup> e nella Dottrina Sociale della Chiesa<sup>7</sup>.

La concezione di Ambrosetti, definita come “ontologia sociale”, si propone di coniugare la seconda e la terza prospettiva. In sintesi, le relazioni intersoggettive vengono intese dall'Autore come espressione di una realtà “oggettiva” e “sostanziale” che si colloca, dal punto di vista ontologico, come elemento di continuità tra l'ordine naturale e l'armonia interiore di una coscienza protesa alla perfezione spirituale e, sotto il profilo gnoseologico, in una dimensione idonea ad essere oggetto di esperienza immediata e spontanea, tale da sostenere la ricostruzione di regole di convivenza aperte alla trascendenza. Di fatto, nel pensiero di Ambrosetti non si ritrovano più due polarità – quella esteriore e quella interiore, come individuate all'inizio – ma tre termini – l'ordine universale, il mondo terreno, la coscienza interiore – a ciascuno dei quali sembra essere attribuita una qualche consistenza “ontica”: ciascuno di essi è componente di una struttura cosmologica articolata e dinamica e vi svolge una specifica funzione.

---

<sup>6</sup> Ambrosetti rimanda esplicitamente alla “metafisica classica” definita da Padovani nell'*incipit* della Prefazione alla sua più densa raccolta di saggi: «quell'aristotelismo e quel tomismo che costituiscono rispettivamente il vertice logico della speculazione ellenica e della speculazione cristiana; che s'integrano dialetticamente tra loro, per la soluzione integrale, ellenico-cristiana, del problema del mondo e della vita e rappresentano pertanto quell'umanesimo integrale, secondo cui viene ad avere soluzione adeguata l'imprescindibile conferma dell'esperienza e l'impellente problema del male» UMBERTO ANTONIO PADOVANI, *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano: Marzorati 1961, p. 9. È doveroso però precisare che per Padovani l'opera di chiarificazione razionale compiuta da Tommaso d'Aquino ha una specifica rilevanza, se è vero che «il tomismo aprirà quindi la via al razionale riconoscimento e potenziamenti di tutti quegli altri valori umani, i quali costituiscono il valore della civiltà moderna, e dunque può veramente considerarsi come l'iniziatore del pensiero moderno – nello stesso modo che fu il glorificatore del pensiero classico» Id, *La scoperta di Aristotele e l'umanesimo cristiano*, in ID (1951), *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano: Marzorati 1961, pp. 15-32, p. 29. Se è vero che fare del tomismo un campione della modernità è eccessivo, è altrettanto vero, però, che queste autorevoli valutazioni possono avere influenzato Ambrosetti nel suo tentativo di sintesi tra classicità e modernità. Risulta problematica anche la ragione del merito attribuito da Padovani a Tommaso d'Aquino, consistente nell'aver costruito un “sistema” filosofico a compendio del pensiero della sua epoca, cfr. Id, *Tomaso d'Aquino e la cultura moderna*, in ID (1946), *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano: Marzorati 1961, pp. 65-79. Affermare la “sistematicità” di un pensiero – utilizzando questo termine in modo preciso – significa attribuirgli una connotazione razionalistica che in fondo non appartiene al tomismo. Bisogna riconoscere che la filosofia “perenne” ha sviluppato un approccio di particolare rigore teorico, in cui non sono presenti questi eccessi e di cui fa parte integrale l'“umanesimo” inteso come riconoscimento e valorizzazione della tradizione classica platonica e aristotelica, cfr.: MARINO GENTILE, *Umanesimo e tecnica*, Milano: Istituto di Propaganda Libreria 1943.

<sup>7</sup> Le fonti si possono individuare nei seguenti documenti: LEONE XIII, *Lett. Enc. Rerum Novarum*, in «Leonis XIII Pont. Max. Acta» XI (1892); PIO XI, *Lett. Enc. Quadragesimo Anno*, in «Acta Apostolicae Sedis» XXIII (1931); PIO XII, *Lett. Enc. Fulgens radiatur*, in «Acta Apostolicae Sedis» XXXIX (1947); GIOVANNI XXIII, *Lett. Enc. Mater et Magistra*, in «Acta Apostolicae Sedis» LIII (1961); Id, *Lett. Enc. Pacem in Terris*, in «Acta Apostolicae Sedis» LV (1963); PAOLO VI, *Cost. Past. Gaudium et Spes*, in «Acta Apostolicae Sedis» LVIII (1966); Id, *Lett. Enc. Populorum Progressio*, in «Acta Apostolicae Sedis» (1967); Id, *Lett. Ap. Octogesima Adveniens*, in «Acta Apostolicae Sedis» LXIII (1971); GIOVANNI PAOLO II, *Lett. Enc. Laborem Exercens* in «Acta Apostolicae Sedis» LXXIII (1981); Id, *Lett. Enc. Sollicitudo rei socialis*, in «Acta Apostolicae Sedis» LXXX (1988); Id, *Lett. Enc. Centesimus Annus*, in «Acta Apostolicae Sedis» LXIII (1991). In merito, cfr: Aa.Vv., *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa: scienze sociali e magistero*, a cura di Università Cattolica del Sacro Cuore Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Milano: Vita e pensiero (Grandi Opere) 2004; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE DELLA SANTA SEDE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, a cura di 3, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana 2004; GIUSEPPE DALLA TORRE, *Dottrina sociale della Chiesa e diritto*, in «Iustitia» LVIII, n. 1 (2005). In realtà oltre alla Dottrina Sociale della Chiesa, Ambrosetti si richiama in più luoghi al pensiero di Luigi Sturzo, cfr.: LUIGI STURZO, *La società, sua natura e leggi: sociologia storicista*, in ID, *Essai de Sociologie* (1935), *Opera Omnia*, a cura di Istituto Luigi Sturzo, Vol. III. Prima serie, 40 vols., 2 ed., Bologna: Zanichelli 1960; Id, *Del metodo sociologico (1950). Studi e polemiche di sociologia (1933-1958)*, in LUIGI STURZO, *Opera Omnia*, a cura di Istituto Luigi Sturzo, Vol. III. Prima serie, 40 vols., 2 ed., Bologna: Zanichelli 1970; Id, *La vera vita: sociologia del soprannaturale*, in ID, *The true life. Sociology of the supernatural* (1943), *Opera Omnia*, a cura di Istituto Luigi Sturzo, Vol. VII Prima Serie, 40 vols., 2 ed., Bologna: Zanichelli 1978. Alla Dottrina Sociale della Chiesa si richiama espressamente l'Autore, come per esempio in GIOVANNI AMBROSETTI, *L'essenza dello stato*, Brescia: Ed. La Scuola 1973, p. 94.

L’“ontologia sociale” rappresenta il nucleo teoretico del pensiero di Ambrosetti, che si erge su tre capisaldi «la sostanzialità dell’io, la libertà e l’immortalità dell’anima e il Dio personale e provvidente»<sup>8</sup>, e che si pone l’obiettivo di recuperare la metafisica classica per risolvere i problemi del pensiero contemporaneo ed in particolare di ricucire la frattura tra la libertà della persona e l’ordine naturale determinata dalla modernità. Più nel dettaglio, l’intento di Ambrosetti è quello di combattere il contemporaneo “naturalismo”<sup>9</sup>, ristabilire cioè l’equilibrio nel rapporto tra ragione e volontà, rivalutare la componente della giuridicità all’interno della dimensione della storicità, sostenere l’umanesimo “cristiano” nel confronto con l’umanesimo “pagano”<sup>10</sup>.

Se si considerano unitamente le premesse e le intenzioni di Ambrosetti si può intuire il problema di fondo nell’“ontologia sociale”. Se, infatti, si prende posizione a favore della metafisica classica e si sostiene la necessità di una sua integrazione con il pensiero moderno, ciò evidentemente presuppone che queste due prospettive abbiano una qualche intrinseca compatibilità, o che almeno sia possibile ricavare una “zona franca”. Nel suo complesso, la strategia di Ambrosetti si inserisce nella seconda ipotesi, e si realizza in un atteggiamento di fondo – si può dire anche una sorta di “stile” di indagine – che vale la pena di evidenziare e

---

<sup>8</sup> Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, Modena: Mucchi 1978, p. 483. A questi motivi di fondo corrispondono tre obiettivi polemici che è utile individuare. *Anzitutto*, l’idea che l’essere umano costituisca una “persona” significa che la soggettività non ha una connotazione esclusivamente formalistica. Qui si coglie il tentativo di connettere la nozione classica di “persona” con la concezione contemporanea dell’individualità, ed in ciò si può cogliere un’allusione agli esiti dell’esistenzialismo, Cfr. «*rationalis naturae individua substantia*» ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETHIUS, *Contra Eutychem et Nestorium. De persona et duabus naturis in Christo*, 512. In secondo luogo, la convinzione che l’uomo è libero e che l’esercizio della volontà non è determinato da cause esterne o vincolato da elementi materiali. Se consideriamo questo secondo elemento in relazione al primo, si ritrova un’affermazione metafisica in chiave antropologica. Se l’uomo è una “sostanza”, la sua essenza – l’“anima” – è spirituale e la sua volontà è “libera”, allora l’essere umano appartiene interamente alla natura, che viene concepita come un ordine universale in cui non vi sono “fratture”. In terzo luogo, la rivendicazione della valenza teologica del senso complessivo dell’esistenza che si accompagna al rifiuto della contrapposizione tra uomo e Dio. Vi è una implicita contrapposizione rispetto a due opposte prospettive che riguardano il rapporto tra Dio e mondo: da una parte il panteismo, ossia l’identificazione tra la figura divina e l’ordine naturale; dall’altra lo gnosticismo, in cui si configura la contrapposizione tra la sfera soprannaturale e la dimensione terrena.

<sup>9</sup> Il punto in cui egli dichiara con maggiore chiarezza la sua posizione è in un breve scritto in cui, fornita al lettore una panoramica sulle maggiori questioni storico-filosofiche dei secoli XV e XVI, l’Autore individua un motivo dialettico che è comune sia alla crisi del pensiero all’uscita dal Medioevo sia alla reazione ad essa: «questo motivo dialettico potrebbe riassumersi in due posizioni generali, in due metodi, in due visioni del mondo, da un lato il *volontarismo* e dall’altro l’esigenza del *recupero oggettivo, metafisico*», GIOVANNI AMBROSETTI, *Il diritto e la politica nel rinascimento, nella riforma protestante e nella riforma cattolica*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, Vol. XI. Il pensiero della Rinascenza e della Riforma, 35 vols., Milano: Marzorati 1988, pp. 1003-1017, p. 1005. Ambrosetti va oltre, e afferma che «non solo il volontarismo viene accolto ed accettato, ma esso trova il modo di esprimersi, attraverso la realtà giuridica e politica, in dimensioni ancora più taglienti dal punto di vista speculativo ed ancor più gravide di conseguenze: in quella [...] del *naturalismo*» *ibidem*. Per Ambrosetti «al naturalismo e al razionalismo politici e giuridici, l’Umanesimo cristiano oppone una valutazione della ragione – resa flessibile e aperta alle circostanze sociali – in problemi che sempre erano stati considerati essenziali e che le recenti tendenze avevano esasperato» *ibidem*, p. 1009. Ed ecco l’implicazione più significativa: «le considerazioni del fattore volontà, anche nelle pieghe delle costruzioni morali e giuridiche, dà come frutto una apertura alla vita sociale, alle circostanze storiche, ai casi concreti, in generale alla *storicità*» *ibidem*, p. 1010.

<sup>10</sup> Occorre precisare che con tale contrapposizione Ambrosetti intende esprimere l’antitesi radicale tra due visioni del mondo, quella classica e quella moderna; della prima fa parte integrante la filosofia cattolica, della seconda invece la componente teologica è quella protestante. Il fatto che a questa seconda prospettiva venga associato il paganesimo non deve sembrare dispregiativo o deteriore, poiché con ciò l’Autore intende sottolineare semplicemente il distacco della Riforma dalla tradizione tomistica. Ambrosetti richiama a tal proposito diversi pensatori cristiani della sua epoca – *in primis* Maritain e il suo “umanesimo integrale” – ma il più rilevante è senza dubbio Padovani. Quest’ultimo tuttavia elabora una concezione alquanto articolata dell’umanesimo, che si sviluppa in diverse fasi storiche – il Rinascimento, la scienza moderna, la cultura storicistica – le quali poco si conciliano con le categorie storiografiche di Ambrosetti, PADOVANI, *La scoperta di Aristotele e l’umanesimo cristiano*, cit., p. 30.

di seguire nel suo svolgersi per entrare nel merito della discussione. Scorrendo le pagine delle sue opere si coglie, infatti, una sorta di “gradualità” nell’approccio alle questioni sollevate dall’esperienza, come una forma di delicatezza nei confronti delle strutture più profonde dell’esperienza, una particolare premura affinché lo sguardo dell’osservatore sia impegnato costantemente a rispettare l’oggetto del suo studio<sup>11</sup>. In sostanza, la soluzione adottata da Ambrosetti è proprio quella di utilizzare la dimensione trascendentale per far comunicare due tesi altrimenti inconciliabili, e questo si può comprendere sotto due profili – quello ontologico e quello gnoseologico – che meritano di essere evidenziati.

Rispetto al profilo *ontologico*, la “gradualità” si coglie come “esigenza”, cioè come tensione interna alla struttura dell’esistente che conferisce dinamicità all’ordine universale e che consente all’esperienza di essere vissuta. Essa si coniuga sia come oggettiva funzione ontologica, “esigenza dell’essere”, che come bisogno soggettivo e antropologico, “esigenza di essere”<sup>12</sup>. In termini generali, coniugare queste due “esigenze” significa per Ambrosetti contrapporsi contemporaneamente al razionalismo ed allo storicismo, cioè dare autonomia alla dimensione storica dell’esperienza, conferire dignità teoretica al vissuto, attribuire un senso al mondo terreno.

Con riferimento all’aspetto *gnoseologico*, la “gradualità” si manifesta come “sintomaticità” della conoscenza, cioè come progressiva emersione della realtà dall’esperienza empirica, di modo che essa si presenta come idonea ad essere percepita e quindi colta dall’intelletto. Anche in questo senso si può distinguere un aspetto oggettivo e uno soggettivo, poiché l’osservatore ha sia esperienza dell’ambiente esterno, sia esperienza di se stesso, autocoscienza. Sotto questo profilo l’Autore intende evitare la sterilità del positivismo e la riduzione dello spirito ad “autoctisi” dell’idealismo, rivalutando l’esperienza concreta come momento introduttivo della conoscenza e allo stesso tempo ponendo la realtà come termine di verifica del sapere<sup>13</sup>.

In questa sede si intende affrontare soltanto l’aspetto ontologico nelle sue due configurazioni, oggettiva e soggettiva, e dunque sia come “esigenza dell’essere”, sia come “esigenza di essere”, con particolare considerazione al pensiero di Francisco Suárez<sup>14</sup> così come emerge dalla lettura di Ambrosetti. Con ciò ci si

---

<sup>11</sup> Questo carattere mi sembra si possa cogliere sotto diversi aspetti – linguistico, logico, ontologico e gnoseologico – ma in questa sede interessano particolarmente gli ultimi due. Dal punto di vista linguistico ci si può limitare ad osservare che lo stile dell’Autore si presenta alla lettura in modo del tutto piano, del tutto privo di eccessi retorici o intenzioni polemiche. Per quanto concerne l’aspetto logico, si può rilevare inoltre che le articolazioni del discorso vengono dipanate in modo progressivo e lineare, entrando nel merito dell’argomento in modo gentile e delicato, come per una sorta di rispetto nei confronti della struttura concettuale che connette tra loro le idee.

<sup>12</sup> Devo precisare che queste due espressioni non appartengono al lessico di Ambrosetti: si tratta di concetti sviluppati per esprimere il suo pensiero in modo organico.

<sup>13</sup> Il carattere sintomatico della conoscenza è la premessa gnoseologica dell’interesse di Ambrosetti per il costume, concepito infatti come “sintomo” della insufficienza del positivismo e della necessità di risolvere l’antitesi tra empirismo e razionalismo, cfr: GIOVANNI AMBROSETTI, *Contributi a una filosofia del costume*, Vol. I. Problematica e storica, a cura di Università degli Studi di Modena Facoltà di Giurisprudenza, Bologna: Zanichelli (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Modena. N. S.; 94-95) 1959.

<sup>14</sup> Francisco Suárez (Granada, 5 gennaio 1548 – Lisbona, 25 settembre 1617). Delle numerose opere del *Doctor Eximius* in questa sede se ne considerano in particolare alcune: FRANCISCO SUÁREZ, *Metaphysicarum disputationum: in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, 2 vols., Salmanticae: Apud Ioannem & Andream Renaut fratres 1597; Id, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore: in decem libros distributus, authore P. D. Francisco Suarez granatensi e Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri conimbricensi Academia Primario Professore*, Conimbricae: Apud didacum Gomez de Loureyro 1612, di cui recentemente è uscita una traduzione in Id, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* (1612), tradotto da Ottavio De

intende riferire ad una tensione che in Ambrosetti pervade la natura delle cose e allo stesso tempo l'interiorità dell'animo umano. La distinzione si specifica come segue.

(1) *“Esigenza” in senso oggettivo.* Sotto questo profilo si può parlare di una “esigenza dell'essere” che si coglie sia per l'attitudine intrinseca dell'essere a manifestarsi in forme concrete, sia per la propensione di tutto ciò che esiste a conformarsi alle strutture costitutive dell'ordine naturale. In questo senso vi è, insomma, una sorta di “circolarità” tra essenza ed esistenza, tra esperienza e trascendenza.

(2) *“Esigenza” in senso soggettivo.* Qui si può utilizzare l'espressione della “esigenza di essere” ad indicare una pulsione connaturata all'uomo: (1) verso la natura delle cose, alla ricerca del senso del suo vissuto; (2) verso gli altri uomini, ad aggregarsi con altri esseri umani in società, a formare dunque strutture relazionali e organizzative; (3) verso Dio, a ricondurre la propria esperienza ad un disegno più ampio e trascendente. Non è soltanto la constatazione empirica – o comunque esperienziale – di una mancanza – l'imperfezione, la finitudine<sup>15</sup> – è piuttosto il riconoscimento esistenziale, ossia l'ammissione interiore, che l'uomo fa con se stesso dell'importanza di ciò di cui difetta, ma è anche – e questa è la componente su cui Ambrosetti insiste particolarmente – la decisione di colmare questa lacuna, la scelta di perseguire la propria perfezione, l'impegno di ricomporre la frattura che essa rappresenta. Vi è nell'“esigenza”, intesa come atteggiamento spirituale, una componente razionale e una volitiva, ma soprattutto vi è un fondamento veritativo che crea la corrispondenza tra realtà esterna e coscienza interiore.

Per svolgere in modo adeguato in che termini questa duplice “esigenza” (oggettiva, soggettiva) si configuri rispetto alla duplice composizione della socialità (esteriore, interiore), si intende affrontare di seguito i seguenti argomenti: (1) esposizione della nozione sviluppata da Ambrosetti come “ontologia sociale”; (2) individuazione dei presupposti metafisici nel pensiero di Francisco Suárez, con brevi cenni problematici; (3) approfondimento delle implicazioni dell'“ontologia sociale” con riferimento sia all'aspetto oggettivo sia

---

Bertolis, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di Ottavio De Bertolis e Franco Todescan, 3 vols., Padova: CEDAM (Lex naturalis. Classici del diritto naturale moderno; 1, 3, 7, collana diretta da Franco Todescan) 2008-2013. Sul suo pensiero, cfr. CARLO GIACON, *Francesco Suarez*, La scuola: Brescia (Maestri del pensiero e dell'educazione) 1944; GIOVANNI AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, Vol. 1. Il sistema, Roma: Ed. Studium 1948; HEINRICH ROMMEN, *Francis Suarez*, in «The Review of Politics» 10, n. 4 (1948); GIOVANNI AMBROSETTI, *Il Diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, Milano: Giuffrè (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma; XX, collana diretta da Giorgio Del Vecchio) 1951; DARIO COMPOSTA, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di Francisco Suárez*, Torino: SEI Società Editrice Internazionale (Biblioteca del Salesianum) 1957; ANGELO GNEMMI, *Il fondamento metafisico: analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suarez*, Milano: Vita e pensiero 1969; JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique* (1990), tradotto da Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano: Vita e pensiero (Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; 74, collana diretta da Costantino Esposito e Giovanni Reale) 1999; CORNELIO FABRO, (1941), *Neotomismo e suarezismo*, Segni (Roma): EDIVI (Opere complete; 4) 2005. Dalle ricerche filologiche compiute sulla genesi del *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* emerge che un primo abbozzo di quest'opera si può ritrovare nelle lezioni svolte a Roma nell'estate del 1582, mentre il nucleo teoretico vero e proprio viene individuato nelle lezioni svolte a Coimbra negli anni 1601-1602 e 1602-1603, i cui appunti vennero poi rielaborati in un ulteriore manoscritto nel 1607, FRANCO TODESCAN, *Introduzione*, in FRANCISCO SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore: libro primo*, a cura di Franco Todescan e Ottavio De Bertolis, Vol. 1, 3 vols., Padova: Cedam (Lex naturalis. Classici del diritto naturale moderno; 1, collana diretta da Franco Todescan) 2008, p. XXIII. In particolare sul soggiorno a Roma dal 1580 al 1585, durante il quale insegnò teologia al Collegio Romano, si consideri GIORGIO DEL VECCHIO, *Suárez a Roma*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» XXVI (1949).

<sup>15</sup> Che poi sia questo il modello concettuale della conoscenza filosofica, non è casuale: la ricerca di senso genera l'esigenza di sapere, cioè di verità.



all'aspetto soggettivo; (4) riepilogo delle osservazioni compiute e sintesi conclusiva.

### §.3.~ Esposizione dell'"ontologia sociale" di Giovanni Ambrosetti

Per trattare nel merito la concezione della socialità in Ambrosetti è utile seguire i seguenti passaggi: (1) si fissa preliminarmente il dato testuale per rendere conto non soltanto della frequenza, ma anche della varietà di espressioni letterali che viene usata per fare riferimento alle "forme sociali", di cui si fornisce una definizione generale; (2) si procede con una breve analisi di quanto emerso al fine di evidenziare le questioni ontologiche e gnoseologiche; (3) si offrono alcuni cenni su quella che è la figura più rilevante, che è la "forma sociale" dello "Stato di diritto naturale".

#### §.3.1.~ Riferimenti testuali e definizione generale

Il richiamo alle "forme sociali" è costante e diffuso nella produzione filosofica di Ambrosetti. In *Il diritto naturale della Riforma cattolica*, le "verità sociali" – famiglia, proprietà, Stato – non appartengono originariamente al diritto naturale, ma diventano rilevanti nel momento in cui trovano realizzazione nell'esperienza concreta per effetto della volontà dei consociati<sup>16</sup>. In *Razionalità e storicità del diritto*, si contrappongono le «forme sociali permanenti» alle «forme sociali storiche»<sup>17</sup>, sottolineando in tal modo come la loro struttura primaria sia indipendente ma condizioni l'esperienza sociale. Nell'opera *L'essenza dello Stato* si fa cenno all'esistenza di "istituti"<sup>18</sup>, «forme sociali "a priori" della natura umana»<sup>19</sup>, o «forme "a priori" della socialità»<sup>20</sup> o «forme fondamentali "a priori" della socialità»<sup>21</sup>, tra le quali si annoverano la famiglia, la proprietà e lo Stato, che rappresentano insieme il fondamento e la struttura delle relazioni interpersonali. Nelle *Lezioni di filosofia del diritto* si menzionano entità che concretizzano la giustizia nella dimensione stoica, strutturandone le relazioni: "istituti essenziali", "esemplarità", "istituti giuridici fondamentali", "criteri", "moduli" che «fanno da mediatori fra l'idea astratta della giustizia e le dimensioni storiche»<sup>22</sup>, «permanenze»<sup>23</sup> elementi costitutivi della natura umana definiti anche «comunità di vita»<sup>24</sup>, «fondamenti eterni della società»<sup>25</sup>

---

<sup>16</sup> Vedasi l'intero capitolo IV in AMBROSETTI, *Il Diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, cit.

<sup>17</sup> Id, *Razionalità e storicità del diritto*, Milano: Giuffrè (Publicazioni dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Università di Roma; XXVIII, collana diretta da Giorgio Del Vecchio) 1953, p. 210.

<sup>18</sup> «la socialità essenziale [...] si identifica con la pluralità organica e ascendente degli istituti» Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 65.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 174

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>22</sup> Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 27. In questa sede Ambrosetti distingue tra "istituti essenziali" – la famiglia, la proprietà, lo Stato – "istituti minori" – i Comuni, le Regioni, la scuola, le "società di lavoro", la nazione – ed altri fenomeni aggregativi che vanno a formare un "pulviscolo": quest'espressione, particolarmente suggestiva, rende l'idea non soltanto dell'infinita complessità dell'organismo sociale, ma richiama anche la sua stretta connessione con la realtà celeste.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

«perpetuae communitates»<sup>26</sup>, «comunità metafisiche»<sup>27</sup>, «forme sociali fondamentali»<sup>28</sup>.

Dal dato letterale si può comprendere che queste “forme sociali” si possono dunque definire complessivamente come strutture di comportamento comuni a tutti gli uomini, in virtù delle quali i gruppi sociali si aggregano.

Si conferma nelle “forme sociali” di Ambrosetti la duplice configurazione della socialità, esteriore ed interiore. Si aggiungono di seguito alcune osservazioni in proposito.

(1) *Dimensione individuale.* Per ogni persona vivere con intensità la propria esistenza significa acquisire la consapevolezza delle relazioni che la investono, accogliere in sé e trasmettere agli altri – attraverso le azioni e quindi nella temporalità della propria esperienza – il valore dell’unitarietà del proprio gruppo sociale. In questo senso sorge la domanda di come si possa configurare questa consapevolezza. Occorre chiedersi come tutto ciò possa avvenire, ossia dove risieda, come si conosca e si comunichi questa qualità o condizione interiore dell’animo umano.

(2) *Sfera collettiva.* La socialità è una dimensione che riguarda il vivere con gli altri, ma che allo stesso tempo appartiene all’interiorità dell’individuo. In questo senso, occorre chiedersi non soltanto in che modo essa possa configurarsi come “oggettiva”, ma anche se e come, proprio in virtù di questa sua qualificazione, si distingua dal diritto e dall’etica: l’interrogativo è se le “forme sociali” devono essere considerate in modo autonomo oppure sono, in tutto o in parte, “diritto”. La questione è rilevante perché, se queste figure fossero indipendenti dal diritto, allora lo sarebbero anche dall’ordine naturale; viceversa, se non lo fossero, si ricadrebbe in una concezione sociologista del diritto<sup>29</sup>.

Il carattere “ontologico” della dimensione sociale emerge dalla considerazione unitaria di queste due dimensioni, quella personale e quella collettiva. Tale qualificazione consiste nell’essere la socialità “realtà sociale oggettiva” in quanto comunica direttamente con l’essere e ne riflette gli attributi poiché «dinamica, organica e ascensionale»<sup>30</sup>. Le “verità sociali” – soprattutto quelle essenziali: famiglia, proprietà, Stato – formano dunque una triade che rappresenta «come un fascio di proiezioni fondamentali umane nella vita del tempo»<sup>31</sup>: ogni “forma sociale” corrisponde a un dato reale, ad una “verità” che si pone come fondamento e come matrice dell’aggregazione di persone, nel senso che «ogni istituto fondamentale [...] esprime una oggettiva verità»<sup>32</sup>, realizzandosi una «conversione tra istituti e valori»<sup>33</sup>, di modo che «la verità che promana dagli istituti fondamentali non solo è una forza che tende a presentarsi come valore, ma tutta la serie di verità si presenta attraverso il rilievo e la prospettiva degli istituti, onde si ha un nesso concreto, graduale e per così

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>29</sup> Il tema viene toccato incidentalmente in alcune opere giovanili e approfondito nella maturità. Si può sostenere che in questo senso il volume *L’essenza dello Stato* testimonia una cesura nel percorso di ricerca dell’Autore, un momento in cui le tesi in precedenza sviluppate su temi specifici – Grozio, Suárez, il diritto naturale – trovano una sistemazione organica e pienamente consapevole proprio per la considerazione del ruolo primario svolto dall’istituzione statale.

<sup>30</sup> AMBROSETTI, *L’essenza dello stato*, cit., p. 65.

<sup>31</sup> *Id*, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 82.

<sup>32</sup> *Id*, *L’essenza dello stato*, cit., p. 79.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

dire in movimento di istituti-valore»<sup>34</sup>.

Se dunque gli uomini si organizzano e se con ciò le relazioni sociali si strutturano, non è semplicemente un “fatto”, causalmente determinato da una esigenza materiale o da una mera scelta convenzionale. Si tratta invece di un “atto”, di una condotta che si pone come espressione della natura dell’essere umano. È questo il punto decisivo dell’“ontologia sociale” di Ambrosetti: il momento di conversione tra sfera teoretica e dimensione pratica, tra essenza ed esistenza, tra realtà ed esperienza.

### §.3.2.~ *Analisi delle principali “forme sociali”*

Per comprendere in che termini le “forme sociali” sono delle “oggettività” e quindi possono essere considerate come elementi di una “ontologia”, è utile approfondire le tre principali modalità in cui esse si manifestano, ossia la famiglia, la proprietà e lo Stato.

(1) *Famiglia*. Il nucleo familiare viene definito come: «società più intima e decisiva dell’uomo con l’uomo, che si identifica con i destini umani»<sup>35</sup>, ossia come primaria “comunità di vita” e quindi «il primo nucleo naturale»<sup>36</sup>. Occorre compiere distinte precisazioni sul fondamento della famiglia e sulle sue funzioni. Per quanto concerne il *primo* aspetto, in Ambrosetti la famiglia trova la sua base nel matrimonio, tanto che la forma sociale viene talvolta ad identificarsi nel suo legame istitutivo<sup>37</sup>, il quale determina le sue caratteristiche essenziali – oggettività e indissolubilità – che sono tali da permettere alla persona di proiettarsi nei confronti dell’alterità e di costruire le basi per la genitorialità. In questo senso l’espansione della spiritualità abbraccia altre persone e consente di porsi come principio aggregatore della comunità sociale complessivamente intesa<sup>38</sup>. Per quanto concerne il *secondo* profilo, vale la pena di sottolineare che Ambrosetti individua nell’essere umano l’esigenza ad una stabilità familiare, e ritrova nel matrimonio la forma in cui tale bisogno si esprime e in cui si rivela, a sua volta, la funzione spirituale<sup>39</sup>. In questo senso la famiglia rappresenta «l’ordine al nodo più stretto della reciproca attrazione fra spirito e corporeità»<sup>40</sup> e si distingue da tutte le altre forme sociali poiché «non crea una coscienza storica, ma solo una coscienza di affetti, d’interessi morali e materiali, di perpetuità di vita»<sup>41</sup>.

(2) *Proprietà*. Rispetto a questa “forma sociale” si fornisce dapprima una definizione generale e poi si rimarcano due profili, relativamente alla funzione ed alle implicazioni filosofico-giuridiche. La proprietà denota: «la presenza dell’uomo tra le cose che suppone il travaglio del lavoro e i nessi conseguenti»<sup>42</sup>. Essa riguarda dunque il legame inscindibile tra l’uomo e le cose che sono il prodotto dei suoi sforzi. In questo senso, è una «società “di rispetto”»<sup>43</sup>, ossia una tutela nei confronti dei terzi che si proietta dalla persona alle sue

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 82.

<sup>36</sup> Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 66.

<sup>37</sup> Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 88.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>40</sup> Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 172.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>42</sup> Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 82.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 90.

opere. Essa è indicata come “società con le cose”, ossia «principio mobile a seconda dei momenti storici pur insostituibile della inserzione dell’uomo nelle cose corporee»<sup>44</sup>. Questa “forma sociale” non coincide con il diritto di proprietà in senso stretto, trattandosi di una relazione ideale tra l’uomo e le manifestazioni – anche immateriali, in fondo – della sua attività. Ciò che viene protetta è quest’ultima, in definitiva, più che il patrimonio di cui il soggetto si trova ad essere titolare.

La funzione della proprietà è quella di soddisfare le esigenze della famiglia<sup>45</sup>, ed in particolare di consentire ai genitori di allevare i figli con il proprio lavoro<sup>46</sup>.

La proprietà dunque è un dato naturale in quanto appartiene all’ordine delle cose<sup>47</sup>. Questo rilievo consente di compiere alcune osservazioni che riguardano la polemica di Ambrosetti rispetto alle tesi collettivistiche e individualistiche. Contro le prime, proprio per la sua conformità all’ordine naturale non si può ammettere che la proprietà rappresenti un elemento negativo della vita associata<sup>48</sup>. Contro le seconde, la connotazione realistica vale a rifiutare l’ammissibilità delle tesi che provengono dall’umanesimo “pagano” e che considerano questa prerogativa come espressione di una divinità intrinseca all’individuo, o meglio, che fanno della proprietà la misura della dignità umana<sup>49</sup>.

(3) *Stato*. La “forma sociale” più rilevante nel rapporto tra ordine naturale e ordine sociale è senza dubbio quella che corrisponde allo Stato. Di essa si fornisce una definizione generale, seguita da una analisi degli elementi strutturali e dalla individuazione della funzione svolta.

Lo Stato in Ambrosetti viene definito come «la realtà che riassume un quadro necessario e insostituibile di ordine»<sup>50</sup>. È stata scelta questa espressione perché è di per sé estremamente significativa nell’attribuire a questa

---

<sup>44</sup> Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 172.

<sup>45</sup> Id, *Il Diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, cit., p. 128.

<sup>46</sup> È interessante osservare che nella elencazione delle “forme sociali” talvolta “proprietà” e “famiglia” si ritrovano invertite, per cui si ritrova al primo posto la proprietà ed al secondo la famiglia. A ciò si possono dare diverse spiegazioni: è difficile che si tratti soltanto di imprecisioni espressive; forse ciò potrebbe rivelare una ambiguità di fondo nel pensiero di Ambrosetti in merito al primato – almeno sotto il profilo logico-espositivo – dell’una o dell’altra forma; ma è più probabile che tali varianti esprimano la stretta connessione tra queste due forme sociali, poiché in fondo esprimono due aspetti – quello materiale (la proprietà) e quello istituzionale (il matrimonio) della medesima entità, ossia la comunità familiare. Ciò che conta sono le esigenze sottostanti, che rivendicano – in base all’effettiva realtà delle cose – di essere soddisfatte.

<sup>47</sup> AMBROSETTI, *Il Diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, cit., p. 128. I due aspetti trovano la loro combinazione ideale se si considera la proprietà in rapporto all’ordinamento giuridico positivo. Questa “forma giuridica”, infatti, non dipende dalle contingenti configurazioni storiche del diritto di proprietà<sup>47</sup>, ma rappresenta un modello a cui esse devono tendere. Vi si ritrovano al contempo: (1) la fonte di legittimazione dei diritti inerenti alla sfera economica, che non possono quindi essere toccati dal legislatore; (2) il limite delle facoltà che sono attribuite al titolare di queste posizioni giuridiche soggettive, quindi l’orizzonte della loro legalità; (3) il fine per l’esercizio dei diritti e dunque il criterio di liceità.

<sup>48</sup> «Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di dire questo è mio e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quanti assassini, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i pioli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: guardate dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno, siete perduti!» cfr: JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam: Marc Michel Rey 1755.

<sup>49</sup> Cfr. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» XX-XXI (1904-1905). Prigioniero del mondo terreno, l’individuo trova nella proprietà l’unico strumento di liberazione, dunque colui il quale “possiede” si eleva al di sopra degli altri, potendo riconoscersi in una libertà che assume i connotati della demiurgia.

<sup>50</sup> AMBROSETTI, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 82. Lo Stato è definito anche «il punto di convergenza di tutte le formazioni sociali, di quelle fondamentali e delle altre

forma sociale uno statuto ben preciso, giacché l'oggettività dell'istituzione non si configura in termini astratti e formalistici, ma sostanziali. Lo Stato è il risultato del processo di articolazione della comunità umana di cui esso è «la forma più intensa e la più forte cerchia sociale»<sup>51</sup> che, quando istituita, determina a sua volta una progressiva riorganizzazione sociale in funzione della sua esistenza. Oltre alla “famiglia” ed alla “proprietà”, vi sono altre “forme sociali” – vengono menzionate sovente la comunità di lavoro, la scuola, la nazione – che sorgono per effetto dell'aggregazione di più famiglie coesistenti all'interno del medesimo contesto sociale, con la formazione di una «coscienza storica»<sup>52</sup>: lo Stato è l'unica comunità a fini pubblici ed è pertanto quella verso cui tutte le altre convergono.

Se si analizza la struttura costitutiva dello Stato, al suo fondamento si ritrova una «esigenza di forza, che appare non già esteriore, ma proveniente, di per sé, dal compito di coordinamento e di sintesi»<sup>53</sup>. Lo Stato sorge spontaneamente dalla società nel momento in cui si rivela necessario un elemento che conferisca stabilità all'organizzazione nel suo complesso; esso, in massima sintesi, risponde ad una esigenza naturale che i consociati percepiscono, riconoscono e decidono di soddisfare<sup>54</sup>. Sotto questo profilo, è illuminante che Ambrosetti individui in esso «il punto di arrivo di successive affermazioni di libertà»<sup>55</sup>, poiché nell'istituzione statale trova massima espressione il connubio tra ordine naturale e volontà individuale, non soltanto perché – come per le altre forme sociali – lo Stato scaturisce spontaneamente da una esigenza dell'essere umano, ma anche perché la sua stessa instaurazione è determinata da una adesione consapevole da parte delle famiglie. A questo punto emerge quella che è la vera valenza di questa libertà, che non può essere quella modernamente intesa, come “libertà da sé”, ma deve essere invece la “libertà di sé”, cioè protesa verso la realizzazione della propria natura attraverso le azioni e dunque recupero della dimensione essenziale attraverso la condotta<sup>56</sup>. Questa libertà può essere esercitata a diversi “livelli”, a ciascuno dei quali corrisponde un diverso grado di “intensità ontologica”<sup>57</sup>, e poiché lo Stato rappresenta la massima espressione della socialità, si può concludere che in esso si compie la natura umana e, al contempo, si coglie di esso il fondamento trascendentale.

Lo Stato svolge la funzione di intercapedine tra le tre realtà metafisiche – Dio, mondo, uomo – come “membrana” tra ordine naturale, ordine sociale ed ordine interiore. Per tale ragione vale la pena approfondire la relazione tra singoli e potere sociale, e tra comunità politica e istituzioni pubbliche. Per quanto concerne il

---

minori affidate alla creatività storica e in questo senso tutte le iscrive» *ibidem*, p. 114. Lo Stato, ancora, viene chiamato «coordinamento, punto prospettico e realtà ricomprensiva di tutte le cerchie sociali che hanno un termine, per quanto variamente intense ed estese nell'ordine temporale umano» Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 172.

<sup>51</sup> Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 25.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>53</sup> Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 91. Nell'opera specificamente dedicata alla questione Ambrosetti utilizza una terminologia analoga, in quanto scrive che lo Stato rappresenta una «esigenza naturale e razionale che la espansione della natura umana in più cerchie, abbia immancabilmente un ordine di ricapitolazione, di sintesi e di promovimento» Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 91. Ancora, si insiste sulla presenza dello Stato come «esigenza naturale razionale» Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 117.

<sup>54</sup> Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 116.

<sup>55</sup> Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 172.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 92. Si nega in sostanza la concezione moderna e “negativa” di libertà per accedere a quella di matrice classica.

<sup>57</sup> «più intensi quelli che vanno uniti ai apporti fondamentali ed essenziali degli uomini, meno intensi quelli che danno luogo alle comunità, ma tuttavia presenti» *ibidem*.

*primo* aspetto, l'entrata in società, così come la costituzione della famiglia con il matrimonio, non è semplicemente il prodotto della decisione dei singoli, quindi non determina un ordine artificiale, ma è espressione di una esigenza razionale e, appunto, naturale, proprio perché la dimensione sociale è legata intrinsecamente alla natura dell'uomo. Per quanto concerne il *secondo* aspetto, giacché il potere politico non deriva direttamente da Dio e non mira a sostituirsi a Lui, ma si fonda sulla razionalità dell'uomo – che guida la volontà – vi è allo stesso tempo il rifiuto della teocrazia e la condanna della sovranità, che comporta una critica nei confronti della concezione machiavellica del potere inteso come “male necessario” all'ordine pubblico.

Alla luce di quanto sopra si può cogliere appieno quella che è la complessa figura dello Stato, il quale è chiamato a svolgere un compito “retroattivo” nella strutturazione della società, ma anche “proattivo” della comunità. Lo Stato in altri termini ha una funzione sussidiaria che non si limita alla conservazione dell'organizzazione sociale, ma che nel promuove il mantenimento all'interno dell'ordine naturale e quindi indirizza la comunità al perseguimento del bene comune.

### §.3.3.~ Lo “Stato di diritto naturale” come compimento della “ontologia sociale” di Ambrosetti

Pertanto si possono isolare tre caratteristiche che possono essere considerate come elementi differenziali dello “Stato di diritto naturale”<sup>58</sup> rispetto allo Stato moderno: (1) il fondamento nell'autorità; (2) il fine trascendente; (3) la sua atemporalità.

(1) *Autorità*. Affermare che lo Stato deve essere qualificato da “autorità” e non dalla “forza” significa richiedere che l'esercizio del potere da parte dell'istituzione sia «costitutivamente connessa coi termini di giustizia»<sup>59</sup>.

(2) *Finalità*. Prevedere che fine dello Stato sia il “bene comune” vale ad attribuire a questa istituzione una finalità che non è intrinseca ma estrinseca ad esso. L'esercizio del potere non può essere dunque autoreferenziale. Allo stesso tempo, però, il “bene comune” non può essere concepito come la somma delle utilità dei singoli individui, né come la semplice coniugazione degli interessi dei gruppi sociali. La convergenza nel bene deve tenere conto dell'ordine universale in cui le relazioni sociali vengono ad inserirsi ed a cui, correlativamente, anch'esse devono tendere<sup>60</sup>. Ed è questa finalità a legittimare un intervento dello Stato nella realtà sociale, sino a giungere ad una sua sostituzione all'azione delle stesse comunità intermedie, qualora si rendesse necessario.

(3) *Atemporalità*. Questo elemento non è esplicitamente svolto da Ambrosetti, ma si ricava dal fatto che lo Stato è una struttura che, nella sua permanenza e nella sua universalità, esprime una dimensione ontologica ed oggettiva che, in quanto tale, si pone al di fuori della dimensione temporale. In questo senso, è vero che lo

---

<sup>58</sup> L'espressione “Stato di diritto naturale”, utilizzata dallo stesso Autore, sta a significare che in esso si sviluppa una normatività che: (1) appartiene alla natura umana, in cui la razionalità costituisce una qualità essenziale; (2) si esprime nella dimensione sociale e dunque si concretizza nelle “forme sociali” e nello Stato per antonomasia; (3) è coerente con l'ordine delle cose e quindi con l'essere.

<sup>59</sup> AMBROSETTI, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 118.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 119.

Stato moderno nasce con l'idea di sovranità, nel periodo in cui si sviluppa il razionalismo, ma è vero anche che lo "Stato di diritto naturale", proprio perché rappresenta l'espressione sociale più completa della natura umana, ha il suo stesso statuto ontologico.

Rispetto allo "Stato di diritto naturale" emerge più chiaramente l'obiettivo polemico dell'intera "ontologia sociale", rispetto a cui si possono compiere due osservazioni che riguardano per un verso la critica nei confronti dell'idealismo hegeliano e per altro verso il chiarimento in ordine alla matrice "divina" dell'ordinamento statale<sup>61</sup>.

(1) *Hegel e lo Stato*. Per Ambrosetti, così come per la concezione hegeliana, lo Stato rappresenta la realizzazione concreta della componente etica. Però non si può che rilevare come per Hegel questa tensione si sprigiona dall'uomo ed è autoreferenziale, giocandosi esclusivamente sul piano immanente, mentre per Ambrosetti vi è indubbiamente una apertura nei confronti della trascendenza. Nel primo si può sostenere che lo Stato appartiene al sistema della ragione che, demiurgicamente, produce l'essere e conferisce ad esso una costruzione sociale: in questo senso la concezione dello Stato è "soggettiva". Nel secondo, lo Stato partecipa all'ordine universale che è la struttura costitutiva dell'essere medesimo: di conseguenza, la concezione dello Stato è propriamente "oggettiva". In massima sintesi, in Hegel lo Stato realizza il "sistema" dello spirito cosciente, in Ambrosetti in esso si concretizza la società all'interno dell'"ordine" universale<sup>62</sup>.

(2) *Dio e lo Stato*. Alcune affermazioni di Ambrosetti potrebbero suonare eccessive se isolate dal contesto e considerate separatamente dal suo pensiero, in particolare quelle in cui si richiama a Dio come origine del potere statale. Bisogna negare decisamente che si proponga con ciò di una forma di teocrazia semplicemente speculare a quella hegeliana, che vede nello Stato l'"ingresso di Dio nel mondo"<sup>63</sup>. Infatti non si configura una diretta ed immediata potestà divina nella realtà secolare, tale da giustificare in modo insindacabile l'esercizio del potere, perché il richiamo è, appunto, indiretto, originario, analogico<sup>64</sup>.

Si può offrire una considerazione ulteriore che raccoglie le due precisazioni svolte poco sopra e che riguarda il rapporto tra la concezione dello Stato in Ambrosetti e l'esperienza giuridica concretamente vissuta dagli uomini. L'Autore non intende giustificare il potere dell'ordinamento in cui vive, né intende affermare la legittimità di ogni ordinamento positivo in quanto esistente. Non si tratta di sostenere l'ordine socialmente costituito, il sistema di relazioni e rapporti di potere personale o istituzionale che trovano nello Stato il garante degli equilibri ed il custode dei segreti. Ambrosetti intende invece individuare il modello di Stato che è

---

<sup>61</sup> La scelta di questi aspetti non è casuale. Proprio perché Ambrosetti combatte il naturalismo, ed in particolare la sua espressione più rigorosa che si ritrova nell'idealismo, deve censurare sia le posizioni in cui lo Stato si sostituisce alla figura di Dio, sia le tesi per cui lo Dio viene a sovrapporsi allo Stato. Sembra chiaro dunque come l'Autore rivendichi la possibilità di riportare l'equilibrio tra Dio e lo Stato recuperando la connessione tra ordine universale e mondo terreno.

<sup>62</sup> Nel corso della mia ricerca su Ambrosetti intendo contrapporre "ordine" e "sistema", facendo corrispondere al primo l'idea di "universo" e al secondo quella di "mondo", di "filosofia" e di "scienza", per disegnare il quadro teorico in cui inserire la contrapposizione di Ambrosetti al naturalismo, prospettiva che esprime la pretesa di far coincidere i due termini.

<sup>63</sup> Merita di essere sottolineata l'analogia tra il Demiurgo e il concetto di sovrano, perché fa risaltare la matrice teologica di questa nozione. Non per nulla anche in Hegel lo Stato è «l'ingresso di Dio nel mondo» HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato*, cit. §258, aggiunta di Gans.

<sup>64</sup> «Per via di corrispondenza e di analogia si addita la giustificazione ultima della verità dello Stato, il titolo ultimo di esso in Dio, autore della natura sociale dell'uomo» AMBROSETTI, *L'essenza dello stato*, cit., p. 93. Cfr. VICTOR CATHREIN, *Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen: eine staatsrechtliche Abhandlung*, Freiburg im Breisgau; St. Louis, Mo.: Herder (Stimmen aus Maria-Laach. Ergänzungshefte; 21) 1882.

conforme ai dettami dell'ordine universale, o meglio, determinare concettualmente ciò che lo Stato “è” in realtà e, di conseguenza, ciò che lo Stato “deve essere”<sup>65</sup>. Che poi l'esperienza concreta smentisca queste concezioni, che il paradigma contemporaneo dello Stato non corrisponda a quello attuale e che da esso si generi il diffuso malcontento – o “sfiducia” – che lo stesso Ambrosetti registra come “sintomo” della concezione moderna, conferma semplicemente la distanza del contesto attuale dalla natura dell'uomo.

#### §.4.~ L'ontologia come “esigenza dell'essere”

Terminata l'esposizione dell'“ontologia sociale”, è il momento di passare al problema dei suoi presupposti alla luce, come si diceva, dell'atteggiamento complessivo di Ambrosetti.

Nello svolgimento del tema si prospettano le seguenti questioni: (1) come emerge l'“esigenza dell'essere” nella filosofia del diritto di Giovanni Ambrosetti; (2) in che termini, alla luce della sua lettura del pensiero di Francisco Suárez, si può definire ontologica la socialità nella concezione dell'Autore.

##### §.4.1.~ Giovanni Ambrosetti tra “esigenza dell'essere” e “esigenza di essere”

La duplice “esigenza” (oggettiva e soggettiva) emergente dal pensiero di Ambrosetti può essere considerata all'interno di un panorama più ampio sotto tre profili che riguardano rispettivamente: (1) l'elemento teologico; (2) l'argomentazione ontologica; (3) la concezione del diritto. Per ciascun aspetto si può evidenziare un elemento polemico.

(1) *elemento teologico: critica all'umanesimo “pagano”*. L'“esigenza” di Ambrosetti si inserisce perfettamente nel quadro dell'umanesimo “cristiano” perché antitetico alla struttura logica dello gnosticismo<sup>66</sup>. Nella cosmologia dell'Autore l'uomo non è avulso dall'ordine universale proprio perché percepisce la sua presenza e non perde la certezza di esserne parte; nella “caduta” gnostica, invece, la condizione umana è afflitta da una disperazione che la determina totalmente, escludendosi con ciò la possibilità di ricomporre la frattura inerente all'atto della creazione: l'origine del mondo coincide con il suo distacco, assoluto e irre recuperabile, dall'essere<sup>67</sup>.

(2) *elemento ontologico: critica al razionalismo*. L'esigenza di comprendere le strutture costitutive della realtà è ciò che muove l'uomo a riflettere sul vissuto, ad elaborare le sue percezioni empiriche in una visione organica dell'esperienza sino a formare una coscienza storica. Il passaggio dal piano “orizzontale” dell'esperienza a quello “verticale” dell'essenza, questo radicale mutamento di prospettiva dal relativo all'assoluto, è rappresentato come uno sforzo di introspezione che non avrebbe alcuna intensità se non fosse

---

<sup>65</sup> Cfr. JEAN DABIN, *L'État ou le politique. Essai de définition*, Paris: Dalloz (Philosophie du droit; 5) 1957.

<sup>66</sup> Cfr. HANS JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F.; 33) 1934; ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia: Morcelliana 1997. Sul punto è interessante la recente ricostruzione antropologica fornita in GIULIA SFAMENI GASPARRO, *La conoscenza che salva: lo gnosticismo, temi e problemi*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2013.

<sup>67</sup> Dunque l'“esigenza” in Ambrosetti presuppone un mero “indebolimento” dell'uomo e implica un impegno a ricomporre questo equilibrio sia all'interno della propria coscienza sia all'esterno di essa. In questo senso la visione di Ambrosetti corrisponde dal punto di vista teologico alla concezione tomistica del peccato originale accolta dal Catechismo della Chiesa cattolica.



la risposta – l'unica soddisfacente – ad una “esigenza” intrinseca all'uomo. Si può quasi sostenere che per Ambrosetti l'essere umano sia stato creato proprio per riconoscere e percepire le sue “esigenze”, materiali ma anche e soprattutto spirituali. Sotto questo profilo, l'“esigenza” della materia rispetto alla forma (elemento oggettivo), o dell'uomo nei confronti della conoscenza, degli altri, di Dio (elemento soggettivo), emerge gradualmente e progressivamente acquista consistenza e intensità. La gradualità si contrappone, nelle intenzioni, all'impostazione razionalistica<sup>68</sup> perché non presuppone alcuna “rottura” e, viceversa, è pienamente conforme ad uno sviluppo simbiotico della persona rispetto all'ordine universale.

(3) *Elemento filosofico-giuridico: critica al positivismo.* Che Ambrosetti non intenda assumere né una posizione empiristica né una razionalistica, è confermato dalla considerazione che anche il diritto nasce dalla “esigenza” determinata nei termini sopra accennati. Poiché l'esperienza si conforma all'ordine naturale, partecipandovi, i rapporti sociali richiedono la giustizia per la loro stessa natura. La giuridicità non è dunque un dato di fatto a cui l'uomo deve adeguarsi, né una forma trascendentale che si impone sulle relazioni personali. È la natura dell'uomo in società a richiedere il diritto. O meglio: è la realtà delle relazioni sociali a prevedere che la giuridicità sia strumento di equilibrio nelle relazioni interpersonali<sup>69</sup>. In fin dei conti, la socialità esprime una esigenza di giustizia.

Per comprendere se l'“ontologia sociale” raggiunga o meno il suo triplice bersaglio occorre risalire alle sue radici, e richiamare dunque le premesse metafisiche della socialità, ossia il pensiero di Suárez al quale Ambrosetti si ispira.

#### §.4.2.~ Il problema dell'“ontologia” in Suárez

È nota l'importanza del pensiero di Suárez come momento di passaggio dalla metafisica aristotelico-tomistica alla moderna “ontologia”<sup>70</sup>, ossia lo studio dell'essere come astratto dalla realtà delle cose effettivamente esistenti. Ed è proprio in questa peculiare “astrattezza” il punto critico della metafisica suaresiana. Infatti, a Suárez viene mossa una precisa imputazione, relativa al fatto che «l'atto di istituzione

<sup>68</sup> Esso appartiene all'umanesimo “pagano” ed è riconducibile all'impostazione gnostica.

<sup>69</sup> AMBROSETTI, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 6.

<sup>70</sup> Sul punto vale la pena di ricordare che mentre Gilson sostiene che l'origine etimologica risalisse a JOHANN CLAUBERG, *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur*, Groningæ 1647 (in ÉTIENNE GILSON, *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin 1948), invece Courtine [JEAN FRANÇOIS COURTINE, *Ontologie ou métaphysique?*, in «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» VII, n. 1 (1985)] reputa che esso risalga indietro di trent'anni, precisamente a RUDOLPH GÖCKEL, *Lexicon Philosophicum, Quo Tanquam Clave Philosophiae Fores Aperiantur/Informatum opera & studio Rodolphi Goclenii Senioris, In Academia Mauritiana, quae est Marchioburgi, Philosophiae Professoris primarii*, Francofurti: Musculus : Becker 1613. Così anche GIOVANNI REALE, *Prefazione*, in JEAN-FRANÇOIS COURTINE, Suárez et le système de la métaphysique (1990), tradotto da Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di Costantino Esposito e Giovanni Reale, Milano: Vita e pensiero (Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; 74, collana diretta da Giovanni Reale) 1999, p. IX. A differenza dei precedenti studi sull'argomento, che si sviluppavano essenzialmente come commenti alla *Metafisica* di Aristotele, le *Disputationes Metaphysicae* hanno una fisionomia propria, tanto che vengono considerate il primo moderno trattato di metafisica, COSTANTINO ESPOSITO, *Introduzione*, in FRANCISCO SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche: 1-3*, a cura di Costantino Esposito, Milano: Bompiani (Bompiani Testi a fronte; 105) 2007, p. 10. Sull'origine dell'“ontologia” cfr. il volume del 2009 di *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, a cura di Costantino Esposito, ed in particolare MICHAËL DEVAUX E MARCO LAMANNA, *The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)*, in AA.VV., *Quaestio*, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Vol. 9 2009, pp. 173-208.

dell'ontologia moderna è già un gesto nichilista»<sup>71</sup>. In altri termini, la “colpa” del teologo spagnolo starebbe nell'aver introdotto il germe del razionalismo nel tentativo di comporre la diatriba tra scotismo e ockamismo, ossia tra “essenzialismo” e “esistenzialismo”<sup>72</sup>, proponendo una soluzione che però è inficiata da un'ambiguità di fondo, che si ritrova nel modo di intendere le cose in quanto oggetto del pensiero: da una parte la *res* è intesa come astrazione dell'essenza, dall'altra parte come concreta determinazione dell'esistente.

In questa sede interessa sviluppare l'aspetto oggettivo e quello soggettivo dell'ontologia, per verificare in che termini essa sia stata posta a fondamento della concezione dell'Autore. A tal fine si suddivide il discorso in due profili che sono trattati in modo autonomo.

#### §.4.2.1.~ Elemento oggettivo: dalla “metafisica” all'“ontologia”

È opportuno mettere preliminarmente in luce le tre radici della speculazione suaresiana – scotismo, occamismo e tomismo – per poi affrontare il pensiero di Ambrosetti senza timore di travisamento. In sostanza, si deve svolgere in sintesi le seguenti questioni: (1) in che termini si concepisce la realtà che diviene oggetto di percezione; (2) come considera si forma la conoscenza della singola cosa percepita; (3) come si struttura il sapere complessivamente inteso<sup>73</sup>.

(1) *La “positività” delle cose.* La nozione di *res* presente in Suárez è riconducibile all'impostazione empiristica di stampo nominalistico<sup>74</sup>. Per Ockam, come è noto, nell'*esse existere rei*, l'esistenza della cosa coincide con la singola cosa esistente. Di conseguenza, la realtà deve essere ricondotta esclusivamente alle cose empiricamente determinate in quanto essa è un composto di *res singulares extra animam existentes*, riducendosi alle forme in cui si manifesta, ossia nella determinazione della positività degli oggetti empirici, cioè nel fatto che ciascuno di essi è “posto” in relazione di causalità efficiente con gli altri.

(1) *La conoscenza come “astrazione”.* Il pensiero di Suárez trova le sue premesse nella gnoseologia della

---

<sup>71</sup> COSTANTINO ESPOSITO, *Introduzione*, in JEAN-FRANÇOIS COURTINE, Suárez et le système de la métaphysique (1990), tradotto da Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di Costantino Esposito e Giovanni Reale, Milano: Vita e pensiero (Publicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; 74, collana diretta da Giovanni Reale) 1999, p. XX.

<sup>72</sup> Courtine suggerisce però che l'ambiguità di Suárez si riscontra già in Ockam, COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 158.

<sup>73</sup> La sintesi qui suggerita si richiama alle osservazioni di Courtine a proposito della dottrina del reale in Suárez e in particolare sulla discussione intorno al suo “essenzialismo” o “esistenzialismo”. A questi due termini mi sono permesso di aggiungere il terzo, che mi pare risolutivo e che comunque viene preso in attenta considerazione da Courtine nella sua opera *ibidem*, p. 156.

<sup>74</sup> Con riferimento all'astrattezza della dimensione intermedia ritagliata da Suárez tra realtà e pensiero, il teologo spagnolo riprende in particolare la nozione di *essentia realis* dal nominalismo di Enrico di Gand, il quale distingue tra *esse essentiae* ed *esse existentiae*, individuando nella nozione di *essentia nuda* – che in Duns Scoto è detta *natura communis* – l'oggetto vero e proprio della metafisica: la *res* viene definita come contenuto di una rappresentazione qualsiasi a prescindere dall'esistenza di una realtà effettiva. In questo senso vale la pena riportare le parole del *Doctor solemnis*: «*res primo modo est res secundum opinionem tantum, et dicitur a reor, reris, quos est enim quod opinor, opinaris, quae tantum est res secundum opinionem, ad modum quo ab intellectu concipitur*» ENRICO DI GAND, *Quodlibet.*, qq. 1-2.

tarda scolastica, ed in particolare nella distinzione di Duns Scoto<sup>75</sup> tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*<sup>76</sup> con cui si giunge a legittimare il distacco tra conoscenza e realtà effettiva. Tra le cose empiricamente percepite e il pensiero si inserisce una dimensione intermedia che si caratterizza in termini di “realtà” e “verità” e che è “oggettiva” in quanto è idonea ad essere oggetto di riflessione<sup>77</sup>. Dunque, si possono distinguere tre elementi nel rapporto tra intelletto ed esperienza: (1) la *res extra*, la realtà effettiva, per come ed in quanto essa è esistente; (2) l'*esse obiectivum*, l'oggetto del pensiero – la sua “oggettività” – ossia ciò che emerge nella posizione del pensiero della realtà come qualcosa di oggettivo; (3) la conoscenza delle cose unita alla consapevolezza che tale conoscenza corrisponde effettivamente alla realtà per come essa è<sup>78</sup>.

L'interposizione di un elemento intermedio tra pensiero e realtà complica il problema dello statuto della

---

<sup>75</sup> Cfr. FRANCO TODESCAN, *Giovanni Duns Scoto*, Padova: CEDAM (Lex naturalis. Testi scelti di filosofia del diritto medioevale; 1, collana diretta da Franco Todescan) 2002; cfr. ÉTIENNE GILSON, *Giovanni Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di Costante Marabelli e Davide Riserbato, Milano: Jaca Book (Di fronte e attraverso) 2008; ANGELO MARCHESI, *Il pensiero gnoseologico di Giovanni Duns Scoto*, a cura di Alessandro Maria Apollonio, Frigento: Casa Mariana (Quaderni di studi scotisti) 2008; AA.VV., *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di Thomas Williams, Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge companions to philosophy) 2003; Id., *Pro statuto: l'appello dell'uomo all'infinito: atti del Convegno nel 7. centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, Milano 7-8 novembre 2008*, Milano: Biblioteca francescana (Tau, collana diretta da Ernesto Dezza e Alessandro Ghisalberti) 2010.

<sup>76</sup> Duns Scoto distingue tra astrazione e intuizione. Il primo viene definito in questi termini: «*unus indifferenter potest esse respectu obiecti existentis et non existentis, et indifferenter etiam respectu obiecti non realiter praesentis, sicut et realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, qua universalis, sive quidditates rerum, intelligimus aequae, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito, sive non, et ita e praesentia et absentia*» DUNS SCOTO, *Quaestiones quodlibetales*, VI, art. 1, n. 18. Questo processo mentale consiste nell'apprendere l'aspetto essenziale a prescindere – quindi “indifferentemente”, in senso proprio – dalla presenza di un oggetto materiale al cospetto dell'osservatore, e dunque dall'effettiva realtà concreta. Il secondo viene indicato come segue: «*Alius autem actus intelligendi est, quem tamen non ita certitudinaliter experimus in nobis, possibilis tamen esset talis, qui scilicet praecise sit obiecti praesentis ut praesentis, et existentis ut existentis [...] ita inquam intellectio postea proprie dici intuitiva, quia ipsa est intuitio rei, ut existentis et praesentis*» DUNS SCOTO, *Quaestiones quodlibetales*, VI, art. 1, n. 18. In questo senso, è la percezione della cosa così come si presenta davanti agli occhi dell'osservatore, e in tutta la sua realtà. La prima forma di conoscenza è una inevitabilmente mediata dalla realtà materiale, mentre la seconda, in quanto immediata, è perfetta: «*Potest enim aliqua esse cognitio obiecti, secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua ejus, secundum quod existens, et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali [...] et ut brevius utar verbis, primam voco abstractivam, quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia. Secundam scilicet quae est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quae est praesentis secundum talem existentiam, voco cognitionem intuitivam, non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, qua sic aliqua intueri rem, sicut in se esse*» DUNS SCOTO, *Opera Oxoniensis*, II, Dist. 3, q. 9, n. 6: commento alle sentenze. Si compie in questo modo, con una nuova concezione di “realtà”, un passo decisivo in direzione della costruzione della dimensione ontologica come sfera astratta ed oggettiva, COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 133.

<sup>77</sup> Sotto questo profilo, è interessante che questa rappresentazione sia assimilabile al *conceptus*, definito «*quia est veluti proles mentis*» (ciò che è come la prole della mente) FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* (1597), *Disputazioni metafisiche: 1-3*, a cura di Costantino Esposito, Milano: Bompiani (Bompiani Testi a fronte; 105) 2007, p. 370: II.1.1; con ciò si indica sia l'atto stesso del conoscere, sia il prodotto dell'intelletto: in questo secondo significato esso è alcunché di oggettivo, che non è né la cosa a cui esso si riferisce, né il pensiero che lo produce. I caratteri principali del *conceptus* si possono cogliere sia con riferimento allo statuto ontico della verità sia attraverso una più approfondita analisi del valore epistemico della dimensione astratta in cui il *conceptus* stesso si colloca, COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 141.

<sup>78</sup> Qui semplifico il discorso affinché sia comprensibile il problema nei suoi aspetti fondamentali.

“verità”<sup>79</sup>. Rifiutando perché ritenuta ingenuamente realistica la visione di Durando da San Porziano<sup>80</sup>, Suárez ritiene che non si possa dare una verità intesa come rapporto tra due *res* – gli elementi (1) e (2) sopra individuati, cioè la realtà effettiva e l’oggetto del pensiero – e dunque fissa i suoi cardini nei punti (2) e (3) sopra definiti, ossia l’oggetto del pensiero e la conoscenza che ne deriva. Suárez evidenzia che tutti gli enti sono uniti dalla *convenientia*, ossia dalla loro distinzione rispetto al “niente” allo stato puro, in tal modo però sorge il problema di definire il rapporto tra il pensiero e il suo oggetto senza cadere nell’intellettualismo<sup>81</sup>. Contro l’impostazione scotista, che svaluta ogni razionalizzazione come “finzione”, Suárez sostiene che il pensiero “forgia” il suo oggetto<sup>82</sup> dalla realtà effettiva. L’astrazione, in altri termini, non è una mera rappresentazione, ma “esiste” proprio perché in essa vi è alcunché di “oggettivo”: il concetto ha una sua realtà, cioè “esiste” in quanto “oggettività”. Considerando questo aspetto unitamente al punto che precede, si può intuire che l’elemento centrale nel pensiero di Suárez è proprio nella costruzione di una dimensione intermedia tra realtà e pensiero, una sfera che è “oggettiva” o “costitutiva”<sup>83</sup>. Qui si colloca l’ontologia che si considera nel punto seguente.

(3) *Il sistema dell’ontologia di Suárez*. In Suárez la metafisica si separa in due discipline distinte: da una parte lo studio dell’essere in quanto concetto astratto, *metaphisica generalis* o *prima philosophia*; dall’altra parte l’indagine sull’essere in quanto essere – cioè: effettivamente esistente – e quindi *metaphisica specialis*<sup>84</sup>, al cui interno viene ad essere ricompresa la teologia, divenendo Dio una – tra le altre – manifestazione dell’essere. In questo modo si inverte il tradizionale rapporto tra filosofia e teologia. Se quest’ultima aveva il primato tra le discipline speculative – in quanto *scientia divina* – ciò non può darsi alla luce della dottrina della

---

<sup>79</sup> La questione era più semplice alla luce della «*adaequatio rei et intellectus*» TOMMASO D’AQUINO, *Commento alle sentenze*, Pars. I, distinctio 19, art. 5, 1; Id, *De veritate*, q. 1, art. 1; Id, *Summa theologiae*, pars 1, q. 16, art. 1-2. Tuttavia anche da questa concezione potevano sorgere diverse interpretazioni. Infatti, se si sostiene che semplicemente l’intelletto si adegua alla realtà, allora si pone il problema di comprendere in che modo questo possa avvenire per le cose che più difficilmente sono comprensibili o percepibili; se al contrario si reputa che la realtà si adegui alla ragione, allora si rischia di finire per ammettere che la realtà si possa modificare in funzione del pensiero. Da una parte vi è il rischio di empirismo, dall’altra quello di razionalismo. Evidentemente per comprendere questa prospettiva occorre richiamare la nozione di partecipazione di San Tommaso, che condiziona la stessa dottrina della conoscenza. Bisogna ricordare che Tommaso d’Aquino richiama questa espressione da uno scritto di Isacco Israeli, il *Liber de definitionibus*, nel quale tuttavia non si ritrova tale espressione letterale.

<sup>80</sup> Durando di San Porziano essenzialmente definisce la *veritas* come rapporto tra il primo e il secondo termine. Secondo questa prospettiva, dunque, ciò che conta della realtà non è l’aspetto (1), cioè che esista effettivamente, ma che essa produca effetti idonei a generare una “oggettività” – cioè il profilo (2) – e quindi un livello di presenza idoneo ad essere appreso dal pensiero.

<sup>81</sup> SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche: 1-3*, cit., p. II, 2, 14. Cfr: TERESA RINALDI, *Francisco Suarez: cognitio singularis materialis: De anima*, Bari: Levante (Vestigia) 1998; S. CATALONA, *Francisco Suarez. 'Cognitio singularis materialis, De Anima'*, in «Giornale Critico Della Filosofia Italiana» XXI, n. 1 (2001).

<sup>82</sup> In questa visione Courtine assimila la posizione di Suárez a quella di Giovanni Gerson, in particolare nella sua polemica contro i *formalizantes* a favore della realtà della *operatio intellectus*, cioè della formazione del concetto, COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 159.

<sup>83</sup> Anche questa espressione è molto suggestiva. La “costituzione” è una posizione di pensiero oggettivo, che in quanto tale ha in sé un approccio latamente naturalistico: l’idea che si “statuisca” alcunché convenzionalmente prendendolo per realtà.

<sup>84</sup> Questa distinzione risale a CHRISTOPH SCHEIBLER, *Opus metaphysicum*, 2 vols., Giessæ Hessorum: N. Hampelii 1617 e si diffuse specialmente dopo il recepimento in JOHANN MICRAELIUS, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Jenae: Freyschmid 1653. Sul punto ancora REALE, *Prefazione*, cit., p. p. IX, nota 7, nonché recentemente MARCO LAMANNA, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, in «Quaestio» VI, n. 1 (2006).

conoscenza di Suárez, poiché anch'essa viene a dipendere dalla configurazione “oggettiva” dell'essere<sup>85</sup>.

In sintesi, Suárez compie una triplice operazione: (1) astrazione dell'essere in concetto; (2) inversione di filosofia con teologia quale prima disciplina metafisica; (3) configurazione della filosofia prima come “ontologia”, cioè come studio sistematico dell'essere. In questi termini viene realizzata la definitiva separazione tra “ordine” della realtà effettiva e “sistema” della conoscenza oggettiva. Si coglie appieno perché, rispetto alla concezione dell'essere, Suárez afferma che «*dall'uso comune risulta che ente, anche considerato come ente reale [...] non si attribuisce solo alle cose esistenti, ma anche alle nature reali considerate in se stesse, esistenti o meno*»<sup>86</sup>. Insomma, la verità delle cose, la loro realtà, viene considerata in modo astratto, a prescindere dalla considerazione di ciò che sta all'esterno della “oggettività”<sup>87</sup>.

L'esito della metafisica suaresiana si può cogliere alla luce dei pensatori successivi. Non si può dubitare che per il teologo spagnolo Dio, il mondo e l'anima fossero realtà effettive, avessero cioè una loro consistenza ontica, ma la ragione di ciò sta nel rilievo che essi “realizzano” in concreto il concetto astratto di “essere”, non che – come nella metafisica tomistica – vi si ritrovi la matrice originaria. Poco più di un secolo dopo, quelle che in Suárez rimanevano “realtà” diventano semplici “idee”, poiché le espressioni concrete dell'essere si trasformano in senso trascendentale<sup>88</sup>. Il razionalismo del sistema emerge in modo evidente se si considera in

---

<sup>85</sup> Dunque la “filosofia prima” non è più la teologia, ma lo studio dell'essere, infatti: «*ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae*» (l'ente in quanto ente reale è l'oggetto adeguato di questa disciplina) SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche: 1-3*, cit., p. I, 1, 26. Ho inteso tradurre “adaequatum” con “idoneo” per rendere l'idea del carattere oggettivo e in fin dei conti formalistico della concezione suaresiana, anche rimarcando la differenza rispetto alla *adaequatio* di San Tommaso. E questo primato logico-teoretico si riflette anche nell'ordine delle questioni affrontate nelle *Disputationes metaphysicae*: infatti Suárez scrive nel proemio rispetto allo studio della teologia «*Prius vero quam de materia huic doctrina subjecta dicere incipiam, de ipsamet sapientia seu metaphisica, ejusque obiecto, utilitate, necessitate, attributisque illius atque muneribus, Deo auspice, disserere aggrediar*» (prima di iniziare a trattare la materia che è soggetta a tale dottrina, cominceremo ad esporre, con l'aiuto di Dio, la sapienza stessa o metafisica e il suo oggetto, la sua utilità, la sua necessità, nonché i suoi attributi e le sue funzioni), *ibidem*, p. 60: Proemio; Courtine osserva che dal ribaltamento di Suárez deriva una ulteriore conseguenza, molto significativa, ossia la nascita della “teologia positiva”, COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 168; di fatto, è questo un elemento che conferma l'impostazione qui sostenuta, cioè l'idea che vi sia una contrapposizione tra ordine e sistema. Infatti, proprio perché si distacca dall'ordine delle cose, dalla realtà in quanto tale, essa deve astrarsi. La teologia si fa sistema, e dunque deve essere positivizzata. Devo precisare che Courtine insiste particolarmente sulla distinzione tra filosofia e teologia, presumo per indicare l'impronta razionalistica della metafisica. In effetti occorre precisare che – anche nel titolo della sua opera – lo stesso Suárez denomina la metafisica come “teologia naturale”.

<sup>86</sup> «*ursus constat ex communi usu, ens, etiam sumto pro ente reali [...] non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non*» SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche: 1-3*, cit., p. II, 4, 3.

<sup>87</sup> COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, cit., p. 155. Qui peraltro si coglie la differenza tra Vázquez e Suárez. In Gabriel Vázquez la *ratio* coincide con la reale struttura fondativa dell'ordine universale. In Suárez invece essa è una proiezione ricavata dalle manifestazioni concrete dell'essere. Nel primo la razionalità vincola Dio nelle sue azioni, e quindi nella sua volontà, nel secondo è un concetto che ne determina i modi in cui si esprime la sua facoltà intellettuale. È opportuno riportare la tesi di De Angelis, il quale sostiene che la *ratio theologica* del “sistema” suaresiano non sia “fondativa”, ma propriamente “giustificativa” dell'esperienza della realtà, proprio perché essa assume un'idea astratta dell'essere, una dimensione che viene posta come un *a priori* rispetto all'esperienza, come esigenza logica sottostante, cfr: ANTONIO DE ANGELIS, *La "ratio" teologica nel pensiero giuridico-politico del Suarez. La teoretica suaresiana e la recensione dei suoi critici*, Milano: Giuffrè (Libera università abruzzese degli studi G. D'Annunzio) 1965.

<sup>88</sup> Già in Baumgarten si precisano ulteriormente tre percorsi paralleli della metafisica speciale: cosmologia, psicologia, teologia razionale, cfr. ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halae; Magdeburgicae: Hemmerde 1739.

particolare il pensiero di Christian Wolff<sup>89</sup>, nella cui epistemologia<sup>90</sup> si prevede come fase preliminare della filosofia l'individuazione delle condizioni di possibilità della ragione. La metafisica, divenuta "ontologia", si trasforma in "criticismo", diviene strumento per misurare i confini del pensabile e dunque per delimitare i confini dell'essere in quanto tale. Con esso il razionalismo si impone di tracciare i confini esterni del mondo in cui è chiamato ad operare l'intelletto.

#### §.4.2.2.~ Elemento soggettivo: dalla "persona" alla "pura" individualità

Suárez compie nei confronti della concezione antropologica la medesima operazione di "oggettivazione" e "astrazione" che aveva effettuato trasformando la metafisica in "ontologia". Il senso di ciò si può cogliere in base ad un breve confronto tra le diverse prospettive riferibili alla tradizione tomistica, alla rielaborazione del Caetano ed alla novità introdotta dal De Molina.

Nella tradizionale dottrina tomistica<sup>91</sup> alla natura dell'uomo appartiene la tensione alla trascendenza e dunque l'apertura al soprannaturale, che per realizzarsi richiede però l'intervento divino<sup>92</sup>. Questa impostazione viene ripresa dal Gaetano, il quale ne fornisce una lettura che ne depotenzia la portata spirituale, perché separa l'ordine naturale da quello soprannaturale, assegnando a ciascuno una componente formale e dunque un'autonoma rilevanza funzionale: al desiderio naturale dell'uomo può competere soltanto ciò che

---

<sup>89</sup> CHRISTIAN WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* ((1719) 1751), *Metafisica tedesca: con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di Raffaele Ciarfardone, Milano: Bompiani (Il pensiero occidentale) 2003.

<sup>90</sup> È utile accennare a questo filosofo, perché la sua prospettiva si rivela importante nell'approfondimento delle premesse ontologico e gnoseologiche del merito del discorso. Kant intese utilizzare la matematica come modello per una Scienza applicabile ad ogni campo d'indagine, compresa la *metafisica*. Sul pensiero di Wolff è pregevole il recente studio TOMMASO OPOCHER, *Christian Wolff filosofo del diritto e della politica*, Padova: CEDAM (Lex naturalis. Biblioteca; 15, collana diretta da Franco Todescan) 2013. Qui forse la differenza tra "ordine" e "sistema" e tra metafisica e ontologia non viene adeguatamente sottolineata, se è vero che Wolff prosegue l'ontologia suaresiana portandola a compimento, nel senso che si sforza di identificare la filosofia con la matematica. Ma questo significa anche che la sua filosofia della "possibilità" altro non è che la filosofia della definizione dei limiti di questa possibilità. Ed è in questi termini che dovrebbe essere posto il problema dell'esperienza in Wolff. Può anche essere ingenerosa – come sottolinea Opocher – l'accusa di razionalismo, rispetto alle aperture del filosofo di Breslavia all'empiricità, ma di certo non si può dimenticare – e in effetti lo si precisa – che per Wolff l'esperienza è – e non può non essere – concettualmente fissata all'interno di un ben preciso orizzonte cognitivo, che è appunto quello della ragione matematica. La realtà non può essere rappresentata se non in termini di sistema, quindi la dimensione dell'essere non può estendersi oltre questi confini. È corretto perciò quanto ritiene Opocher a proposito del rapporto tra logica e ontologia: la logica è anteposta all'ontologia soltanto per motivi didattici, perché dal punto di vista teoretico è evidente il primato dell'ontologia sulla logica, *ibidem*, p. 48. Questo rapporto potrà invertirsi solo con il superamento del criticismo e dunque con l'idealismo. Di conseguenza, la "possibilità" di Wolff non è una eventualità che fa capo alla realtà delle cose per come esse sono concretamente, ma soltanto una idoneità dell'essere astrattamente concepito come fondativo dell'esperienza pratica. Quindi si può sostenere che il pensiero di Wolff non è collegato all'essenza intesa in senso tomistico (*contra* mi pare *ibidem*, p. 58) anche se è corretto sostenere che in Wolff «è la ragione stessa a fissare i limiti del possibile» *ibidem*, p. 168.

<sup>91</sup> *Summa Theologiae*, L. 3, c. 2, *Summa contra Gentiles*, L. 5, c. 51. «quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium» *Summa contra Gentiles* III libro, cap. 50.

<sup>92</sup> Come il Creato nel suo complesso tende alla perfezione intesa come *divina similitudo*, allo stesso modo l'uomo si proietta verso la felicità, che coincide, essendo l'uomo creatura spirituale, con la conoscenza di Dio. Eppure la percezione dell'esistenza di Dio non può bastare all'uomo, essendo necessaria la Sua effettiva presenza. La *visio Dei* tuttavia è una condizione che non dipende soltanto dall'uomo, giungendosi ad essa con la partecipazione della Grazia divina, che viene concessa da Dio stesso con atto gratuito. In questo senso, si può sostenere che la perfezione dell'uomo non è una situazione totalmente umana, essendo soprannaturale il fine dell'esistenza.

rientra all'interno dell'ordine naturale<sup>93</sup>, mentre all'ambito soprannaturale l'uomo non può che essere recettivo, obbediente nei confronti di Dio. La separazione tra i due ordini viene a configurarsi come una vera e propria contrapposizione nel momento in cui si considera che a ciascuno di essi viene attribuita una specifica perfezione: la *beatitudo naturalis* e la *beatitudo supernaturalis*<sup>94</sup>.

La scissione antropologica tra regno soprannaturale e mondo terreno si compie definitivamente nelle tesi di Luis de Molina<sup>95</sup>, il quale introduce nella tripartizione delle concezioni preesistenti – *status naturae integrae*, *status naturae lapsae*, *status gratiae* – una quarta condizione, *status purae naturae*, che corrisponde alla situazione dell'uomo in sé: «*sine peccato et sine gratia et sine aliis donis supernaturalibus*»<sup>96</sup> poiché riferita soltanto alla «*felicitas moralis ac speculativa*»<sup>97</sup>. Questa nozione astratta è particolarmente significativa perché collega la nozione di “ontologia” suaresiana<sup>98</sup> alla separazione tra la *beatitudo* terrena e quella spirituale che emerge dal pensiero del Gaetano. In essa si può cogliere infatti l'astrazione dell'essere umano, ma anche la visione tendenzialmente immanentistica dello scopo dell'esistenza: il “fine ultimo naturale”. Essa è interessante perché si può considerare come passaggio intermedio tra la concezione sostanziale della persona, ereditata dalla tradizione classica, e quella individualistica che viene configurata dalla modernità e poi adottata dalla filosofia contemporanea.

Suárez entra nella discussione a questo punto, sviluppando la sua concezione antropologica nel *De Gratia*<sup>99</sup> alla luce della concezione degli *status* che si era diffusa all'interno della Seconda Scolastica. Il teologo spagnolo ammette che la natura umana possa venire concepita come “pura” – cioè nel senso formalistico acquisito dalla sua scuola teologica – non soltanto all'atto della creazione, ma in ogni tempo, e che quindi l'uomo possa essere considerato all'interno di un ordine “oggettivo” e con un fine che è “puramente naturale”. In questo senso Suárez giunge a sostenere che l'uomo – in quanto tale – può essere concepito per un fine che rientra all'interno delle sue possibilità e che per questo deve essere considerato naturale. Se invece gli viene affidato un fine ulteriore, soprannaturale, questo dipende dall'intervento divino, ed essendo la Grazia una

---

<sup>93</sup> Summa theologiae commentariis Thomae de Vio Cajetani Romae 1888, In primam secundae, q. 3, a. 8, n. 1 «*naturale desiderium non excedit vim naturae*» (t. VI, f. 36 a).

<sup>94</sup> Si ammette, in altri termini, che sia concettualmente isolabile l'idea dell'uomo in quanto tale – puro, a prescindere dalla preoccupazione della salvezza spirituale – e che la trascendenza sia effetto esclusivo di un fattore esterno all'ordine ed estraneo all'uomo. Come nota Todescan con estrema precisione concettuale: «è il primo emergere di un concetto di natura, ripiegato su se stesso, con contorni chiaramente finiti, che la ragione pretende tracciare con assoluta precisione: è un sistema in sé completo [...]» FRANCO TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova: CEDAM (Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Padova; 65) 1973, p. 44. In estrema sintesi, si ammette che l'uomo possa ritenere completa la sua esistenza anche senza la figura divina.

<sup>95</sup> Cfr. LUIS DE MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos...* Ludovico Molina,... autore, Olyssipone: apud Antonium Riberum, exp. Joannis Hispani et Michaelis de Arenas 1588.

<sup>96</sup> Libro I, 3, 11.

<sup>97</sup> LUIS DE MOLINA, *De iustitia et iure tractatus*, Cuenca-Anversa: Sumptibus Martini Nutii & Joannis Hetfroy 1593-1609, (T. VI, col. 1688).

<sup>98</sup> FRANCO TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, 2 ed., Padova: CEDAM (Lex naturalis. Biblioteca; 7, collana diretta da Franco Todescan) 2013, p. 147.

<sup>99</sup> FRANCISCO SUÁREZ, *De divina gratia*, a cura di Hermann Mylius e Balthasar Lipp, 3 vols., Moguntiae: Hermanni Mylij Birckmanni 1620-1621. In realtà questo argomento era affrontato anche nell'opera precedente Id, *De ultimo fine hominis*, ? : ? 1592.

concessione, esso è essenzialmente arbitrario. La conseguenza di ciò è che la *beatitudo naturalis* si carica di un significato spirituale: essa non è soltanto il fine del benessere materiale come lo intendeva San Tommaso, ma acquisisce una finalità trascendente: «*non solum pars hominis, sed homo ordinatur ad beatitudinem naturalem*»<sup>100</sup>.

Il fatto che con Suárez la dimensione dell'uomo inizi a chiudersi in un "mondo" si coglie a partire dalla conseguente visione della salvezza. Sul presupposto – di derivazione tomistica – della necessaria corrispondenza tra ogni essere vivente ed il fine attribuitogli all'interno dell'ordine universale, secondo il Gaetano, non si può attribuire ad un essere vivente un fine che non gli sia proporzionato. Da ciò, per Suárez, il fine della salvezza eterna non si può sostenere che esso sia proporzionato all'uomo, perché egli non può ottenerlo senza la grazia divina, nonostante tutti gli sforzi. Pertanto si giunge alla conclusione che all'uomo normalmente deve essere attribuito un fine che gli sia esigibile. Ma esso, proprio perché raggiungibile dall'uomo con le sue forze, non può essere che terreno. Alla luce di questa impostazione, come nota Todescan «*la natura umana rischia di trasformarsi in un "sistema", all'interno del quale si produce una rigorosa corrispondenza fra tendenze e capacità attive [...]*»<sup>101</sup>. In altri termini, se all'"ontologia" corrisponde la separazione dell'essere in quanto tale dalla realtà effettiva, alla concezione "pura" della persona corrisponde la separazione dell'esperienza sociale dalla natura: l'ordine dell'essere viene separato dal sistema teologico e l'universo dal mondo terreno.

#### §.4.3.~ Riepilogo e riformulazione del problema introduttivo

È evidente che la base metafisica di Ambrosetti è quella aristotelico-tomistica, ma è altrettanto chiaro che essa viene rielaborata in modo consistente. La metafisica aristotelica è, come sottolinea Giovanni Reale, polivalente, internamente composita, ricca di relazioni interne tra le quattro diverse prospettive che emergono dal modo in cui si manifesta la realtà<sup>102</sup>: effettiva, tangibile e comprensibile e quindi integrale. A questa metafisica Tommaso d'Aquino aggiunge una dinamicità interna che connette le prospettive delineate da Aristotele attraverso la nozione di "partecipazione"<sup>103</sup>: essenza ed esistenza, concepiti come potenza e come atto, si coordinano all'interno di una cosmologia organica che si realizza in modo triplice – Dio, gli angeli, gli esseri materiali – e nella quale tutte le cose, attraverso la loro "partecipazione" all'essere, si riflettono in Dio

---

<sup>100</sup> Id, *De ultimo fine hominis*, cit. d. XV, s. 2, n. 8.

<sup>101</sup> FRANCO TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Vol. 1. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio, 3 vols., Milano: Giuffrè (Per la storia del pensiero giuridico moderno; 14) 1983, p. 47. Ed è condivisibile quanto sostenuto successivamente, sul fatto che in questa ricostruzione si possa rinvenire «*quasi il preludio dell'antropologia groziana*» *ibidem*.

<sup>102</sup> La metafisica si può intendere infatti: (1) come scienza delle cause e dei principi primi (aitiologia); (2) come scienza dell'essere in quanto essere (ontologia); (3) come teoria della sostanza (usiologia); (4) come teoria di Dio (teologia), che ne rappresenta il compimento. In questo senso, l'affermazione di Giovanni Reale è perentoria: «Dobbiamo pertanto concludere che il senso più profondo della metafisica aristotelica resta consegnato alla componente teologica e che l'orizzonte della metafisica aristotelica è dato dall'unità dinamica e dialettica delle prospettive ontologica, aitiologica e usiologica, incentratisi nella istanza teologica» GIOVANNI REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani 2004, p. XXXVII. La metafisica è dunque la forma suprema di conoscenza e la teologia ne è il compimento; essa comprende in sé una molteplicità di prospettive e di atteggiamenti.

<sup>103</sup> Cfr. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit.



creatore e tendono a Lui.

Francisco Suárez stravolge questo modello introducendo una prospettiva che, pur nelle diverse rielaborazioni, rimane costante nella modernità: la distinzione tra la “metafisica generale” e le “metafisiche speciali” – tra l’essere in quanto tale (ontologia) e le sue specificazioni (Dio, mondo, uomo) – distacca l’essere come concetto una volta e per tutte dalla realtà effettiva. Dopo Suárez, l’oggettività non corrisponde più alla sostanzialità.

Ambrosetti recupera il pensiero di Suárez volgendolo in senso trascendentale, e rimane perciò ancorato alla prospettiva “ontologica” del teologo spagnolo, come si può evidenziare sotto entrambi i profili, quello oggettivo e quello soggettivo.

(1) L’*“esigenza dell’essere”*, che in Tommaso d’Aquino si manifestava nella realtà delle cose come una dinamicità intrinseca al piano della sostanza poiché inerente alla nozione di forma, acquisisce ora una connotazione formalistica e si contrappone alla materia divenendo “astratta” e “oggettiva”.

(2) L’*“esigenza di essere”*, che nella tradizione classica era attribuita alla sostanza della persona e si rivolgeva alla trascendenza, viene ora imputata ad una concezione “pura” dell’individuo e riferita principalmente al mondo terreno somigliando più ad una pulsione vitale e sempre meno ad una tensione spirituale.

Il fatto che nella dimensione sociale, alla luce del pensiero di Suárez, sia ritagliata la sfera del “lecito”, contribuisce a rendere ancora più delicata la questione. L’uomo infatti può muoversi liberamente nel mondo, perché così è previsto dalla sua natura. La spontaneità delle aggregazioni sociali, la varietà delle istituzioni, la mutevolezza dei costumi, tutto ciò che non è obbligatorio in base alla norma naturale, trova nel mondo terreno la sua fonte, ma nell’ordine naturale la sua legittimazione. Questa differenza è in massima sintesi, l’esito del suaresismo recuperato da Ambrosetti.

#### §.5.~ *Il significato dell’ontologia sociale nel pensiero di Giovanni Ambrosetti*

Inquadrate il problema in termini complessivi, esposta la nozione di “ontologia sociale” e individuati i suoi presupposti teoretici nel pensiero di Suárez, occorre comprendere la portata della prospettiva delineata dall’Autore.

Si può affermare che ad ogni “forma sociale” corrisponde una “esigenza”. La famiglia manifesta il bisogno di alterità e di spiritualità; la proprietà esprime l’impellenza di soddisfare le necessità materiali e spirituali della famiglia; lo Stato realizza l’esigenza di aggregazione e orientamento della comunità nel suo complesso; le forme “particolari” rispondono ciascuna ad una “esigenza” specifica (lavoro, istruzione) che gratificano la vita dell’uomo in comunità. L’emergere delle “esigenze” non è un fatto meramente materiale, non è una determinazione biologica – o genetica, forse si direbbe oggi – ma è un “atto” spontaneo nel senso che appartiene alla natura dell’uomo, ed è libero perché costituisce essenzialmente una condotta morale. Le “forme sociali” dunque esprimono “esigenze” che sono già contenute nel “diritto naturale fondamentale”. Già la possibilità di giovare di tali forme rappresenta la soddisfazione di un grado di libertà da parte dell’uomo, la

libertà di unirsi in una famiglia, di godere dei frutti del proprio lavoro, di sostenere una comunità politica insieme ad altri. Ma questa libertà non è arbitrio, perché segue spontaneamente ciò che la natura ha previsto per l'uomo<sup>104</sup>, e che si pone come misura, proporzione, armonia.

Si è visto come la duplice composizione della socialità – come dimensione interiore e come fattualità empirica – si riflette nella “ontologia sociale” di Giovanni Ambrosetti poiché le aggregazioni sociali sono considerate come “forme” *a priori*, ossia come entità che sono per un verso espressione dell'ordine naturale e per altro verso proiezioni della coscienza individuale.

Bisogna comprendere meglio, a questo punto, in che termini “esistano” queste “verità sociali”. Poiché Ambrosetti le configura come entità caratterizzate da astrattezza ed oggettività, infatti, la socialità nel suo complesso può essere concepita come totalmente distaccata dalla realtà delle cose o dalla coscienza di coloro i quali ne fanno parte, oppure collocata in una posizione intermedia tra Dio e l'uomo, partecipe dell'ordine universale e – allo stesso tempo – espressione dell'interiorità di ciascun consociato.

È utile a questo punto approfondire in che termini ciò si ponga nel pensiero di Ambrosetti, distinguendo ancora una volta i due aspetti, quello oggettivo e quello soggettivo.

#### §.5.1.~ L' “esigenza dell'essere” tra razionalismo e storicismo idealistico

Nel suo aspetto oggettivo, l'“ontologia sociale” si colloca nel punto intermedio tra le premesse che riguardano l'attribuzione di una valenza teoretica alla “storia” e le implicazioni pratiche che ritrovano la giuridicità all'interno di questa sfera. Infatti l'attribuzione di una valenza ontologica alla socialità intende per Ambrosetti controbattere da una parte il razionalismo e dall'altra lo storicismo<sup>105</sup>, consentendo di sviluppare una concezione dell'ordinamento giuridico che, pur essendo formalistica, si presta ad essere inserita nell'ordine naturale.

Per affrontare la questione si svolgono gli argomenti come segue: (1) esposizione delle critiche rivolte da Ambrosetti a positivismo e storicismo; (2) qualificazione del “diritto naturale cristiano” come prospettiva storicistica; (3) cenni sulle implicazioni filosofico-giuridiche. Al termine della disamina si propongono alcune considerazioni di sintesi.

#### §.5.1.1.~ La critica a positivismo e storicismo idealistico

Ambrosetti scaglia la sua ontologia a rimescolare le carte della discussione filosofica, sclerotizzata nell'antitesi tra “pensiero” e “storia”, cioè tra una concezione della ragione prigioniera della sua astrattezza ed

---

<sup>104</sup> AMBROSETTI, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 92.

<sup>105</sup> FULVIO TESSITORE, voce *Storicismo*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate, vol. 11. Se-Teol, 12 voll., Milano: Bompiani 2006, pp. 11149-11164. Il termine *Historismus* fu utilizzato per la prima volta da Friedrich Schlegel in un frammento intitolato *Zur Philologie* – ma già prima Novalis si era avvalso dell'espressione *Historism* – sebbene nella riflessione filosofica si diffuse soltanto dopo che Karl Werner lo utilizzò per indicare la filosofia della storia di Vico in KARL WERNER, *Ueber Giambattista Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienischen Philosophie. Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am XXX. Mai MDCCCLXXVII*, Wien: K. Gerold's sohn 1877.

una visione alienante dell'esperienza sociale<sup>106</sup>.

È utile introdurre la questione a partire dalle critiche mosse all'hegelismo, che viene interpretato come una reazione alla «mortificazione della storicità»<sup>107</sup> compiuta dall'Illuminismo, in cui «il tema fondamentale – il riavvicinamento, addirittura l'identità dell'ideale con il reale – si presenta con l'intento di una salvezza sistematica e definitiva del sociale»<sup>108</sup>. A tal proposito Ambrosetti sottolinea la difficoltà derivante – in particolare nel terzo dei momenti interni allo Spirito oggettivo: morale, diritto, etica – dal conflitto tra la rivendicazione di autodeterminazione dell'individuo nella sfera sociale e la compenetrazione di quest'ultima coscienza interiore, manifestandosi in modo organico e totalizzante come “verità” nella “storia” e come emancipazione della libertà. Ambrosetti si oppone all'annientamento dell'individuo inteso come persona, annullato nella dialettica immanentistica dello Spirito, esiliato dalla dimensione sociale che invece gli è costitutiva, schiacciato dalla figura dello Stato alla cui volontà è costretto ad aderire senza riserve<sup>109</sup>.

La polemica di Ambrosetti si comprende meglio se si richiamano le sue critiche sul piano filosofico-giuridico nei confronti di positivisti, neokantiani e idealisti.

(1) *La critica al positivismo*. In particolare nel pensiero di Roberto Ardigò<sup>110</sup>, Ambrosetti coglie la pretesa di ricomprendere la dimensione del pensiero all'interno di quella della storia e di ridurre la giuridicità alla

---

<sup>106</sup> AMBROSETTI, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 344. Per la precisione, l'obiettivo di Ambrosetti è quello di conferire una rilevanza ontologica alla dimensione sociale per superare la contrapposizione tra due tendenze presenti nella filosofia del diritto del suo tempo: (1) la contrapposizione tra formalismo e positivismo, la quale rispecchia quella tra razionalismo e storicismo; (2) la riduzione della filosofia a scienza, e ciò recuperando l'autonomia della prima attraverso la rivalutazione del momento speculativo, che viene messo in crisi dagli eccessi dell'idealismo. Il secondo proposito attiene maggiormente all'aspetto gnoseologico della trattazione, che in questa sede non viene approfondito. L'Autore rifiuta una impostazione per cui la verità «non è più astrazione del reale come nella classicità, forma trascendentale della coscienza come in Kant, ma processo, movimento e attività, che sono [...] il respiro e le contraddizioni della natura intesa come mondo, come totalità» *ibidem*, p. 345.

<sup>107</sup> Id, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 54.

<sup>108</sup> *Ibidem*. La criticità di questa posizione è confermata per Ambrosetti dai suoi esiti: il romanticismo giuridico ed il marxismo. In entrambi l'esigenza di recupero dell'armonia tra pensiero e storia si estremizza specularmente. Nel primo vi è la ipostatizzazione della razionalità immanente alla storia, e quindi l'idealizzazione del diritto storico; nel secondo invece vi è l'eliminazione di ogni spiritualità nella storia, ridotta a fatto economico dotato di una razionalità meccanicistica, come Ambrosetti nota sulla scorta di ÉMILE BRÉHIER, *III. Le XIXe siècle-période des systèmes (1800-1850)*, in ÉMILE BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Vol. II. La philosophie moderne: I. Le dix-septième siècle. II. Le dix-huitième siècle. III. Le XIXe siècle-période des systèmes (1800-1850). IV. Le XIXe siècle après 1850. Le XXe siècle, 9 vols., Paris: Alcan 1932.

<sup>109</sup> È interessante la lettura di Hegel fornita da Ambrosetti, perché in essa si insiste particolarmente sulla sistematicità, AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 54.. Ciò conferma ancora una volta la struttura concettuale del mio lavoro su Ambrosetti. La sistematicità del pensiero hegeliano corrisponde alla configurazione del mondo come universo. Il concetto fondamentale implicito nell'affermazione della idoneità poetica della ragione è dato dalla identificazione dell'universo con il mondo, o meglio della sovrapposizione tra mondo e universo. Il mondo, come prodotto della ragione, cioè come sistema, viene a occupare tutto lo spazio ontico, finendo per affermarsi come infinito ed assoluto. Il fatto che il sistema abbia una valenza “escatologica” coglie perfettamente la struttura gnostica del pensiero hegeliano, e dell'idealismo.

<sup>110</sup> «Siccome poi l'organismo e la vita sociale si spiegano per la giustizia che vi si produce, così la teoria della formazione naturale della vita sociale è anche nello stesso tempo la teoria della formazione naturale della giustizia. La quale, perciò, è una formazione naturale, come il sistema solare, come un Minerale, come un Vegetale, come un Animale, come una Goccia di Rugiada, come un qualunque Pensiero di un uomo», ROBERTO ARDIGÒ, *Opere filosofiche*, Vol. IV. Sociologia. Il compito della filosofia e la sua perennità. Il fatto psicologico della percezione, a cura di Baccio Emanuele Maineri, 7 vols., Padova: A. Draghi 1886, p. 95. L'idea della fattualità della natura e quindi della giustizia rientra nell'estremo empirismo del positivista.

fattualità: mutilata della sua qualità spirituale, la realtà sociale diventa «unica matrice del diritto»<sup>111</sup>, senza che però la giuridicità possa avere una componente razionale: «si vede così la storia identificarsi col fenomeno, perdere ogni possibilità di essere riconosciuta, per sé, come portatrice di determinati valori da ricondurre al pensiero e smarrire anche l'elemento suo più segreto, il fondo spirituale del sociale»<sup>112</sup>.

(2) *la critica al razionalismo di idealisti e neokantiani*. Le tesi di idealisti e neokantiani sono speculari rispetto a quelle dei positivisti poiché in esse si assiste all'esaltazione della dimensione intellettualistica a discapito di quella storica<sup>113</sup>. Sotto questo profilo Ambrosetti censura Giorgio Del Vecchio<sup>114</sup> e Adolfo Ravà<sup>115</sup>. Nel primo, la concezione del mondo come prodotto dell'individuo pone il problema del rapporto tra ragione e storia in termini ancora più drammatici rispetto al positivismo empiristico; il secondo riconduce il diritto a norma tecnica, con ciò soggiogando definitivamente l'esperienza al sistema.

#### §.5.1.2.~ Il "diritto naturale cristiano" come dottrina storicistica

Se bersaglio della polemica è Hegel, valido sostegno è il Vico, in cui Ambrosetti incontra non soltanto l'apertura alla trascendenza, ma la connessione tra questa e l'esperienza concreta, assunta in una prospettiva organica che abbraccia anche la storia. Ispirato dalla "storia ideale eterna" proposta da Giambattista Vico – età degli dei, età degli eroi, età degli uomini – l'Autore ricostruisce una fenomenologia in cui le fasi storiche di sviluppo delle civiltà umane si convertono in paradigmi teoretici<sup>116</sup>.

Le linee sommarie della dialettica tra pensiero e storia vengono sviluppate come una fenomenologia che ha essenzialmente tre momenti<sup>117</sup>: (1) la classicità, ossia il momento di acquisizione della rilevanza teoretica della dimensione sociale, ed il suo perfezionamento concettuale dato dall'apertura alla trascendenza operata dal cristianesimo; (2) la modernità, inaugurata con la decadenza della scolastica e con la contrapposizione tra

---

<sup>111</sup> AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 23. L'Autore insiste particolarmente su questo punto: «il positivismo italiano si trova ad esprimere, con forza del tutto particolare, l'assunzione della storia a spiegazione totale del diritto. È però un concetto di storia impoverito e, si può dire, dissolto che viene assunto» *ibidem*, p. 22.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>113</sup> «mentre al positivismo rimanevano precluse le verità che sono nella storia, ma che non si identificano con essa, e che sole possono render conto della ragione del sociale storico e delle istituzioni, al neokantismo rimanevano precluse tutte le costruzioni proprie della storicità, cioè tutto quel mondo storico-istituzionale che è premessa indispensabile per poter impostare il problema del diritto, che può esser scrutato vittoriosamente solo da un percorso intellettuale capace di abbracciare unitariamente quelli che già l'esperienza comune indica come i due aspetti del diritto, quello del pensiero e quello della storia» *ibidem*, p. 26.

<sup>114</sup> Ambrosetti rende conto di come nel pensiero del giusnaturalista romano il principio del diritto sia individuato nell'io, e quindi la dimensione giuridica sia effettivamente una proiezione dell'individuo. Di particolare interesse è, poi, la frase riportata dallo stesso Ambrosetti: il perno del pensiero di Del Vecchio sarebbe la «riduzione del mondo in termini di creazione individuale e di emanazione dell'io» GIORGIO DEL VECCHIO, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, 2 ed., Bologna: Nicola Zanichelli 1922, p. 86, citato in AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 27. È interessante, si diceva, che il mondo sia una "emanazione" dell'io, perché in ciò si ritrovano gli elementi della dottrina ontologica di matrice gnostica. L'io, in sostanza, avrebbe il ruolo di divinità creatrice ed il mondo sarebbe niente altro che una sua produzione. La materia sarebbe dunque distaccata dalla sua matrice originaria, che dovrebbe quindi essere individuata nella forma razionale.

<sup>115</sup> Cfr. ADOLFO RAVÀ, *Il diritto come norma tecnica*, Cagliari: Tipografia Dessì 1911

<sup>116</sup> In Vico il miglioramento delle condizioni di vita delle comunità non è un esito necessario e scontato, poiché i popoli possono retrocedere agli stadi inferiori di perfezione, mentre per Ambrosetti il processo storico è necessario in quanto aspirazione della natura al contatto con Dio.

<sup>117</sup> AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 52.

pensiero e storia, denunciata da Vico come antitesi tra “filosofia” e “filologia”<sup>118</sup>, che giunge a compiersi nell’idealismo come sovrapposizione tra pensiero e storia con la celebrazione del volontarismo; (3) la formulazione della critica allo storicismo assoluto, dalla quale risulta il recupero del valore ontologico della socialità e l’affermazione della giuridicità intesa come struttura costitutiva dell’esistente della sua funzione di intermediazione tra pensiero e storia<sup>119</sup>.

Questa fenomenologia rientra nel disegno complessivo del “diritto naturale cristiano” di cui si riporta di seguito uno schema.

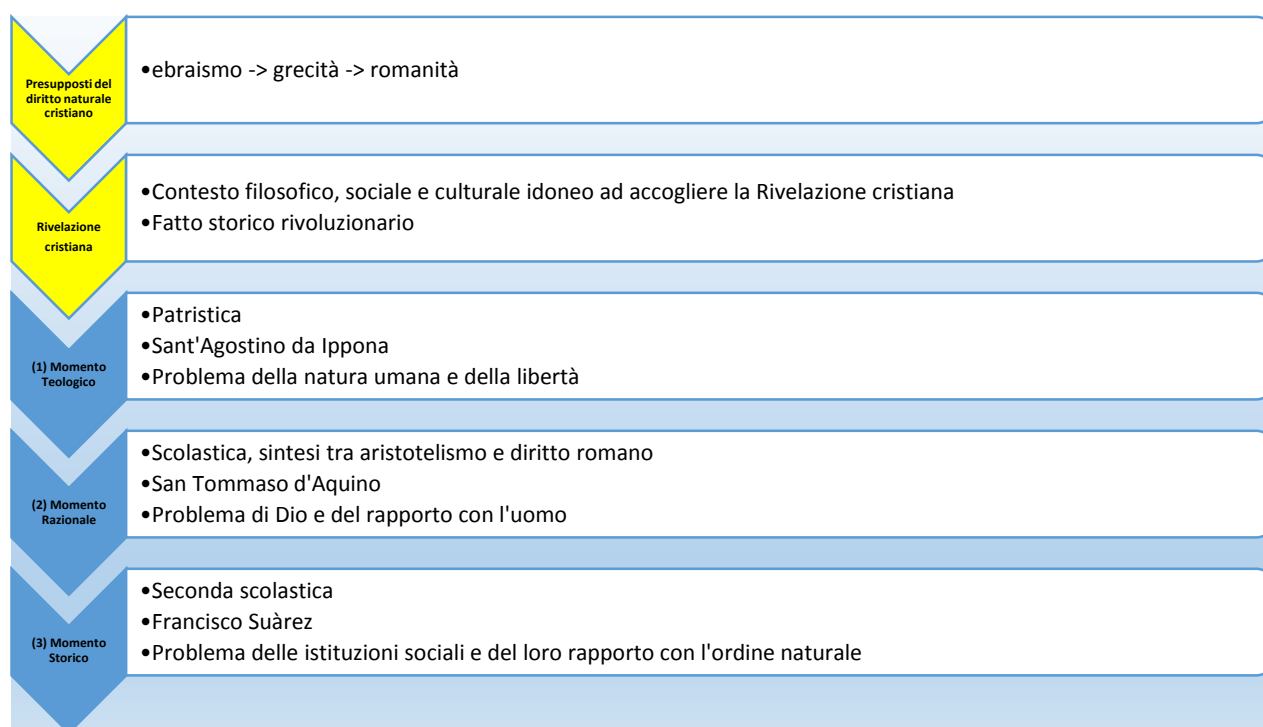


Figura 1: Il "diritto naturale cristiano" (in giallo le due fasi preliminari)

Bisogna ammettere che la critica di Ambrosetti non è rivolta tanto contro lo storicismo in sé e per sé<sup>120</sup>,

<sup>118</sup> Ambrosetti si richiama ancora una volta al pensiero di Filomusi Guelfi ed in particolare alla sua lettura di Vico. Cfr. sul punto in particolare: FRANCESCO FILOMUSI-GUELFI, *Verum ipsum factum*, in ID, *Lezioni e saggi di filosofia del diritto*, a cura di Giorgio Del Vecchio, Milano: Giuffrè (Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Università di Roma; 10) 1949.

<sup>119</sup> La connessione tra dimensione sociale e problema della storicità viene affrontata da Ambrosetti nel volume *Razionalità e storicità del diritto* per essere approfondita successivamente e configurarsi come visione complessiva in *Diritto naturale cristiano*.

<sup>120</sup> Si individuano tre direzioni nella critica allo storicismo: (1) la riaffermazione del giusnaturalismo e di una concezione immutabile della natura dell’uomo; (2) il recupero della tradizione a cui consegue il rifiuto di una concezione della storia come processo; (3) la fede come premessa per una interpretazione teologica della storia, PIETRO ROSSI, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano: Il saggiatore (La cultura) 1991, p. 356. In particolare, con riferimento alla prima direzione, Leo Strauss sostiene la sterilità dello storicismo, a causa della sua prospettiva immanentistica, rispetto all’esigenza di definire criteri oggettivi ed assoluti di valutazione dell’esperienza, esigenza a cui la filosofia non può non rispondere, LEO STRAUSS, *Natural right and history*, Chicago: University of Chicago Press 1953. Rispetto alla seconda tesi, si può menzionare Jaspers e la considerazione dell’esperienza in termini di storicità, come unità di tempo e di eternità, cioè come “eterno presente”. La storia dunque non è un processo lineare, ma un movimento che tende all’unità intesa come ritorno alla dimensione originaria dell’umanità, Cfr. KARL JASPERS, *Philosophie*, 3 vols., Berlin: J. Springer 1932;

quanto contro la sua impostazione immanentistica.

Ciò è confermato da alcuni rilievi che l'Autore muove agli idealisti, e che riguardano non tanto – o non principalmente – l'elemento ontologico, ma quello gnoseologico. L'Autore li accusa infatti di non rispettare l'autonomia tra filosofia e scienza, per aver inteso privarsi della scienza, o meglio, per aver preteso di ricondurre la filosofia ad una forma di scienza. In altri termini, è la svalutazione della concreta esperienza a trascinare l'idealismo verso il positivismo e a farlo franare sotto il peso dello stesso errore, ossia la svalutazione dell'esperienza concreta a mero fatto<sup>121</sup>. In questo senso Ambrosetti formula censure a Benedetto Croce, Giovanni Gentile, e per quanto concerne specificamente la filosofia del diritto, Angelo Ermanno Cammarata, Widar Cesarini Sforza e Carlo Antoni. È opportuno fornire un breve accenno alle critiche formulate da Ambrosetti a ciascun pensatore.

(1) *Sul neoidealismo in generale.* Per Ambrosetti in Croce il problema sta nel fatto che «il diritto e tutta la realtà sociale, non vi ha assorbimento nell'universale, ma abbandono e consegna alla dimensione empirica e temporale»<sup>122</sup>. L'individuale non viene ricondotto all'universale, alla dimensione dello spirito, poiché è invece sacrificato sull'altare del pensiero inteso in modo astratto<sup>123</sup>. Se è vero che per Croce lo storicismo è definito dall'affermazione per cui «la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia»<sup>124</sup>, e se dunque la filosofia si riduce a storiografia, allora si può sostenere che l'individuale si consuma interamente nel fatto positivo. In merito al pensiero di Giovanni Gentile, è noto che il diritto, inteso come “volere voluto”, si pone come termine intermedio della dialettica della volontà, che si compie nell'attualità del volere. Sotto questo profilo, l'individuale si “consuma” non in se stesso – come in Croce – ma nell'atto di sublimarsi nell'universale<sup>125</sup>.

(2) *In merito alla filosofia del diritto.* Considerando il pensiero di Cesarini Sforza<sup>126</sup>, Ambrosetti sottolinea come il tentativo di ridurre la scienza giuridica a mera “scienza pratica” non possa che arrestarsi di fronte all'evidente insopprimibilità della dimensione teoretica, perché così come la giuridicità non può essere ridotta a mera prassi, la sua conoscenza non può rinunciare a dirsi scienza. A proposito delle tesi di Cammarata<sup>127</sup>, l'Autore censura la riduzione della filosofia del diritto ad analisi formalistica della realtà concepita *sub lege*, perché tale riduzione ne pregiudica la stessa capacità di cogliere il momento giuridico.

---

Id, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt am Main [u.a.: Fischer 1959. Relativamente alla terza posizione, vi è una visione della storia come luogo in cui il senso dell'esperienza terrena si acquisisce attraverso il ricorso alla teologia, ossia mediante la consapevolezza del carattere costitutivo del rapporto con Dio, Cfr. WALTER F. OTTO et al., *Grosse Geschichtsdenker: ein Zyklus Tübinger Vorlesungen*, Tübingen: R. Wunderlich 1949.

<sup>121</sup> AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 30.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> Ed è in questo senso che la filosofia del diritto si “riduce” a filosofia dell'economia, perché come è noto il momento della filosofia pratica si riassume nel principio dell'utilità, BENEDETTO CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia: memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate dei giorni 21 Aprile e 5 Maggio 1907*, Napoli: F. Giannini e figli 1907.

<sup>124</sup> Id, *La storia come pensiero e come azione*, Bari: G. Laterza 1938, p. 51.

<sup>125</sup> È interessante a questo punto segnalare che Ambrosetti riporta la critica di Opocher all'idealismo. Il diritto – riducendosi a etica o a economia – diventa mera astrazione e quindi viene ricondotto essenzialmente ad un insieme di schemi formali storicamente vigenti – di matrice appunto morale o economica – i quali vengono assunti come semplici dati positivi, ENRICO OPOCHER, *Il valore dell'esperienza giuridica*, Treviso: Tipografia Crivellari 1947.

<sup>126</sup> Cfr. WIDAR CESARINI SFORZA, *Il concetto del diritto e la giurisprudenza integrale*, Milano: Società editrice libraria 1913.

<sup>127</sup> Cfr. ANGELO ERMANNIO CAMMARATA, *Contributi ad una critica gnoseologica della giurisprudenza*, Roma: Treves 1925.

Eppure ciò che è più interessante è che Ambrosetti sviluppa una analogia tra queste due posizioni, recuperando le critiche formulate ad esse da Bruno Leoni<sup>128</sup>. Così come in Croce e Gentile l'individuo si "consuma" – per il primo, in se stesso, per il secondo, all'atto di transustanziarsi nell'universale – allo stesso modo in Cesarini Sforza e Cammarata la scienza giuridica acquisisce una connotazione "naturalistica". Per il primo studioso, imponendosi la considerazione autonoma della sfera pratica; per il secondo, stabilendosi l'esclusiva rilevanza della dimensione astratta. La scienza giuridica concepita in senso naturalistico diventa sterile, per eccessivo empirismo o razionalismo. Riecheggiando la critica di Leoni, si può dire che per Ambrosetti in Cesarini Sforza vi è una "prassi senza pensiero", mentre in Cammarata una "razionalità senza azione"<sup>129</sup>. L'autore ritiene che l'ontologia possa costituire di per sé una prospettiva che lascia alla giuridicità una sufficiente consistenza per poter essere presa in considerazione in modo autonomo, senza però privarla della possibilità di aprirsi alla trascendenza; per questo Egli rifiuta una concezione "naturalistica" del diritto e della scienza giuridica.

La questione si pone in modo particolare rispetto a Carlo Antoni. In questo filosofo della storia di impostazione crociana si coglie precisamente l'identificazione tra storicismo e impostazione moderna, ma anche la consapevolezza che nell'antistoricismo vi è non tanto la svalutazione della storia, ma una diversa considerazione della storia in quanto tale, che si contrappone a «quella fede laica nel mondo moderno, che ha avuto i suoi padri [...] in Vico, Lessing, Fichte, Hegel, Mazzini, Comte, la fede nella progressiva educazione e redenzione dell'umanità non più per intervento di forze sovranaturali e di istituti di origine trascendente, ma per l'intima necessità stessa della storia, per la legge dello sviluppo»<sup>130</sup>. È interessante in particolare quanto Antoni osserva a proposito della critica di Bergson al determinismo e all'idea di progresso. La convinzione che la storia umana proceda per "stati" qualitativi e non quantitativi, che essa rifletta una "evoluzione" invece di un "progresso", che occorra concepire l'esperienza come spinta vitalistica e non come inaridimento razionalistico implica una forma di "ateismo" nella visione di Bergson, perché in essa non è presente la carica idealistica che secondo Antoni consente di identificare la storia con la spiritualità e quest'ultima con la concezione cristiana<sup>131</sup>.

Ciò che di Carlo Antoni non può essere condiviso da Ambrosetti non è la tesi – Antoni esclude che la

---

<sup>128</sup> BRUNO LEONI, *Per una teoria dell'irrazionale nel diritto*, Torino: Giappichelli (Regia Università di Torino. Memoria dell'Istituto giuridico. Ser. 2, memoria; LI) 1942.

<sup>129</sup> La critica di Bruno Leoni al neoidealismo viene esposta in modo più che convincente in ANDREA FAVARO, *Bruno Leoni: dell'irrazionalità delle legge per la spontaneità dell'ordinamento*, 2 ed., Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 2010. La concezione leoniana del rapporto tra scienza e storia che emerge dalla critica a Croce è giustamente opinata dal commentatore, *ibidem*, p. 71. Il problema in effetti è il rapporto con l'"irrazionale" da parte degli idealisti, che proprio questa dimensione intendono non solo annullare, ma ricondurre all'interno del sistema realtà/ragione. E ciò facendo implicitamente rinunciano al criticismo e cadono nel dogmatismo.

<sup>130</sup> CARLO ANTONI, *Storicismo e antistoricismo*, in CARLO ANTONI, *Storicismo e antistoricismo*, a cura di Michele Biscione, 2 ed., Napoli: Morano Editore (Collana di filosofia; 2) 1972, pp. 31-52, p. 34. Il saggio fu pubblicato originariamente nel 1931, Id, *Storicismo e antistoricismo*, in «Civiltà moderna» II, n. 2 (1931).

<sup>131</sup> In effetti è proprio quest'ultimo passaggio ad essere problematico, perché anche lo storicismo, essendo immanentistico, non può dirsi cristiano se non in senso "protestante": è "pagano" agli occhi di Ambrosetti. E questo appunto è estremamente significativo perché richiama la separazione tra cosmo e mondo che è uno degli elementi teologici della Riforma e che si è trasferito al razionalismo ed è divenuto chiave della modernità. In sintesi, non vi è nell'antistoricismo di Bergson più irrazionalismo di quello presente nello storicismo di Hegel

filosofia crociana possa ridursi a mera storiografia, cioè a “teoria del giudizio storico”, scorgendo in essa una visione teoretica del mondo<sup>132</sup> – ma i suoi motivi di fondo. Pensiero e storia vengono considerati come una dualità irriducibile tanto che «non è possibile né una filosofia della totale immanenza, né una filosofia della pura trascendenza, né un esistenzialismo, né una metafisica»<sup>133</sup>. La lettura di questo passo rivela qui di nuovo l’elemento naturalistico criticato da Ambrosetti. Infatti, Antoni aggiunge poco avanti: «si può anche dire che attraverso questa storia è l’Assoluto, Dio, che si cerca, che si rivela nella coscienza dell’uomo»<sup>134</sup>. In altri termini, attraverso la storia si rivela non la persona di Dio, in quanto effettivamente esistente, ma l’idea di Dio in quanto categoria trascendentale. In questo senso la concezione dello storicismo è immanentistica, ed è proprio per questa ragione che Ambrosetti non può accoglierla.

#### §.5.1.3.~ *Le problematiche implicazioni filosofico-giuridiche*

Ambrosetti sostiene che pensiero e storia non sono contrapposti, perché nella storia vi è della razionalità – data dalla storicità – e nel pensiero vi è una dimensione storica. Il loro punto di contatto è nella socialità, ontologicamente considerata<sup>135</sup>.

E poiché nella socialità è iscritta la giuridicità, ecco che si giunge ad ammettere una concezione della scienza giuridica come conoscenza ontologica, che unisce in sé l’attenzione verso il concreto e l’apertura nei confronti dell’astratto. A questo punto è molto significativo che Ambrosetti ritenga di poter disegnare «una scienza che, sul presupposto di una rete di rapporti ontologici, propria del reale, confluisce e si identifica nella filosofia»<sup>136</sup>. Il riferimento alla metafora dell’ordito rende in modo estremamente suggestivo non solo l’idea della complessità della struttura giuridica, ma anche della sua corrispondenza al tessuto delle relazioni sociali. Per l’Autore evidentemente il diritto non può ridursi a elementi isolati, semplici “fatti” empirici o “azioni” puntuali – ma esso deve essere organicamente concepito come un insieme di relazioni aventi rilievo ontologico – appunto – in quanto connesse all’ordine della realtà<sup>137</sup>.

Per il fatto che la socialità si ricostruisce in “forme” *a priori*, Ambrosetti prende in considerazione l’istituzionalismo di Santi Romano e il neokantismo di Giorgio Del Vecchio, esprimendo nei loro confronti le sue censure, che però rivelano implicitamente la fragilità nella sua posizione. Vale la pena di accennare alle

---

<sup>132</sup> ANTONI, *Ragione matematica e ragione storica*, cit., p. 126.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>135</sup> La premessa di questo richiamo si ritrova nella constatazione, da parte di Ambrosetti, in merito alla «necessità di una mediazione fra pensiero e storia, con un rinnovamento della dottrina generale del reale, o della scienza, che affermasse la sua autonomia, almeno immediata, con l’estendere a tutto il mondo concreto storico-sociale un’analisi delle strutture o dei contenuti, fondandosi su di un concetto unitario del reale empirico e del reale razionale, riconoscendo la storia come un aspetto autentico del reale che solo il pensiero può spiegare e dominare» AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 36.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 152. Qui Ambrosetti, a conforto della sua affermazione si richiama a Geny e a Capograssi. E si può intuire da questi riferimenti in che termini l’Autore intenda contemperare concreto ed astratto, scienza e filosofia, positivismo sociologico e spiritualismo idealistico.

<sup>137</sup> Per questo Egli sostiene che «il compito fondamentale di una dottrina del diritto debba consistere nello scomporre, ricomporre e ripresentare i rapporti interni nella realtà delle cose, i valori ontologici che si possono scorgere su tutto il piano del diritto, sia quello storico sia quello che da questo è apparentemente diviso dall’arresto della storicità di fronte al valore dell’individuale» *ibidem*, p. 153.



critiche di Ambrosetti per poi compiere alcune osservazioni.

(1) *Istituzionalismo*. Non si comprende in che termini per l'Autore l'istituzionalismo di Santi Romano venga concepito quasi come la sintesi tra quello di Hauriou ed il tomismo<sup>138</sup>. Dal punto di vista storico, il giudizio è peraltro benevolo nei confronti del giurista siciliano, perché Ambrosetti ritiene che la sua posizione teorica si distinguesse dalla concezione totalitaria dello Stato – allora dominante – nel tentativo di recuperare in qualche modo il primato della dimensione sociale. La censura mossa nei suoi confronti è soltanto quella di rimanere ancorato alla logica immanentistica senza tentare di penetrare nel senso ontologico delle articolazioni sociali.

Questa lettura è opinabile per diverse ragioni: (1) nel pensiero del giurista francese si riscontra a ben vedere un sociologismo che si contrappone radicalmente alla metafisica tomistica e dunque sembra difficile riuscire ad ammettere la possibilità di un compromesso; (2) l'istituzionalismo romaniano, analogamente, si rivela fautore di un profondo immanentismo che mal si coniuga con una apertura al trascendente; (3) sempre nell'istituzionalismo romaniano sembra difficile riconoscere una qualche possibilità di considerazione autonoma alla dimensione trascendentale. Questa particolare interpretazione del giurista siciliano può giustificarsi alla luce dell'organicismo sostenuto da Ambrosetti, alquanto simile, se non altro sotto il profilo descrittivo, a quello istituzionalistico. Eppure non si può non sottolineare come nell'istituzionalismo non vi sia tanto un recupero della socialità a discapito dello Stato, ma una valorizzazione della componente strutturale interna allo Stato. In altri termini, è la forma immanente a fare dello Stato – ma anche di ogni organizzazione sociale – una “istituzione”, ed è la struttura etica in senso hegeliano che consente all'elemento organizzativo di costituirsi<sup>139</sup>. Certo, come sottolinea lo stesso Autore, l'organicismo è elemento fondamentale della dottrina sociale della Chiesa sin dalle sue formulazioni ottocentesche, ma non mi pare che sia sufficiente “accontentarsi” di ciò<sup>140</sup>, nel senso che la presenza di “enti intermedi” nell'organizzazione sociale non vale di per sé a sconfiggere una concezione soggettiva dello Stato.

(2) *il neokantismo*. Ambrosetti riprende la funzione dello Stato come garanzia di realizzazione pratica dei valori. Eppure in questo senso bisogna riconoscere che il riferimento al neokantismo di Del Vecchio sembra parzialmente inappropriato. Le forme giuridiche “a priori” nell'ottica del giurista romano non sono trascendenti, bensì trascendentali.

#### §.5.2.~ L'“esigenza di essere” tra esistenzialismo e fenomenologia

Nel suo aspetto soggettivo, l'elemento ontologico della socialità esprime una triplice proiezione dell'individuo verso l'esterno: nei confronti della realtà delle cose, verso gli altri esseri umani e di fronte a Dio. In questo senso, l'ascendenza suaresiana determina il sorgere di due problemi che riguardano: (1) il fatto

---

<sup>138</sup> «essa aveva lontane le sue radici, non tanto e non solo negli autori francesi, in un Hauriou e in un Renard, quanto nella stessa concezione classica aristotelico-tomistica, e trovava anche un precedente nella “scuola cattolica”» Id, *L'essenza dello stato*, cit., p. 116.

<sup>139</sup> Citazione della nota in cui Santi Romano precisa che la sua è una concezione formalistica, SANTI ROMANO, *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, 2 vols., Pisa: Tipografia Editrice Cav. Mariotti 1917-1918, p. 21 in nota.

<sup>140</sup> AMBROSETTI, *L'essenza dello stato*, cit., p. 116.

che la persona è definita in modo “puro”, cioè non corrispondente all’effettività del singolo e concreto essere umano, ma ad un concetto che rimane “astratto” ed “oggettivo”; (2) il rilievo che l’esistenza della persona si configura come una “tensione”, non come una “realizzazione”, quindi come un’“attività” dinamica, non come una “situazione” statica, in tal modo rimanendo sospesa indefinitamente senza mai compiersi.

Insomma, occorre comprendere se, a partire dalla prospettiva dell’Autore, si possa sostenere che l’esperienza non sia soltanto la soddisfazione di una serie di “bisogni”. Se invece così fosse, l’uomo esisterebbe solo per il “bisogno” di affermare la propria presenza nel mondo; si relazionerebbe con gli altri solo per la difficoltà di “pensarsi” altrimenti; invocherebbe Dio soltanto per riempire uno “vuoto metafisico”. Il rischio, in sostanza, è che nella confusione tra “generalità” della condizione umana e “universalità” del concetto di persona, ogni “esigenza” dell’uomo finisca per rimanere insoddisfatta.

Anche sotto questo profilo, come per quello oggettivo appena svolto, si coglie una polemica dell’Autore, questa volta indirizzata nei confronti di esistenzialismo e fenomenologia. Si tratta di un insieme di tesi filosofiche sorte nella contemporaneità, che si propongono di introdurre il problema metafisico alla luce della concreta individualità, considerando come principale – se non esclusiva – dimensione dell’uomo quella dell’esperienza vissuta e quindi della realtà terrena. La ragione della contrapposizione dell’Autore a queste posizioni è evidentemente nel loro rifiuto – più o meno esplicito o intenzionale – di accettare una prospettiva trascendente.

Occorre dunque comprendere come Ambrosetti intenda la condizione umana, cioè quale sia l’effettivo contenuto dell’esperienza concreta e in che modo Egli rivendichi per l’uomo un ruolo da protagonista all’interno di essa. In questa sede si ritiene pertanto di svolgere la questione nei seguenti termini: (1) individuare i motivi critici nei confronti delle posizioni immanentiste sviluppate da esistenzialismo e fenomenologia; (2) approfondire la nozione di “storicità” offerta dall’Autore come condizione dell’esperienza umana alla luce del pensiero di Giuseppe Zamboni; (3) inquadrare la concezione dell’Autore all’interno delle tesi che incentrano sull’“esperienza giuridica” con particolare riferimento a Giuseppe Capograssi. Al termine della disamina si offrono alcune considerazioni di sintesi.

#### §.5.2.1.~ *La critica a esistenzialismo e fenomenologia*

Secondo Ambrosetti nella contemporaneità si inaugura una nuova prospettiva nella considerazione della dimensione sociale a partire dalle ricerche di Max Scheler<sup>141</sup> e Nikolai Hartmann<sup>142</sup>, i quali riaffermano l’oggettività della dimensione etica, sebbene non giungano ad ammetterne il fondamento trascendente<sup>143</sup>. Il rischio inerente a queste prospettive è per Ambrosetti che la concezione dell’“oggettività” rappresenta una sfida alla ragione, di cui occorre pertanto ridefinire le potenzialità per evitare di ricadere nell’idealismo.

---

<sup>141</sup> Cfr. MAX SCHELER, (1913), *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 3 ed., Halle: M. Niemeyer 1927.

<sup>142</sup> Cfr. NIKOLAI HARTMANN, (1926), *Ethik*, 3 ed., Berlin: De Gruyter 1949.

<sup>143</sup> «manca ancora nella teoria dei valori [...] il principio che legghi i valori e li sostenga, ma è posto ormai chiaramente, ci sembra, il problema del superamento dello storicismo attraverso l’affermazione di un principio che sta nella storia ma che è irriducibile ad essa» AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 65.

Se la fenomenologia traccia una direzione per affermare la conoscibilità del reale, l'esistenzialismo impone di adottare un approccio che introduce il problema dell'essere a partire dall'esperienza concreta dell'individuo. O meglio, l'esistenzialismo pone l'esigenza della trascendenza a partire dall'esperienza, per giustificare l'indagine intorno alle strutture dell'essere<sup>144</sup>. Ambrosetti osserva come il tentativo dell'esistenzialismo – o meglio, degli “esistenzialismi”, come correttamente scrive – sia problematico a causa delle premesse, che risiedono sul concetto di soggettività: «la caratteristica particolare dell'esistenzialismo è che da questa soggettività viene respinto ogni contenuto ontologico: è soggettività legata intimamente ed incarnata nella situazione»<sup>145</sup>. Ed è proprio a causa di questo principio che in fondo l'esistenzialismo non riesce ad elevarsi alla trascendenza, perché ancorato da un residuo di anti-intellettualismo. Ambrosetti dunque non ritiene che all'interno dell'esistenzialismo si possa trovare la composizione tra pensiero e storia<sup>146</sup> e, seguendo Battaglia, esclude che attraverso di esso si possa superare l'orizzonte dell'esistente e penetrare in quello dell'essere<sup>147</sup>. Sotto questo profilo, il tono di Ambrosetti è a dir poco perentorio: «l'affermare come Heidegger o il postulare come Marcel che attraverso il soggetto si possa attingere la struttura dell'essere, non muove in sostanza le posizioni esistenzialistiche dal piano della prevalenza dell'esistenza sull'essenza, cioè dalla pura storia senza contenuto onde queste rimangono chiuse entro un cerchio che non consente reale ascesa»<sup>148</sup>. Dunque anche l'esistenzialismo e la fenomenologia risultano in fin dei conti insoddisfacenti a contrastare lo storicismo, che è considerato da Ambrosetti la chiave di lettura della sua epoca, o meglio, il problema filosofico del suo tempo. A rendere utili comunque tali tesi vi è la possibilità di coniugarle con la prospettiva tomistica attraverso una ridefinizione dell'esperienza concreta. Ed in funzione di ciò Ambrosetti approfondisce la valenza esistenziale della storicità, come risulta dal paragrafo che segue.

#### §.5.2.2.~ La storicità come condizione esistenziale

La storicità può essere definita come il “mondo storico”, cioè con la totalità assoluta che si pone in sé e per sé davanti all'uomo. Ad essa possono attribuirsi due caratteristiche: (1) positività; (2) costitutività.

(1) *positività*. La storicità si distingue dalla “storia”, essendo autonomo oggetto di riflessione rispetto sia ai fatti storici che alle narrazioni che li riguardano<sup>149</sup>. Questa qualità richiama indubbiamente il Suárez. La

---

<sup>144</sup> «mai come negli esistenzialismi, forse, si scorge che la storia e il sociale, nella filosofia di oggi, rappresentano tipicamente l'esistente come diviso dall'essere, e, perciò, tendente inevitabilmente a ricongiungersi con l'essere» *ibidem*, p. 66.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>146</sup> *Contra* cfr. MAX MULLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: F.H. Kerle 1949.

<sup>147</sup> Cfr. FELICE BATTAGLIA, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, 2 ed., Bologna: Cesare Zuffi 1949, MARIA TERESA ANTONELLI et al., *L'esistenzialismo. Critica filosofica*, Firenze: Città di Vita (Studio teologico per Laici; 2) 1950.

<sup>148</sup> AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 69. L'Autore in effetti insiste molto su questo punto, così proseguendo: «L'accentuazione della soggettività intesa come termine esistenziale gettata nel mondo, è sì una tesi che segna un salutare recupero dei diritti alla storia, ma che al tempo stesso con più decisione non può non riproporre il problema della giustificazione di questo mondo e della stessa storia» *ibidem*.

<sup>149</sup> In massima sintesi, vi sono due accezioni di “storia”, una oggettiva (lo svolgersi dei fatti in quanto tale, *res gestae*) e una soggettiva (la narrazione dei fatti accaduti, *historia rerum gestarum*). Entrambe, a ben vedere, possono essere considerati anche come componenti strutturali della storia, perché narrare un fatto non avvenuto non significa raccontare la storia, e un fatto storico dimenticato non lascia traccia di sé, scompare dalla storia, ma allo stesso tempo un fatto può essere raccontato in modo diverso da come si è effettivamente svolto, così da acquisire un differente significato. Rispetto alla prima accezione, si può intendere la storia come successione di fatti umani in contrapposizione ai fatti

storia è per definizione il “passato”. La storicità si coglie per se stessa soltanto come “presente”, o meglio, proprio perché essa si configura come dimensione costitutiva dell’individuo, può essere concepita come eterna presenza. La storicità in altri termini è per un verso “temporalità astratta”, possibilità del fluire temporale, per altro verso “concreta temporalità”, qualcosa che non può esistere oltre il momento in cui si risolve.

(2) *costitutività*. La storicità richiama una concezione “ontica” dell’esperienza umana<sup>150</sup>. Soprattutto alla luce di Heidegger<sup>151</sup> si comprende come al “mondo” debba essere ricondotta la temporalità e quindi circoscritto l’orizzonte umano, perché la persona non può dirsi “esistere” se non all’interno della sua dimensione spaziotemporale – il suo “mondo”, appunto – che le diventa perciò coesistente.

La dimensione autentica dell’uomo, in sostanza, è nell’esperienza in cui si costituisce il suo orizzonte di senso, nel “mondo” che la capacità di comprensione riesce a circoscrivere come contesto ermeneutico.

Ambrosetti propone dunque una nozione di storicità aperta alla trascendenza perché teoricamente fondata<sup>152</sup>. La storicità, nella sua immediatezza, comprende già per l’Autore un elemento spirituale<sup>153</sup>, essendo a sua volta composta da socialità, volontà e libertà<sup>154</sup>. In questa dimensione, che essendo immediata non si

---

meramente naturali, che però possono essere concepiti per estensione come oggetto di una narrazione storica (es: “la storia della terra”). Rispetto alla seconda si distingue la “storia” dalla “preistoria”, in cui manca una documentazione in forma di narrazione scritta. In questo secondo senso si distingue peraltro la “storia” (le narrazioni storiche) dalla “storiografia” (lo studio delle narrazioni storiche).

<sup>150</sup> Cfr. ENZO PACI, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano: Mondadori (Il Pensiero critico; 19) 1950.

<sup>151</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1 ed., Halle: Niemeyer 1927. In particolare considerare §. 74-77. Si ricorda che in questo senso la struttura concettuale dell’esistenzialismo riprende il tema della “caduta” dello gnosticismo, anzi, utilizza proprio questa concezione come assunto per sviluppare il tentativo di recupero del significato dell’esistenza che avviene come attribuzione di senso rispetto ad un contesto che di per sé ne è privo. Questa attribuzione di senso però si compie attraverso una operazione di autotrascendimento da parte dell’individuo, l’assunzione di consapevolezza di se stesso come “essere” nel momento dell’“esistere”. Ed è proprio per questa implicazione che la storicità non è semplice presenza dell’uomo in un determinato momento temporale: non è un “fatto”, ma è un “atto”.

<sup>152</sup> Per Ambrosetti la filosofia della storia deve risolversi in una gnoseologia della storia, la quale si sviluppa come una ricerca del fondamento ontologico, ossia dell’etica della storia, e quindi in definitiva nella connessione con la teologia e, per quanto concerne la portata sistematica, con la filosofia generale in quanto «la filosofia della storia, la giustificazione filosofica della storia, non è che un’articolazione della più generale concezione ellenico-cristiana, aristotelico-tomistica», GIOVANNI AMBROSETTI, *Filosofia della storia e filosofia del diritto*, in «Studium» LI (1955). Il saggio contiene alcune considerazioni sul pensiero di Umberto Antonio Padovani, esposte nel volume UMBERTO ANTONIO PADOVANI, *Filosofia e teologia della storia*, Brescia: Morcelliana 1953. Rispetto a quest’ultimo elemento, Ambrosetti si discosta da Padovani, il quale distingue tra storia e filosofia perché la prima si rivolgerebbe all’analisi del particolare mentre la seconda allo studio dell’universale. Ed in questo senso la storiografia non sarebbe né scienza, perché non riguarda leggi generali, né filosofia, perché non concerne affermazioni in assoluto. Con la scienza, piuttosto, avrebbe in comune la modalità di formulazione del giudizio, essendo sintetico e a priori. Padovani dubita, per tali ragioni, che sia possibile sviluppare una filosofia della storia, non essendovi una razionalità intrinseca, essendo invece ammissibile assumere una visione teologica. Evidentemente questa impostazione non può essere condivisa da Ambrosetti, per due ragioni: (1) lo statuto epistemico della conoscenza umana; (2) la concezione ontologica della storia. Per quanto concerne il primo punto, è sufficiente ricordare che per l’Autore vi è una ed una sola forma di conoscenza, che comprende la filosofia e la scienza, ma anche la storia. In merito al secondo punto, Ambrosetti sostiene che «il vero contenuto della storia è l’universale che si ricava dal particolare» (AMBROSETTI, *Filosofia della storia e filosofia del diritto*, cit., p. 3), ed è per questa ragione che la questione si ricollega inevitabilmente al problema del diritto perché la storia stessa esprime la condizione dell’intero genere umano, pur con le distinzioni che derivano dalle diverse civiltà che si sono succedute., Aa.Vv., *Il problema della storia*, Atti del convegno VIII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari svoltosi a Gallarate, Brescia: Morcelliana 1953.

<sup>153</sup> «Se la storicità, infatti, è una dimensione necessaria della storia, che riflette fedelmente il mondo nella sua composizione empirico-razionale e nella sua formazione temporale, essa, già di per sé, ha un contenuto spirituale» AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 110.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 113. In altri termini, la storicità si può definire come la componente “strutturale” della storia, composta di socialità, esteriorità e temporalità, *ibidem*, p. 127.

coglie con piena cognizione ma “d’istinto”, si inaugura il processo fenomenologico della conoscenza, il quale si compone di due momenti: la conoscenza empirica, che riguarda le qualità sensibili, e la conoscenza teoretica, che concerne invece la sfera spirituale<sup>155</sup>. La storia dunque rappresenta la proiezione della natura umana – empirica e spirituale – nello spazio e nel tempo, e quindi assume una dimensione ontologica, rappresentativa dei fatti storici ma non completamente avulsa da essi, una sfera in cui l’astrazione non assume ancora i contorni razionalistici e si trasforma in idealità.

La socialità emerge dalla storia, come acquisita consapevolezza dell’esperienza all’interno del flusso temporale, assumendo essa la fisionomia di “coscienza sociale”<sup>156</sup>. In questo contesto sorge la normatività, definendosi la legge come «una forza concreta a dimensione e a struttura sociale, di una determinata vestizione esteriore e di un determinato significato [...] portatrice di altri caratteri che le derivano dalla determinata situazione storica in cui essa si manifesta, e che la fanno riconoscere come un valore proprio del fondo della storia, e perciò della storia»<sup>157</sup>.

Eppure, scrive Ambrosetti riportando un ampio passo di Zamboni<sup>158</sup>, la società non è semplicemente un

---

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>156</sup> Elemento cardinale in questo processo – e al culmine di esso – vi è la “alterità”, che rappresenta l’affermazione piena della dimensione sociale e della centralità dell’attività umana al suo interno, *ibidem*, p. 141.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>158</sup> Sulla figura di Giuseppe Zamboni (Verona, 2 agosto 1875 – Boscochiesanuova, 8 agosto 1950) cfr: GIOVANNI GIULIETTI, *Zamboni, o Della filosofia come sapere rigoroso*, Roma: Studium (Interpretazioni; 8) 1983; SERIO DE GUIDI E GIUSEPPE ZAMBONI, *Autobiografia etica di Giuseppe Zamboni*, Verona; Bologna: Studio teologico S. Zeno; EDB (Studia zenoniana) 1982 o la più recente edizione Id, *Mons. Giuseppe Zamboni: autobiografia di una personalità integrale (1875-1950)*, Verona: Archivio storico Curia diocesana (Studi e documenti di storia e liturgia; 21) 2001, dalla quale emerge uno spaccato piuttosto approfondito della personalità del sacerdote e delle sue vicende accademiche. Zamboni si inserisce appieno nella discussione sul problema della conoscenza che si svolge all’interno della filosofia neoscolastica, che lo investe personalmente, determinando nel 1931 il suo allontanamento dalla cattedra di Gnoseologia tenuta presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. L’episodio, noto come “Caso Zamboni”, sorto nelle aule accademiche, scatenò un’accesa discussione. A tal proposito è necessario ricordare tre articoli critici apparsi nel 1935 sull’autorevole Rivista di Filosofia Neoscolastica, che pure egli aveva contribuito a fondare insieme a Giulio Canella e sulla quale peraltro egli stesso aveva pubblicato una ventina di articoli: AGOSTINO GEMELLI, *Il "Caso" Zamboni. I. Precisazioni*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVII, n. 4 (1935); FRANCESCO OLGATI, *Il "Caso" Zamboni. II. La gnoseologia di G. Zamboni*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVII, n. 4 (1935); AMEDEO ROSSI, *Il "Caso" Zamboni. III. La "gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino" secondo il prof. Zamboni*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVII, n. 4 (1935). A quello che Zamboni stesso definì – nella *Premessa* alla sua risposta – come un “triplice attacco”, seguirono un intervento di Amato Masnovo al Convegno di Genova della Società Filosofica Italiana del settembre 1935, e altre critiche da Olgiati e Gemelli al secondo Congresso Tomistico internazionale, cfr. soprattutto FRANCESCO OLGATI, *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e il realismo scolastico*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVIII, n. 4 (1936); per una cronaca del convegno, cfr. CARLO GIACON, *Il secondo congresso tomistico internazionale*, in «Gregorianum» XVIII, n. 1 (1937). Alle censure mosse in tale sede, il filosofo, sostenuto da una affezionata cerchia di studiosi e amici tra i quali vi era Siro Contri, rispose direttamente con GIUSEPPE ZAMBONI, *Il realismo critico della gnoseologia pura*, Verona: La tipografica veronese 1936, e con Id, *Realismo, metafisica, personalità. Rilievi, note, discussioni*, Verona: La Tipografica veronese 1937, ma si può sostenere che la nota polemica accompagna tutta la cospicua produzione successiva. Si tratta infatti di un autore estremamente prolifico, del quale rimangono ancora oggi molti inediti; la sua opera maggiore può essere considerata Id, (1940), *La persona umana: soggetto autocosciente nell'esperienza integrale, termine della gnoseologia, base della metafisica*, a cura di Giovanni Giulietti, 2 ed., Milano: Vita e pensiero (Scienze filosofiche; 31) 1983. Sul problema della conoscenza mi sembra proficua la ricostruzione offerta in DEMETRIO DA CREMA, *La questione del mondo esterno nella filosofia di Giuseppe Zamboni*, Milano: Centro studi cappuccini lombardi (Pubblicazioni; 13) 1965. L’autore conferisce un pregio considerevole al pensiero del sacerdote veronese, tanto da attribuire a Zamboni l’unico errore di non aver conferito autonomia alle sue tesi rispetto alla gnoseologia tomistica. È utile anche FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO, *Scienza e filosofia in Giuseppe Zamboni*, Padova: Antenore (Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia e del Centro per ricerche di filosofia medioevale, Università di Padova. Nuova Serie; 20) 1975. Una visione complessiva del suo pensiero si può ricavare anche dall’ultima fatica, peraltro scritta in precarie condizioni di salute poco prima della morte, GIUSEPPE ZAMBONI, *Dizionario filosofico*, a cura

“fatto”, né un “ente”, quanto un’“astrazione”<sup>159</sup>: essa esiste pertanto solo in quanto rappresentazione trascendentale comune a tutti i consociati, cioè esperienza immediata e spontanea collettiva. Se, come è verosimile, Ambrosetti intende la socialità come “oggettività” zamboniana, allora essa si distacca dalla realtà effettiva: sarebbe una sfera “artificiale”, in quanto prodotto non di un contratto sociale – frutto di un consenso consapevole – quanto di una proiezione mentale inconscia ed irriflessa. Sarebbe in altri termini la conoscenza a far acquisire all’oggetto una consistenza ontologica. Dunque, i caratteri della legge, la tipicità e l’imperatività<sup>160</sup>, emergono dalla socialità in funzione della certezza dei rapporti sociali. Nel diritto soggettivo si esprime perciò la tensione tra individuo e società, perché rappresenta un momento di “resistenza” di questo nei confronti di quella. Esso riguarda il piano positivo, la difesa dell’individuo contro l’eventualità che la legge possa esprimere non una razionalità, ma una irrazionalità<sup>161</sup>, cioè possa divergere dal piano ontologico in cui si adagia la socialità.

La storicità contiene la socialità e quest’ultima comprende la giuridicità. Si tratta di termini quasi coincidenti, tutti collocati nella sfera ontologica, in cui però la componente gnoseologica assume una valenza determinante: è l’atto conoscitivo a far emergere la realtà ontologica, la quale dunque non ha una esistenza autonoma.

#### §.5.2.3.~ *L’esperienza giuridica in Ambrosetti tra Capograssi e Opocher*

Sul rapporto tra realtà ontologica e atto conoscitivo rispetto alla socialità, è utile affrontare il problema dello statuto dell’esperienza giuridica confrontando il pensiero di Ambrosetti con quello di Capograssi e Opocher, studiosi che per l’Autore rappresentano un indiscutibile punto di riferimento.

La considerazione di Giuseppe Capograssi<sup>162</sup> da parte di Ambrosetti insiste sulla connessione tra “pensiero” e “vita”, per un verso, e tra “scienza” e “storia” dall’altro, congiunte entrambe le dimensioni nella “filosofia” che a questo punto si identifica nella “esperienza di vita”: «le esigenze, apparentemente opposte, della storia e del pensiero sono vedute dal Capograssi nella loro unità»<sup>163</sup>. L’Autore sottolinea come l’azione umana sia il fulcro nel pensiero del giurista di Sulmona, e come ad essa debba essere ricondotta una concezione “contenutistica” della volontà e coniugato il soggetto umano in una prospettiva universale. In questo senso, il

---

di Ferdinando Luigi Marcolungo, Milano: Vita e Pensiero (Scienze filosofiche; 18) 1978. Sul pensiero di Zamboni vale la pena di consultare in particolare Aa.Vv., *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Milano: C. Marzorati 1957, opera collettanea in cui viene ripubblicato anche il saggio dell’Autore, GIOVANNI AMBROSETTI, *Nota sul legato di Giuseppe Zamboni alla Filosofia del diritto*, in AA.VV., *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Milano: Marzorati 1957, precedentemente edito come Id, *Nota sul legato di Giuseppe Zamboni alla Filosofia del diritto*, Vol. XIX, Milano: Giuffrè (Annali della Facoltà Giuridica, Università degli Studi di Camerino) 1952. In questa sede si terrà conto della pubblicazione più recente. Cfr. PIERO DI GIOVANNI, *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano: Angeli 2012

<sup>159</sup> AMBROSETTI, *Filosofia della storia e filosofia del diritto*, cit., p. 6, dove si richiama precisamente GIUSEPPE ZAMBONI, *Itinerario filosofico: dalla propria coscienza all’esistenza di Dio*, Verona: "Scuola Superiore di Cultura Religiosa" 1948.

<sup>160</sup> AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 138.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>162</sup> GIUSEPPE CAPOGRASSI, *Analisi dell’esperienza comune*, in ID (1930), *Opere*, Vol. II, 7 vols., Milano: Giuffrè 1959; Id, *Studi sull’esperienza giuridica*, in ID (1932), *Opere*, Vol. II, 7 vols., Milano: Giuffrè 1959; Id, *Il problema della scienza del diritto*, cit; Id, *Introduzione alla vita etica*, in ID (1953), *Opere*, Vol. III, 7 vols., Milano: Giuffrè 1959.

<sup>163</sup> AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 36.

diritto ha una rilevanza decisiva, quale integrazione dell'etica nell'esperienza concreta, anche come termine di mediazione tra i rapporti sociali e la dimensione interiore.

Ambrosetti mostra di apprezzare il tentativo capograssiano di aprire l'esperienza umana e sociale alla metafisica attraverso un metodo induttivo che superi il formalismo ed il positivismo. Eppure l'Autore formula anche delle riserve: «[...] anche se, per noi, il pensiero del Capograssi non ci pare ancora esplicitamente orientato a riconoscere il tema speculativo connesso alla stretta aderenza alle figure e strutture del reale, cioè l'invito offerto dallo stesso fondo razionale dei temi ad arrestare la descrizione e la conversazione fenomenologica per iniziare un itinerario esplicitamente e sistematicamente giustificatore della realtà giuridica entro la realtà generale»<sup>164</sup>. In sostanza, Ambrosetti sembra non essere totalmente convinto che la concezione capograssiana sia davvero idonea a supportare l'apertura dell'esperienza alla metafisica, perché troppo carica di vitalismo.

Allo stesso modo, Ambrosetti riconosce l'interesse nei confronti di Enrico Opocher, ma sottolinea allo stesso tempo che vi è eccessiva «tendenza alla spiegazione formalistica»<sup>165</sup>. In Opocher, infatti, il diritto è «il momento che esprime il valore teoretico dell'azione, cioè una validità che in virtù dell'esperienza delle individualità, si estende a un contesto di azioni e che come tale acquista una rilevanza e un profilo storici»<sup>166</sup>, ma questo momento rimane privo di effettivi contenuti, quindi soltanto formalistico. Ciò che è autentico, in Opocher, è l'individuo, nella sua tensione verso l'Assoluto. Rispetto ad esso, il diritto non può che essere una forma, qualcosa che si contrappone all'interiorità della coscienza.

Il rapporto tra Capograssi e Opocher – e quindi il tentativo di superamento compiuto da Ambrosetti – si coglie più precisamente rispetto al problema della finitezza dell'individuo empirico nella sua tensione verso la trascendenza presente nel filosofo di Sulmona.

In effetti bisogna riconoscere che si possono individuare delle ambiguità nella posizione di Capograssi rispetto al rapporto tra “ordine” e “sistema”. Per Capograssi, infatti, la conoscenza mira ad un «sistema di verità»<sup>167</sup>. Per quanto l'individuo sia immerso nella realtà, e ciò sia ammesso pacificamente, la conoscenza non possa che aversi in termini costitutivi, cioè comporsi come “sistema”. Ed è questa in fondo l'ambiguità della fenomenologia di Capograssi, la tensione spirituale che si esprime tra l'ordine creaturale (rispetto al quale il soggetto è ordine di creazione) ed il sistema razionale (nel quale il soggetto è inevitabilmente spinto a costringere l'ordine della realtà). In questa tensione si sviluppa il rapporto tra esperienza comune ed esperienza giuridica, tra ordine e sistema. Tuttavia è paradigmatico che la figura di Dio prende corpo non tanto come realtà effettiva quanto come idea che matura nella coscienza interiore dell'individuo e che si pone come bisogno umano, come tensione spirituale o meglio referente di questa tensione<sup>168</sup>. Sotto questo profilo, la configurazione della legge come “armatura” dell'azione umana<sup>169</sup> ha minor pregio di quella di Ambrosetti, perché assume una chiara matrice imperativista a differenza di quella dell'Autore che è più incline alla

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>167</sup> CAPOGRASSI, *Analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 28; *ibidem*, p. 37.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 57. Questa tesi può essere confermata dalla lettura di Vico fornita da Capograssi.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 114.

razionalità.

Del resto, il riferimento alla fenomenologia come alla disciplina che ha per oggetto il tentativo di comprendere il «senso comprensivo di tutto il reale»<sup>170</sup>, cioè di apprendere gli elementi del reale a prescindere da quelli che sono gli elementi della vita concreta, assume una connotazione idealistica nel momento in cui si chiama Goethe come testimone e si invoca la natura – in che senso? – a garante della genuinità del proprio pensiero. Ed in effetti questo riferimento alla fenomenologia assume un contorno più preciso se si considera che anche rispetto alla percezione dell'esperienza giuridica da parte della coscienza comune, Capograssi fa riferimento ad un «sistema»: «sistemi di poteri e di doveri di comandi e di obbedienze»<sup>171</sup>, connessi a «sistemi dei fini e dei valori della vita»<sup>172</sup>. E proprio in questa connessione sta il problema del contenuto della giuridicità. Ancora una volta si considera la realtà in termini sistematici, appunto come oggetto di una conoscenza razionalistica, e questa connessione è individuata da Capograssi nel «sentimento del diritto», riferita cioè alla esigenza insopprimibile che alla forma sia connessa una sostanza, che alla legge sia data una determinata sfera di contenuti. In questo senso: «il sentimento del diritto non è altro che il sentimento della connessione della volontà che comanda e che obbedisce con l'intrinseca struttura delle situazioni concrete dell'esperienza dei soggetti: esso [...] è l'espressione tessa delle situazioni esistenti nell'esperienza»<sup>173</sup>. Invece il «sentimento di giustizia» è «l'affermazione di una conformità della volontà in quanto comando e obbedienza a un ordinamento nel quale l'esistente coincida con la piena vita, con la perfetta vita del soggetto (qualunque sia il contenuto che si dà a questa perfezione di vita)»<sup>174</sup>.

Quest'ultimo inciso è particolarmente significativo. Mentre il primo «sentimento» è un elemento costitutivo della giuridicità, il secondo invece è riferito a tutta l'esperienza pratica e si ricollega alla virtù. Sotto questo profilo, vi è una importante differenza rispetto ad Ambrosetti, per il quale la giustizia è il cardine dell'ordine universale, il simbolo dell'armonia del Creato, la forma sostanziale che si identifica con il diritto.

Allora si comprende come vi sia una corrispondenza tra «sentimenti», volontà e azione. I primi rimangono comunque sullo sfondo, mentre l'esperienza giuridica è data – si potrebbe dire anche «determinata» – dalla dinamica della volontà – dai processi interiori e dagli intrecci o scontri esteriori – e quindi è l'azione, la manifestazione concreta dell'individuo a costituire l'elemento del sistema: «l'intreccio di fini che formano la vita stessa dell'agente [...] l'attività stessa del soggetto nella sua unità, l'azione stessa del soggetto nella pienezza effettiva della sua sostanza»<sup>175</sup>.

Il punto di contatto con Ambrosetti – e con la sua «ontologia sociale» – si ritrova ancora più precisamente nella configurazione della società come «sistema»<sup>176</sup>, il sistema di relazioni formali in cui le azioni si inseriscono, senza cui non vi sarebbe alcuna presa diretta sulla realtà dell'esperienza. È insomma la trama di relazioni di interessi in cui il singolo agente è coinvolto. Ed infatti Capograssi individua l'esperienza giuridica

---

<sup>170</sup> Id, *Studi sull'esperienza giuridica*, cit., p. 223.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 281.



come il «centro del sistema di orientazioni e di determinazioni giuridiche»<sup>177</sup>. In altri termini, l'azione acquisisce una particolare rilevanza in quanto espressione della vita dell'individuo<sup>178</sup>.

### §.5.3.~ Riepilogo e considerazioni di sintesi

Se si considera alla concezione moderna della persona, bisogna rilevare la profonda ingiustizia – quasi una vera e propria offesa – nei confronti della dignità dell'essere umano, che dal positivismo viene svilito a “fatto”, cioè ad episodio fenomenico privo di autocoscienza, e dall'idealismo è spogliato di autonoma dignità e ricondotto ad “atto” interno alla dinamica dello Spirito<sup>179</sup>.

Questa frattura si può cogliere *in nuce* nell'ontologia di Suárez e permane purtroppo anche nel pur pregevole tentativo di Ambrosetti di superare il criticismo e al contempo evitare l'idealismo. È ben condivisibile che la ragione non debba costruire recinti in cui rinchiudere la conoscenza, che il sapere non debba soltanto porre condizioni di validità all'esperienza ma avvicinarsi alla realtà nella sua interezza, che l'intelletto non debba sovrapporsi alla natura ma adeguarsi ad essa. Tuttavia l'esigenza, per dirla in termini “scotisti”, non è la “presenza”: il “bisogno” rivela indubitabilmente una “assenza”.

### §.6.~ Conclusioni

Bisogna attribuire ad Ambrosetti il merito di aver individuato nel pensiero suaresiano il contributo più prezioso dal punto di vista filosofico-giuridico: la definizione del regno del lecito come dimensione in cui “fonte” e “fondamento” del diritto sono distinti ma non inconciliabili. Ciò vale sia sotto il profilo ontologico sia sotto quello gnoseologico. Infatti, in Suárez le fonti del diritto si ricavano dal “mondo” terreno e si compongono in un vero e proprio “sistema”, ma ciò non esclude di per sé che la giuridicità abbia un fondamento soprannaturale e che l'ordinamento possa essere inserito all'interno dell'“ordine” naturale. Per questa ragione in Suárez la condotta lecita non può essere eticamente indifferente. E si tratta di una conquista che può davvero reggere all'impatto della contemporaneità.

Diversi dubbi sorgono tuttavia rispetto alla concezione della “ontologia sociale” in Giovanni Ambrosetti. La maggior parte di essi – quelli più gravi – si collocano sul piano metafisico.

(1) *Il concetto di “realtà”*. Non si comprende quanti siano i piani del reale nel pensiero di Ambrosetti, e se egli contrapponga al pensiero la realtà effettiva oppure quella “oggettivata”. Qui si ripropone il problema dell'ontologia suaresiana. L'Autore richiama Gilson nell'affermare la «non incompatibilità tra pensiero ed esistenza»<sup>180</sup> e la «necessità del procedimento di accettazione del reale»<sup>181</sup>, ma non è chiaro se la percezione

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>178</sup> Sull'azione secondo Capograssi, però, occorre precisare che ci sono tre accezioni: (1) come normatività, cioè come legge astratta; (2) come concreta osservanza, quindi come effettività della regola giuridica; (3) come consapevolezza dell'unità tra astratto e concreto, *ibidem*, p. 300.

<sup>179</sup> In fondo anche le correnti della filosofia più recente tendono a riportare la persona ad un “fatto” perché riconducono la coscienza ad un flusso di informazioni.

<sup>180</sup> AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 81.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

possa configurarsi come un “prendere” o “dare” atto del reale<sup>182</sup>. Certamente, si tratta anche di un problema gnoseologico, che non è stato affrontato trattato in questa sede, ma già si può intuire che la soluzione non può essere solidamente costruita su basi tanto fragili. La questione diventa ancora più complicata se si osserva che nell’Autore la metafisica talvolta viene concepita come integrazione della fenomenologia, cioè come controprova degli asserti, piuttosto che come loro fondamento<sup>183</sup>.

(2) *Lo storicismo del “diritto naturale cristiano”*. Senza dubbio si tratta di una costruzione interessante, tuttavia non si può non ammettere che l’impronta storicistica è un’ipoteca che difficilmente si può riscattare. Per tale ragione, la socialità in Ambrosetti finisce per abbracciare proprio le tesi contro cui essa viene indirizzata; oggettiva ma non astratta; inserita nella storicità del mondo, ma permanente e quasi eterea; dinamica, fluida, mobile, eppure costante punto di riferimento dell’esistenza, la socialità finisce per giustificarsi attraverso una tensione che però non appartiene alla realtà in senso sostanziale, ma soltanto alla sua rappresentazione “pura”. Non si comprende come sia possibile sulla base di questa impostazione, recuperare «la realtà sociale nel senso di essenziale, appunto la socialità»<sup>184</sup>.

(3) *L’apriorismo delle “forme sociali”*. Si può convenire con l’Autore che esista una giustizia “nel” mondo, che però non è una giustizia “del” mondo. Si può sottoscrivere che dall’esperienza promana una tensione interna, un movimento interiore che le conferisce dinamicità, e che questa pulsione si rivolge alla trascendenza: una proiezione verso una giustizia intesa come equilibrio, come armonia tra gli elementi cosmologici, Dio, mondo e uomo<sup>185</sup>. Le forme “a priori” che costituiscono l’ontologia sociale si trovano ad essere connesse da una parte all’ordine dell’essere, immutabile ed assoluto, e dall’altra parte alla dinamicità dell’esperienza. Ma non si riesce a comprendere in che termini allora le “verità sociali”, in quanto entità di coscienza e fatti empirici, siano configurate come “a priori”. Delle due l’una: o queste “forme” esistono, oppure non esistono. Se esistono, allora devono essere presenti come tali, come elementi di una realtà effettiva. Ma Ambrosetti ne sostiene il carattere “ontologico”, quindi questa ipotesi deve essere rifiutata. Le forme allora

---

<sup>182</sup> La differenza si coglie più chiaramente nel diritto amministrativo. Il pubblico ufficiale attesta fatti avvenuti in sua presenza, o atti compiuti, o il ricevimento di dichiarazioni da parte i terzi. Successivamente, egli “dà atto” di quanto compiuto, cioè comunica ad ogni effetto all’esterno un elemento di realtà che viene assunto come certo e formatosi presso di lui in modo originario. Al contrario, egli “prende atto” delle dichiarazioni ricevute, così come fanno i destinatari delle sue certificazioni: il contenuto di realtà documentato dall’atto ufficiale non è oggetto di diretta esperienza empirica. Affermare di “prendere atto” di qualcosa, tuttavia, non significa soltanto averne fatto diretta esperienza, ma anche e soprattutto averne compreso appieno il significato e le implicazioni. In questo senso, significa farne proprio il contenuto, riconoscersi in esso, acquisirlo. Al contrario, nel momento in cui “si dà atto”, rimane una estraneità di fondo, una separazione rispetto alla realtà che viene rappresentata e che viene assunta come un mero “fatto”.

<sup>183</sup> «l’ordine della metafisica è la riprova finale della validità del procedimento fenomenologico, e il cui ordine discendente, da Dio alle cose, esprime in forma ultima la graduatoria di perfezione e di verità degli esseri» AMBROSETTI, *Razionalità e storicità del diritto*, cit., p. 82.

<sup>184</sup> AMBROSETTI, *L’essenza dello stato*, cit., p. 64.

<sup>185</sup> «Non solo, dunque, il mondo non è inerte, ma ha anche un senso interno, è, nel suo movimento unitario, “giusto”» Id, *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, cit., p. 9. Basterebbe questo rilievo a comprendere la distanza tra la prospettiva di Ambrosetti e l’impostazione gnostica. Il mondo non è contrapposto a Dio e l’uomo non è esiliato in esso, ma tutto ciò che esiste comunica o meglio “partecipa” dell’essere, certo in diversi modi e gradi, ma sempre con regolarità, ed è questo a riconciliare la materia e lo spirito. «Costituendo la persona umana e Dio come i due poli dell’Essere, attraverso cui passano le finalità del mondo, ecco che il mondo si dimostra “giusto” non solo costitutivamente, ma, insieme, per compimento. [...] Attraverso la persona umana e Dio il compimento dell’Essere e della sua giustizia diviene la Legge o il principio, del mondo» *ibidem*, p. 10.

potrebbero essere considerate esistenti in quanto “esigenza”, ma un’esigenza non è l’“esistenza”, come si può comprendere con riferimento alla dimensione giuridica. Il diritto infatti viene definito come «un’esigenza di giustizia, di armonia fra i singoli e la totalità dei singoli, riguardo a cose, situazioni e alle stesse vite umane»<sup>186</sup>. Se il diritto è “esigenza”, allora non ha “esistenza”. Se un’armonia deve esistere, allora deve essere percepibile, non deve soltanto sentirsi il bisogno. Se si sente la mancanza di giustizia, allora vi è ingiustizia. Le forme “a priori” segnano non tanto la “presenza” della giuridicità, ma la sua “esigenza” e quindi la sua “assenza”. Quella di Suárez e di Ambrosetti può essere definita come una ontologia “in negativo”, perché ritaglia i contorni dell’essere dall’esterno, lasciando intravedere la trascendenza attraverso il vuoto delle figure. E nel vuoto non c’è sostanza.

(5) *La valenza pratica.* La giustizia, che coincide con l’essere in quanto struttura dell’esistente, diviene principio di azione per l’uomo e quindi norma di condotta. L’essere, come verità teoretica, si fa principio pratico e dunque regola giuridica. Ciò che “è” deve convertirsi in ciò che “deve essere”. Nell’umanesimo “cristiano” di Ambrosetti il mondo non è contrapposto a Dio e l’uomo non è esiliato in esso, ma tutto ciò che esiste comunica o meglio “partecipa” dell’essere, certo in diversi modi e intensità, ma sempre con regolarità, ed è questo a riconciliare la materia e lo spirito<sup>187</sup>. Rispetto alle “forme sociali”, l’armonia universale si configura come giustizia “morale”, o virtù, se riferita al singolo, e come giustizia “giuridica”, se riportata alla società<sup>188</sup>. Ambrosetti riconosce che nella sfera spirituale vi è certamente la ragione, che consente di percepire l’esperienza e di apprendere l’equilibrio universale, ma vi è anche la volontà, che rende l’uomo libero di agire. Ed è nella realizzazione della condotta libera che si compie l’essere dell’uomo, proprio perché essa è l’effetto di una decisione spontanea e non di una coercizione. Ora, anche la volontà partecipa dell’ordine cosmico e quindi non può essere totalmente indipendente dalla ragione. E poiché non può esservi contrapposizione tra la volontà e ciò che è determinato dalle strutture costitutive dell’essere, essa nella realtà terrena è intimamente legata alla realizzazione della giustizia: nella nota definizione classica, è una “volontà” che, pur essendo qualificata, rimane pur sempre una volontà<sup>189</sup>. Qui riemerge con particolare evidenza la dinamica tra ragione e volontà così come configurata dal Suárez, cioè come processo che è insieme teologico, istituzionale e psicologico, perché si ritrova allo stesso modo in Dio, nel legislatore e nell’uomo. Ma si afferma anche prepotentemente l’elemento intenzionale: la dinamicità intrinseca a questa visione organica dell’essere e del pensiero viene generata non come partecipazione all’essere, ma come movimento dello spirito, che trova in se stesso il suo principio, di modo che sotto una espressa adesione alla tradizione aristotelica rimane un’inquietudine neoplatonica. L’“esigenza dell’essere” di matrice aristotelico-tomistica e quella che si rivela attraverso la “filosofia dei valori” – ripresa da Ambrosetti attraverso Opocher – sono antitetico e dunque

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 15. Vale la pena sottolineare che la dimensione interiore e quella esteriore non devono essere intese in senso esclusivo, perché la prima non può che realizzarsi concretamente nella condotta, e la seconda non può che avere una componente motivazionale per non risolversi in costrizione.

<sup>187</sup> «Costituendo la persona umana e Dio come i due poli dell’Essere, attraverso cui passano le finalità del mondo, ecco che il mondo si dimostra “giusto” non solo costitutivamente, ma, insieme, per compimento. [...] Attraverso la persona umana e Dio il compimento dell’Essere e della sua giustizia diviene la Legge o il principio, del mondo» *ibidem*, p. 10.

<sup>188</sup> Nel secondo caso, essa è intesa come «riconoscimento reciproco dell’attività dei soggetti nella vita sociale, con tutte le conseguenze che ciò importa per il godimento ordinato dei beni umani (spirituali e materiali)» *ibidem*, p. 16.

<sup>189</sup> «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*» ENEAS DOMITIUS ULPIANUS, *Digestus*, 533

inconciliabili. In entrambe evidentemente vi è una tensione esistenziale che pervade l'esperienza e spinge ad affrontare la verticalità dello spirito, ma non si può negare che nella prima ricostruzione questa esigenza si prospetta come "causa finale" verso Dio, mentre nella seconda essa si configura come "causa efficiente" prodotta dall'individuo nell'atto di posizione dell'"io". Il processo ascensionale nella prospettiva tomistica dipende dal movimento che l'essere acquisisce nei gradi di perfezionamento progressivo; al contrario, nella costruzione fichtiana deriva da un impulso originario, che viene "posto" come principio che però ha una valenza esclusivamente ontologica, quindi trascendentale e perciò privo di sostanzialità. Vi è una essenziale differenza tra l'attrazione tomistica e l'impeto fichtiano, perché nel primo caso si tratta di un carattere intrinseco all'ente che si muove, riconoscendo la direzione in cui spontaneamente la sua essenza si rivolge; nel secondo caso vi è un'autocostrizione che utilizza la presenza di un condizionamento esterno per giustificare il percorso come ineluttabile. Nel primo caso vi è espressione di libertà, nel secondo non vi è solo una sua radicale negazione, ma precisamente il suo assoluto rifiuto<sup>190</sup>.

In massima sintesi, Ambrosetti tenta di controbattere il naturalismo, ma purtroppo senza riuscirvi perché condizionato dai suoi schemi metafisici. L'essere rimane scisso tra due piani: quello soprannaturale ed effettivo, che rimane distante e inconoscibile, e quello naturale e oggettivo, che però si risolve in una dimensione razionalistica di cui l'uomo rimane prigioniero. L'essere si risolve in qualcosa di percepito ma non interamente partecipato, in una tensione che si esprime come "esigenza", come mera ricerca di significato, come percezione dell'esistenza di una qualche "verità" che però rimane inafferrabile, confusa, sfuggente: «*out there*».

#### §.7.~ Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *Il problema della storia*, Atti del convegno VIII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari svoltosi a Gallarate Brescia: Morcelliana 1953.

Aa.Vv., *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Milano: C. Marzorati 1957.

Aa.Vv., *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa: scienze sociali e magistero*, a cura di Università Cattolica del Sacro Cuore Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Milano: Vita e pensiero (Grandi Opere) 2004.

AA.VV., *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di Thomas Williams, Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge companions to philosophy) 2003.

---, *Pro statu isto: l'appello dell'uomo all'infinito: atti del Convegno nel 7. centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, Milano 7-8 novembre 2008*, Milano: Biblioteca francescana (Tau, collana diretta da Ernesto Dezza e Alessandro Ghisalberti) 2010.

AMBROSETTI, GIOVANNI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, Vol. 1. Il sistema, Roma: Ed. Studium 1948.

---

<sup>190</sup> L'individuo che si autocostringe sviluppa un'etica autodistruttiva che determina la disgregazione del rapporto tra intelletto e volontà.

- , *Il Diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, Milano: Giuffrè (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma; XX, collana diretta da Giorgio Del Vecchio) 1951.
- , *Nota sul legato di Giuseppe Zamboni alla Filosofia del diritto*, Vol. XIX, Milano: Giuffrè (Annali della Facoltà Giuridica, Università degli Studi di Camerino) 1952.
- , *Razionalità e storicità del diritto*, Milano: Giuffrè (Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Università di Roma; XXVIII, collana diretta da Giorgio Del Vecchio) 1953.
- , *Filosofia della storia e filosofia del diritto*, in «Studium» LI (1955).
- , *Nota sul legato di Giuseppe Zamboni alla Filosofia del diritto*, in AA.VV., *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Milano: Marzorati 1957.
- , *Contributi a una filosofia del costume*, Vol. 1. Problematica e storica, a cura di Università degli Studi di Modena Facoltà di Giurisprudenza, Bologna: Zanichelli (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Modena. N. S.; 94-95) 1959.
- , *L'essenza dello stato*, Brescia: Ed. La Scuola 1973.
- , *Lezioni di filosofia del diritto. Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il senso del diritto*, Modena: Mucchi 1978.
- , *Il diritto e la politica nel rinascimento, nella riforma protestante e nella riforma cattolica*, in AA.VV., *Grande antologia filosofica*, Vol. XI. Il pensiero della Rinascenza e della Riforma, 35 vols., Milano: Marzorati 1988, pp. 1003-1017.
- ANTONELLI, MARIA TERESA, FELICE BATTAGLIA, CORNELIO FABRO, DANTE MORANDO, PIETRO PRINI, MICHELE FEDERICO SCIACCA, RANIERO SCIAMANNINI E LUIGI STEFANINI, *L'esistenzialismo. Critica filosofica*, Firenze: Città di Vita (Studio teologico per Laici; 2) 1950.
- ANTONI, CARLO, *Storicismo e antistoricismo*, in «Civiltà moderna» II, n. 2 (1931), pp. 3-20.
- , *Ragione matematica e ragione storica*, in CARLO ANTONI, *Storicismo e antistoricismo*, a cura di Michele Biscione, 2 ed., Napoli: Morano Editore (Collana di filosofia; 2) 1972, pp. 117-128.
- , *Storicismo e antistoricismo*, in CARLO ANTONI, *Storicismo e antistoricismo*, a cura di Michele Biscione, 2 ed., Napoli: Morano Editore (Collana di filosofia; 2) 1972, pp. 31-52.
- ARDIGÒ, ROBERTO *Opere filosofiche*, Vol. IV. Sociologia. Il compito della filosofia e la sua perennità. Il fatto psicologico della percezione, a cura di Baccio Emanuele Maineri, 7 voll., Padova: A. Draghi 1886.
- BATTAGLIA, FELICE, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, 2 ed., Bologna: Cesare Zuffi 1949.
- BAUMGARTEN, ALEXANDER GOTTLIEB, *Metaphysica*, Halae; Magdeburgicae: Hemmerde 1739.
- BOETHIUS, ANICIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS, *Contra Eutychem et Nestorium. De persona et duabus naturis in Christo* 512.
- BREHIER, ÉMILE, III. *Le XIXe siècle-période des systèmes (1800-1850)*, in ÉMILE BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Vol. II. La philosophie moderne: I. Le dix-septième siècle. II. Le dix-huitième siècle. III. Le XIXe siècle-période des systèmes (1800-1850). IV. Le XIXe siècle après 1850. Le XXe siècle, 9 vols., Paris: Alcan 1932.

- CAMMARATA, ANGELO ERMANNINO, *Contributi ad una critica gnoseologica della giurisprudenza*, Roma: Treves 1925.
- CAPOGRASSI, GIUSEPPE, *Analisi dell'esperienza comune*, in ID (1930), *Opere*, Vol. II, 7 vols., Milano: Giuffrè 1959.
- , *Il problema della scienza del diritto*, in ID (1937), *Opere*, Vol. II, 7 vols., Milano: Giuffrè 1959.
- , *Introduzione alla vita etica*, in ID (1953), *Opere*, Vol. III, 7 vols., Milano: Giuffrè 1959.
- , *Studi sull'esperienza giuridica*, in ID (1932), *Opere*, Vol. II, 7 vols., Milano: Giuffrè 1959.
- CATALONA, S., *Francisco Suarez. 'Cognitio singularis materialis, De Anima'*, in «Giornale Critico Della Filosofia Italiana» XXI, n. 1 (2001), pp. 192-193.
- CATHREIN, VICTOR, *Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen: eine staatsrechtliche Abhandlung*, Freiburg im Breisgau; St. Louis, Mo.: Herder (Stimmen aus Maria-Laach. Ergänzungshefte; 21) 1882.
- CESARINI SFORZA, WIDAR, *Il concetto del diritto e la giurisprudenza integrale*, Milano: Società editrice libraria 1913.
- CLAUBERG, JOHANN, *Elementa philosophiæ sive ontosophia, scientia prima, de iis quæ Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur*, Groningæ 1647.
- COMPOSTA, DARIO, *La "moralis facultas" nella filosofia giuridica di Francisco Suárez*, Torino: SEI Società Editrice Internazionale (Biblioteca del Salesianum) 1957.
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS, *Suárez et le système de la métaphysique* (1990), tradotto da Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano: Vita e pensiero (Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; 74, collana diretta da Costantino Esposito e Giovanni Reale) 1999.
- COURTINE, JEAN FRANÇOIS, *Ontologie ou métaphysique?*, in «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» VII, n. 1 (1985), pp. 3-24.
- CROCE, BENEDETTO, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia: memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate dei giorni 21 Aprile e 5 Maggio 1907*, Napoli: F. Giannini e figli 1907.
- , *La storia come pensiero e come azione*, Bari: G. Laterza 1938.
- , *Filosofia della pratica*, in ID (1908), *Opere*, a cura di Maurizio Tarantino, Vol. III. Filosofia della pratica, Economia ed etica, Napoli: Bibliopolis 1996.
- DA CREMA, DEMETRIO, *La questione del mondo esterno nella filosofia di Giuseppe Zamboni*, Milano: Centro studi cappuccini lombardi (Pubblicazioni; 13) 1965.
- DABIN, JEAN, *L'État ou le politique. Essai de définition*, Paris: Dalloz (Philosophie du droit; 5) 1957.
- DALLA TORRE, GIUSEPPE, *Dottrina sociale della Chiesa e diritto*, in «Iustitia» LVIII, n. 1 (2005).
- DE ANGELIS, ANTONIO, *La "ratio" teologica nel pensiero giuridico-politico del Suarez. La teoretica suaresiana e la recensione dei suoi critici*, Milano: Giuffrè (Libera università abruzzese degli studi G. D'Annunzio) 1965.
- DE GUIDI, SERIO E GIUSEPPE ZAMBONI, *Autobiografia etica di Giuseppe Zamboni*, Verona; Bologna: Studio

teologico S. Zeno; EDB (Studia zenoniana) 1982.

---, *Mons. Giuseppe Zamboni: autobiografia di una personalità integrale (1875-1950)*, Verona: Archivio storico Curia diocesana (Studi e documenti di storia e liturgia; 21) 2001.

DE MOLINA, LUIS, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos,...* Ludovico Molina, ... autore, Olyssipone: apud Antonium Riberum, exp. Joannis Hispani et Michaelis de Arenas 1588.

---, *De iustitia et iure tractatus*, Cuenca-Anversa: Sumptibus Martini Nutii & Joannis Hetfroy 1593-1609.

DEFOE, DANIEL, *The Life and strange surprizing adventures of Robinson Crusoe, of York, mariner*, London: W. Taylor 1719.

DEL VECCHIO, GIORGIO, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, 2 ed., Bologna: Nicola Zanichelli 1922.

---, *Suárez a Roma*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» XXVI (1949), pp. 300-301.

DEVAUX, MICHAËL E MARCO LAMANNA, *The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)*, in AA.VV., *Quaestio*, a cura di Costantino Esposito e Pasquale Porro, Vol. 9 2009, pp. 173-208.

DI GIOVANNI, PIERO, *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano: Angeli 2012.

ESPOSITO, COSTANTINO, *Introduzione*, in JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique* (1990), tradotto da Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di Costantino Esposito e Giovanni Reale, Milano: Vita e pensiero (Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; 74, collana diretta da Giovanni Reale) 1999.

---, *Introduzione*, in FRANCISCO SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche: 1-3*, a cura di Costantino Esposito, Milano: Bompiani (Bompiani Testi a fronte; 105) 2007.

FABRO, CORNELIO, (1939), *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, a cura di Christian Ferraro, 1. ed., Segni (Roma): EDIVI (Opere complete; 3) 2005.

---, (1941), *Neotomismo e suarezismo*, Segni (Roma): EDIVI (Opere complete; 4) 2005.

FAVARO, ANDREA, *Bruno Leoni: dell'irrazionalità delle legge per la spontaneità dell'ordinamento*, 2 ed., Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 2010.

FILOMUSI-GUELFU, FRANCESCO, *Verum ipsum factum*, in ID, *Lezioni e saggi di filosofia del diritto*, a cura di Giorgio Del Vecchio, Milano: Giuffrè (Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Università di Roma; 10) 1949.

FROSINI, VITTORIO, *L'ipotesi Robinsoniana*, Milano: Giuffrè (Annali del Seminario giuridico dell'Università di Catania; VI-VII) 1953.

---, (1997), *La democrazia nel XXI secolo*, Macerata: Liberilibri (Oche del Campidoglio; 92) 2010.

GEMELLI, AGOSTINO, *Il "Caso" Zamboni. I. Precisazioni*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVII, n. 4 (1935), pp. 393-396.

GENTILE, GIOVANNI, *Genesi e struttura della società*, in ID (1943), *Opere complete di Giovanni Gentile*, Vol. IX., 4 ed., Firenze: Le lettere 1987.

- , *I fondamenti della filosofia del diritto*, in ID (1916), *Opere complete di Giovanni Gentile*, Vol. IV. , 4 ed., Firenze: Le lettere 1987.
- GENTILE, MARINO, *Umanesimo e tecnica*, Milano: Istituto di Propaganda Libreria 1943.
- GIACON, CARLO, *Il secondo congresso tomistico internazionale*, in «Gregorianum» XVIII, n. 1 (1937), pp. 111-122.
- , *Francesco Suarez*, La scuola: Brescia (Maestri del pensiero e dell'educazione) 1944.
- GILSON, ÉTIENNE, *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin 1948.
- , *Giovanni Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di Costante Marabelli e Davide Riserbato, Milano: Jaca Book (Di fronte e attraverso) 2008.
- GIOVANNI PAOLO II, *Lett. Enc. Laborem Exercens* in «Acta Apostolicae Sedis» LXXIII (1981), pp. 577-647.
- , *Lett. Enc. Sollicitudo rei socialis*, in «Acta Apostolicae Sedis» LXXX (1988), pp. 513-586.
- , *Lett. Enc. Centesimus Annus*, in «Acta Apostolicae Sedis» LXIII (1991), pp. 793-867.
- GIOVANNI XXIII, *Lett. Enc. Mater et Magistra*, in «Acta Apostolicae Sedis» LIII (1961), pp. 401-464.
- , *Lett. Enc. Pacem in Terris*, in «Acta Apostolicae Sedis» LV (1963), pp. 257-304.
- GIULIETTI, GIOVANNI, *Zamboni, o Della filosofia come sapere rigoroso*, Roma: Studium (Interpretazioni; 8) 1983.
- GNEMMI, ANGELO, *Il fondamento metafisico: analisi di struttura sulle Disputationes metaphysicae di F. Suarez*, Milano: Vita e pensiero 1969.
- GÖCKEL, RUDOLPH, *Lexicon Philosophicum, Quo Tanquam Clave Philosophiae Fores Aperiuntur/Informatum opera & studio Rodolphi Goclenii Senioris, In Academia Mauriana, quae est Marchioburgi, Philosophiae Professoris primarii*, Francofurti: Musculus : Becker 1613.
- HARTMANN, NIKOLAI, (1926), *Ethik*, 3 ed., Berlin: De Gruyter 1949.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), tradotto da Vincenzo Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato*, Milano: Rusconi libri 1995.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, 1 ed., Halle: Niemeyer 1927.
- JASPERS, KARL, *Philosophie*, 3 voll., Berlin: J. Springer 1932.
- , *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt am Main [u.a.: Fischer 1959.
- JONAS, HANS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F.; 33) 1934.
- LAMANNA, MARCO, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, in «Quaestio» VI, n. 1 (2006), pp. 557-570.
- LEONE XIII, *Lett. Enc. Rerum Novarum*, in «Leonis XIII Pont. Max. Acta» XI (1892), pp. 97-144.



- LEONI, BRUNO, *Per una teoria dell'irrazionale nel diritto*, Torino: Giappichelli (Regia Università di Torino. Memoria dell'Istituto giuridico. Ser. 2, memoria; LI) 1942.
- MAGRIS, ALDO, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia: Morcelliana 1997.
- MARCHESI, ANGELO, *Il pensiero gnoseologico di Giovanni Duns Scoto*, a cura di Alessandro Maria Apollonio, Frigento: Casa Mariana (Quaderni di studi scotisti) 2008.
- MARCOLUNGO, FERDINANDO LUIGI, *Scienza e filosofia in Giuseppe Zamboni*, Padova: Antenore (Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia e del Centro per ricerche di filosofia medioevale, Università di Padova. Nuova Serie; 20) 1975.
- MICRAELIUS, JOHANN, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Jenae: Freyschmid 1653.
- MÜLLER, MAX, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: F.H. Kerle 1949.
- OLGIATI, FRANCESCO, *Il "Caso" Zamboni. II. La gnoseologia di G. Zamboni*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVII, n. 4 (1935), pp. 396-413.
- , *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e il realismo scolastico*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVIII, n. 4 (1936), pp. 456-470.
- OLIVECRONA, KARL, (1938), *Law as fact*, 2 ed., London: Stevens & Sons 1971.
- OPOCHER, ENRICO, *Il valore dell'esperienza giuridica*, Treviso: Tipografia Crivellari 1947.
- OPOCHER, TOMMASO, *Christian Wolff filosofo del diritto e della politica*, Padova: CEDAM (Lex naturalis. Biblioteca; 15, collana diretta da Franco Todescan) 2013.
- OTTO, WALTER F., JOSEF VOGT, OTTO HERDING, ROMANO GUARDINI, KARL AUGUST FINK, KARL SCHMID, WILHELM WEISCHEDEL, RUDOLF STADELMANN, THEODOR STEINBÜCHEL E GERHARD KRÜGER, *Grosse Geschichtsdenker: ein Zyklus Tübinger Vorlesungen*, Tübingen: R. Wunderlich 1949.
- PACI, ENZO, *Esistenzialismo e storicismo*, Milano: Mondadori (Il Pensiero critico; 19) 1950.
- PADOVANI, UMBERTO ANTONIO, *Filosofia e teologia della storia*, Brescia: Morcelliana 1953.
- , *La scoperta di Aristotele e l'umanesimo cristiano*, in ID (1951), *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano: Marzorati 1961, pp. 15-32.
- , *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano: Marzorati 1961.
- , *Tomaso d'Aquino e la cultura moderna*, in ID (1946), *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano: Marzorati 1961, pp. 65-79.
- PAOLO VI, *Cost. Past. Gaudium et Spes*, in «Acta Apostolicae Sedis» LVIII (1966), pp. 1025-1120.
- , *Lett. Enc. Populorum Progressio*, in «Acta Apostolicae Sedis» (1967), pp. 257-299.
- , *Lett. Ap. Octogesima Adveniens*, in «Acta Apostolicae Sedis» LXIII (1971), pp. 401-441.
- PIO XI, *Lett. Enc. Quadragesimo Anno*, in «Acta Apostolicae Sedis» XXIII (1931), pp. 177-228.
- PIO XII, *Lett. Enc. Fulgens radiatur*, in «Acta Apostolicae Sedis» XXXIX (1947), pp. 137-155.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE DELLA SANTA SEDE, *Compendio della dottrina*

*sociale della Chiesa*, a cura di 3, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana 2004.

RAVÀ, ADOLFO, *Il diritto come norma tecnica*, Cagliari: Tipografia Dessì 1911.

REALE, GIOVANNI, *Prefazione*, in JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique* (1990), tradotto da Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di Costantino Esposito e Giovanni Reale, Milano: Vita e pensiero (Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi; 74, collana diretta da Giovanni Reale) 1999.

---, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani 2004.

RINALDI, TERESA, *Francisco Suarez: cognitio singularis materialis: De anima*, Bari: Levante (Vestigia) 1998.

ROMANO, SANTI, *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, 2 voll., Pisa: Tipografia Editrice Cav. Mariotti 1917-1918.

ROMMEN, HEINRICH, *Francis Suarez*, in «The Review of Politics» 10, n. 4 (1948), pp. 437-461.

ROSS, ALF, *Tû-tû*, in «Harvard Law Review» 70, n. 5 (1957), pp. 812-825.

---, *Tû-tû*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», n. 3-4 (1970), pp. 453-467.

ROSSI, AMEDEO, *Il "Caso" Zamboni. III. La "gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino" secondo il prof. Zamboni*, in «Rivista Di Filosofia Neoscolastica» XXVII, n. 4 (1935), pp. 414-434?

ROSSI, PIETRO, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano: Il saggiatore (La cultura) 1991.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam: Marc Michel Rey 1755.

SCHEIBLER, CHRISTOPH, *Opus metaphysicum*, 2 voll., Giessæ Hessorum: N. Hampelii 1617.

SCHELER, MAX, (1913), *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 3 ed., Halle: M. Niemeyer 1927.

SFAMENI GASPARRO, GIULIA, *La conoscenza che salva: lo gnosticismo, temi e problemi*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2013.

STRAUSS, LEO, *Natural right and history*, Chicago: University of Chicago Press 1953.

STURZO, LUIGI, *La società, sua natura e leggi; sociologia storicista*, in ID, *Essai de Sociologie* (1935), *Opera Omnia*, a cura di Istituto Luigi Sturzo, Vol. III. Prima serie, 40 vols., 2 ed., Bologna: Zanichelli 1960.

---, *Del metodo sociologico (1950). Studi e polemiche di sociologia (1933-1958)*, in LUIGI STURZO, *Opera Omnia*, a cura di Istituto Luigi Sturzo, Vol. III. Prima serie, 40 vols., 2 ed., Bologna: Zanichelli 1970.

---, *La vera vita: sociologia del soprannaturale*, in ID, *The true life. Sociology of the supernatural* (1943), *Opera Omnia*, a cura di Istituto Luigi Sturzo, Vol. VII Prima Serie, 40 vols., 2 ed., Bologna: Zanichelli 1978.

SUÁREZ, FRANCISCO, *De ultimo fine hominis*, ? : ? 1592.

---, *Metaphysicarum disputationum: in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*, 2 voll., Salmanticae: Apud Ioannem & Andream Renaut fratres 1597.

- , *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore : in decem libros distributus, authore P. D. Francisco Suarez granatensi e Societate Iesu, Sacrae Theologiae, in celebri conimbricensi Academia Primario Professore*, Conimbricae: Apud didacum Gomez de Loureyro 1612.
- , *De divina gratia*, a cura di Hermann Mylius e Balthasar Lipp, 3 voll., Moguntiae: Hermanni Mylij Birckmanni 1620-1621.
- , *Disputationes Metaphysicae* (1597), *Disputazioni metafisiche: 1-3*, a cura di Costantino Esposito, Milano: Bompiani (Bompiani Testi a fronte; 105) 2007.
- , *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* (1612), tradotto da Ottavio De Bertolis, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore*, a cura di Ottavio De Bertolis e Franco Todescan, 3 voll., Padova: CEDAM (Lex naturalis. Classici del diritto naturale moderno; 1, 3, 7, collana diretta da Franco Todescan) 2008-2013.
- TAMASSIA, FRANCO, *Giovanni Ambrosetti. L'uomo e l'opera*, in *Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti*, Vol. I. Contributi di filosofia del diritto, 2 vols., Milano: Giuffrè 1989, pp. I-CXIII.
- TESSITORE, FULVIO, voce *Storicismo*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura di Centro di studi filosofici di Gallarate, vol. 11. Se-Teol, 12 voll., Milano: Bompiani 2006, pp. 11149-11164.
- TODESCAN, FRANCO, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova: CEDAM (Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Padova; 65) 1973.
- , *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Vol. 1. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio, 3 voll., Milano: Giuffrè (Per la storia del pensiero giuridico moderno; 14) 1983.
- , *Giovanni Duns Scoto*, Padova: CEDAM (Lex naturalis. Testi scelti di filosofia del diritto medioevale; 1, collana diretta da Franco Todescan) 2002.
- , *Introduzione*, in FRANCISCO SUÁREZ, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore: libro primo*, a cura di Franco Todescan e Ottavio De Bertolis, Vol. 1, 3 vols., Padova: Cedam (Lex naturalis. Classici del diritto naturale moderno; 1, collana diretta da Franco Todescan) 2008.
- , *Compendio di storia della filosofia del diritto*, 2 ed., Padova: CEDAM (Lex naturalis. Biblioteca; 7, collana diretta da Franco Todescan) 2013.
- ULPIANUS, ENEUS DOMITIUS, *Digestus* 533.
- WEBER, MAX, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» XX-XXI (1904-1905).
- WERNER, KARL, *Ueber Giambattista Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienischen Philosophie. Vortrag gehalten in der feierlichen Sitzung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am XXX. Mai MDCCCLXXVII*, Wien: K. Gerold's sohn 1877.
- WOLFF, CHRISTIAN, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen ((1719) 1751)*, *Metafisica tedesca: con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di Raffaele Ciarfardone, Milano: Bompiani (Il pensiero occidentale) 2003.
- ZAMBONI, GIUSEPPE, *Il realismo critico della gnoseologia pura*, Verona: La tipografica veronese 1936.
- , *Realismo, metafisica, personalità. Rilievi, note, discussioni*, Verona: La Tipografica veronese 1937.
- , *Itinerario filosofico: dalla propria coscienza all'esistenza di Dio*, Verona: "Scuola Superiore di Cultura

Religiosa" 1948.

---, *Dizionario filosofico*, a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, Milano: Vita e Pensiero (Scienze filosofiche; 18) 1978.

---, (1940), *La persona umana: soggetto autocosciente nell'esperienza integrale, termine della gnoseologia, base della metafisica*, a cura di Giovanni Giulietti, 2 ed., Milano: Vita e pensiero (Scienze filosofiche; 31) 1983.