

GABRIEL VÁZQUEZ: IL GREGORIO SPAGNOLO.

DOI: 10.7413/18281567209

di **Cintia Faraco**

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Gabriel Vázquez: the Spanish Gregory.

Abstract

The present essay proposes to interpret the thought of Gabriel Vázquez as an ideal continuation of that of Gregory of Rimini. In this way, I suggest a “new” name for the Jesuit: no longer the Spanish Augustine, as has gone down in history, but the Spanish Gregory.

Keywords: Gabriel Vázquez, Gregorio da Rimini, *lex indicans*, *peccatum*, pro-Augustinian Thomism.

1. Un nuovo punto di partenza interpretativo

Gabriel Vázquez¹, gesuita spagnolo attivo alla fine del Cinquecento, incarna appieno il momento conclusivo di un’epoca tanto caratterizzata dalla ripresa dello studio della filosofia antica ed altomedievale, quanto anche gravida di tutte le ulteriori novità filosofico-morali e giuridico-politiche, che sbocciarono e si espressero, di lì a poco, nel giusnaturalismo moderno.

¹ Gabriel Vázquez nacque il 18 giugno 1549 a Villaescusa de Haro nella provincia di Cuenca (nei pressi di Belmonte del Tago, da qui il suo soprannome) e proprio a Belmonte iniziò i suoi studi che proseguirono ad Alcalá de Henares, all’epoca nota col nome di Complutum, una volta entrato nella Compagnia di Gesù nel 1569, sotto la guida del domenicano Domingo Bañez. Finiti gli studi, insegnò prima filosofia morale ad Ocaña, poi teologia scolastica a Madrid, ad Alcalá e a Roma. Nel 1591 Gabriel tornò ad Alcalá, dove rimase fino alla fine della vita. Il gesuita morì il 30 (per altre fonti il 23) settembre 1604. Il pontefice Benedetto XIV, nel suo trattato *De Synodo diocesana*, lo definì “Luce della Teologia”. Cfr. Marek Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva*, PUG, Roma, 1998, p. 188. Sulla vita si cfr. anche Juan Eusebio Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesus*, tomo VIII, Administracion del “Mensajero del corazon de Jesus”, Bilbao, 1891.

Noto per la sua forte personalità e per le sue doti oratorie al punto da esser ricordato come «l'Agostino spagnolo»², il gesuita di Belmonte ha però molti tratti in comune con un altro autorevole pensatore agostiniano: Gregorio da Rimini³. Il mio intento, perciò, sarà porre in risalto i tratti comuni con l'Ariminense, cercando, così, di dare nuovo vigore alla interpretazione che fu già di Otto von Gierke e Hans Welzel⁴.

Come evidenzia Hans Welzel, l'oggettivismo assiologico sembra trovare il suo apice proprio nel pensiero di Gabriel Vázquez, che libera il concetto di *ratio* dal soggettivismo e, con ciò, elimina anche la distinzione tra *lex imperans* e *lex indicans*. Distinzione, quest'ultima, che rinviene la sua origine in Agostino, prima, e Gregorio da Rimini, poi. Non è la volontà di Dio e neanche la ragione a essere il criterio del bene e del male, ma è la natura delle cose, che, per Vázquez, è un qualcosa che precede sia la volontà sia la ragione di Dio⁵.

Ciò significa e comporta che l'intelletto divino può esser criterio del giusto e dell'ingiusto, ma non è mai la fonte della malizia di un'azione. Infatti «*prima* di ogni comando, *prima* di ogni volontà, addirittura *prima* di ogni giudizio, vi è una regola per queste azioni, che consta per sua stessa natura,

² Tanta la sua fama che al Collegio Romano si diffuse il detto “*Si pater Vasquez abit, tota schola perit*”. Cfr. Juan Eusebio Nieremberg, *Firmamento religioso de luzidos astros, en algunos claros varones de la Compañía de Jesus. Complense en este tomo, y en el antecedente una centuria entera*, Vol. 2, Maria de Quiñones, Madrid, 1644, p. 576.

³ Gregorio da Rimini è stato teologo e filosofo. Nato nel 1300 a Rimini, entrò nell'Ordine degli Eremitani di S. Agostino e studiò a Parigi teologia tra il 1323 e il 1329. Al suo rientro in Italia insegnò a Bologna e a Padova. Venne anche nominato Baccelliere e un anno prima della sua morte, avvenuta nel 1358 a Vienna, divenne Priore Generale dell'Ordine cui apparteneva. Nel corso della sua vita ebbe modo di focalizzare i suoi studi sulle opere del vescovo di Ippona, non solo al fine di rinverdirne l'interesse riportando l'opera di Agostino al centro del dibattito teologico e filosofico attraverso una nuova chiave interpretativa, ma anche al fine di opporsi a due spinte centrifughe (cfr. tra gli altri Onorato Grassi, *Gregorio da Rimini e l'agostinismo tardo medievale*, in AA.VV., *Gregorio da Rimini, filosofo*, Atti del convegno Rimini 25 novembre 2000, Raffaelli Editore, Rimini, 2003). Ovvero, da un lato, Egidio Romano, il quale, da dottore ufficiale dell'Ordine, aveva imposto una dottrina univoca nel 1287, che – a parere di Gregorio – finiva per allontanarsi dalla lettera dell'Ipponate; e, dall'altro lato, Tommaso d'Aquino, che, sempre ad avviso di Gregorio, male aveva interpretato Aristotele, di cui l'Aquinate si proclamava in qualche modo discepolo. Colgo qui l'occasione per segnalare che l'agostinismo medievale si può considerare articolato in due correnti di pensiero: la prima è rappresentata, per l'appunto, da Egidio Romano, mentre la seconda da Gregorio da Rimini. Quest'ultimo è considerato, a sua volta, l'iniziatore di una vera e propria *via Gregorii*. Cfr. Francesco Fiorentino, *L'agostinismo del secolo XIV*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», 54 (2008), p. 149.

⁴ Furono, infatti, tra i primi a intuire il legame tra lo spagnolo e l'ariminense. Si cfr. Hans Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it. Giuseppe De Stefano, Giuffrè, Milano, 1965, p. 133-146, Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, M. & H. Marcus, Breslau, 1880.

⁵ Hans Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 143. «Il male è male in sé non solo *prima* di ogni *lex imperans*, ma anche prima di ogni *lex indicans*. Poiché così come le cose non sono già possibili e non hanno la loro propria natura perché sono conosciute da Dio, così la saggezza [divina] non è per nulla la causa che rende possibili le cose», *ivi*, p. 142.

nel modo stesso che nessuna cosa, per sua natura, racchiude in sé una contraddizione. E questa regola non può essere altra se non la natura razionale stessa, che per se stessa non implica contraddizione. Ad essa come regola e diritto naturale ugualmente convengono e si adeguano le azioni buone, mentre le azioni cattive se ne discostano e non le si adeguano, e perciò le prime si chiamano buone e le seconde cattive. Ne consegue che la prima legge di natura è, nelle creature ragionevoli, la natura stessa in quanto razionale, perché essa è la prima regola del bene e del male»⁶.

Il compito di Dio si riduce a prescrivere e interpretare il diritto naturale, perché quest'ultimo è primariamente la stessa natura razionale dell'uomo e solo secondariamente è presente nello spirito divino.

Date queste premesse teoriche è opportuno osservare da vicino quegli elementi che più rendono evidenti la netta connessione fra i due pensatori e per farlo concentrerò, nel corso di questo saggio, la mia analisi su un tema in particolare: il peccato. È, infatti, nello svolgimento di questo tema, più che altrove che può rendersi meglio manifesta l'esistenza di un *fil rouge* e si può intuire la necessità di portare alla luce il rapporto tra l'opera di Gregorio da Rimini e Gabriel Vázquez nel segno di una radice agostinista.

2. Svolgimento della posizione teorica

Per poter affrontare al meglio tale particolare argomento è utile considerare che la premessa filosofico-concettuale alle teorie di Gregorio è l'antinomia tra intelletto e volontà, ovvero tra ordinamento ideale e decisione concreta. In questo senso, Gregorio ritiene che il peccato attuale sia ciò che l'uomo volontariamente commette o omette contro la retta ragione⁷: l'azione è buona o cattiva «non per elementi estranei alla decisione dell'uomo, ma perché compie oppure contrasta ciò che la ragione reputa giusto e doveroso compiere»⁸.

Affinché tutti i passaggi logici di tale argomentazione siano chiari, è utile fare un passo indietro, risalendo ad Agostino, per l'appunto, e, in particolare, al suo modo di intendere il concetto di legge.

⁶ Ivi, p. 143, ove si cita Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus secundus, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, Compluti, 1605, d. 150, c. III, nn. 22-23, p. 10.

⁷ Gregorio da Rimini, *Lectura in primo (secundo) sententiarum*, Paolo da Genazzano (cur.), Venetiae, 1503, dist. 34, q. unica, a. 2, f. 107, col. 4: «videtur mihi posse dici quod peccatum attuale non est aliud quam voluntarie committere aliquid vel omittere contra rectam rationem».

⁸ Cfr. Onorato Grassi, cit., p. 83.

Il vescovo di Ippona aveva preso dallo stoicismo la distinzione del diritto in legge eterna o immutabile e legge temporale ovvero legge positiva mutabile, adattabile e adattata ad un tempo e spazio definito e che ha forza cogente obbligatoria, perché ripete tale carattere direttamente dalla legge eterna che è l'ordine dell'essere⁹.

Si ricordi, perciò, che la legge eterna è la ragione e la volontà di Dio, che ordinano di conservare l'ordine universale e vietano di turbarlo; di contro, quando si parla di legge naturale si fa riferimento alla natura stessa razionale dell'uomo, in quanto essa è la trascrizione della legge eterna nel cuore, nella ragione e nell'anima dell'uomo. Infine, la legge temporale è legge solo se essa è giusta, per cui Agostino, considerando la natura umana spinta dalla buona volontà al bene, ritiene che la legge temporale sia sorta solo per la correzione dei malvagi.

Da quest'ordine, Agostino aveva dedotto che il peccato era una cosa fatta, detta o desiderata contro la legge eterna, ovvero contro la ragione e la volontà divina¹⁰. Il peccato, cioè, annienterebbe il diritto naturale, tanto nella sua anima razionalistica almeno quanto nella sua anima volontaristica. Per questo il peccato è peccato, poiché il comportamento peccaminoso è vietato dalla legge eterna.

La novità dell'interpretazione che Gregorio fornisce a questa visione agostiniana è semplice: la legge ha due funzioni. La prima è una funzione prettamente indicativa, essa indica, per l'appunto, solamente ciò che è buono e ciò che è cattivo, giusto o ingiusto; la seconda funzione è imperativa, essa impera, cioè comanda di fare o non fare qualcosa. *Lex indicans* e *lex imperans*, dunque.

In altri termini, il passo che compie in avanti l'ariminense rispetto al Vescovo di Ippona è tutto nel confronto di queste due frasi: "*peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra*

⁹ La *lex aeterna* è la regola della natura stessa; mentre la *lex naturalis* in senso stretto è solo una parte della natura intera. Essa è *recta ratio*, dove la *ratio* coincide totalmente con la natura umana. In questo senso la legge umana o temporale è diritto soltanto se conforme alla legge di natura. Del resto, volendo andare indietro nel tempo, lo stesso Cicerone affermava che la vera legge consiste nella retta ragione conforme alla natura, cui tutti partecipano ed è stabile ed eterna, ed inoltre esorta imperativamente al dovere.

¹⁰ Agostino d'Ippona, *Contra Faustum manichaeum*, in *Le opere di Sant'Agostino: Contro Fausto manicheo*, Vol. 14/2, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzione di Luigi Alici, traduzione di Ubaldo Pizzani, Laura Alici, Alessandra Di Pilla, note di Ubaldo Pizzani, Alessandra Di Pilla, Città Nuova, Roma, 2004, l. XXII, c. 27.

*aeternam legem*¹¹ e “*peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra rectam rationem*”¹².

L’agire morale non è esclusivamente razionale, ma trova «il suo valore nella conformità a una legge che è iscritta nella natura, a quella “*lex aeterna*” che Gregorio considera distinta dalla legge rivelata, e che, conosciuta dalla ragione, è in perfetta consonanza con essa»¹³. Ed è proprio a questo punto che l’ariminense adduce l’argomento “*per impossibile*” del “*sive Deus ipse non esset*”, che prova che l’unico criterio di giudizio sulla moralità dell’agire risiede nella *recta ratio*:

*“nam, si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret”*¹⁴.

Se si definisce il peccato come un’offesa alla legge eterna, allora si deve pensare che la legge sia solo indicativa e chi contravviene a tale indicazione, commette peccato.

Gregorio, dunque, ha reso i valori – non soltanto quelli giuridici, ma anche quelli morali – ipoteticamente indipendenti dall’esistenza divina. I predicati morali di valore non sono fondati sulla volontà di Dio, ma sulla legge eterna come *ratio divina*. Non solo il diritto, ma anche la morale intera cessa di trovare il proprio fondamento nella volontà di Dio e persino nella sua ragione, nella sua saggezza come ragione divina. Gregorio trova il fondamento della validità dei valori in una varietà della retta ragione degli angeli e degli uomini, dichiarandone l’indipendenza dall’esistenza divina.

Insomma, la distinzione tra peccato e proibizione è evidente. Il peccato è tale perché è un agire contro la retta ragione e resta tale anche se non fosse proibito. Con ciò significando che la proibizione non è la ragione intima del peccato¹⁵.

¹¹ Gregorio da Rimini, *Lectura in primo (secundo) sententiarum*, cit., dist. 34, q. unica, a. 2, f. 107, col. 4, dove Gregorio interpreta proprio il passo citato di Agostino.

¹² *Ibidem*. Per un ulteriore approfondimento si cfr. Matija Berljak, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, PUG, Roma, 1978, p. 84.

¹³ Onorato Grassi, cit., pp. 91-92.

¹⁴ Gregorio da Rimini, *Lectura in primo (secundo) sententiarum*, cit., dist. 34, q. unica, a. 2, f. 108, col. 1.

¹⁵ Cfr. Onorato Grassi, cit., pp. 92-93.

Volendo ancor di più argomentare sul punto, le norme morali si possono definire naturali secondo due accezioni. Da un lato in quanto sussistono per se stesse ontologicamente, in virtù della *lex aeterna* che le dispone: esse, perciò, sono chiaramente simili ai *prima principia et per se nota et vera* della matematica, come lo stesso Agostino sottintendeva delle leggi morali. Dall'altro lato le norme morali sono naturali perché enunciano l'*ordo naturalis*, «ossia la gerarchia ontologica in cui sussiste, indirizzando all'azione pratica in relazione alla gerarchia dell'Essere»¹⁶.

Ne consegue che la legge morale sia essa stessa *recta ratio*, poiché coerente con i caratteri di assolutezza e razionalità tipici della dimensione morale.

Per giungere a questa conclusione, tuttavia, si richiede una preventiva analisi del problema del peccato, definito da Agostino nel *Contra Faustum manichaeum*. È, infatti, proprio in quel particolare punto che il *Doctor Authenticus* sente la necessità di spiegare ulteriormente quanto detto dall'Ipponate e, nel farlo, rende evidenti i passaggi logici sottesi a tale conclusione.

Partendo dalla definizione di Agostino della *lex aeterna* come *ratio divina* «che impone la conservazione dell'ordine naturale e ne vieta la sovversione, se ne deduce che tanto vale affermare *contra aeternam legem*, come se si dicesse *contra divinam rationem*»¹⁷. Un'ulteriore conseguenza si deduce dalla definizione stessa che si attribuisce alla *ratio divina*, cioè *rectissima*. Da essa si potrebbe dedurre che ogni cosa che sia contraria alla *lex aeterna* infranga automaticamente anche i principî della *recta ratio*. Perciò si può trarre allora la conseguenza che il peccato è tale perché si infrange contro una *ratio rectissima* e non perché tale *ratio* sia *divina*¹⁸.

È, dunque, chiaro perché Gregorio allontani la *ratio* dal divino e arrivi a formulare il

¹⁶ Sara Montefiori, *La legge morale e le conseguenze del peccato originale nel pensiero di Gregorio da Rimini*, in AA.VV., *Gregorio da Rimini, filosofo*, Atti del convegno Rimini 25 novembre 2000, cit., p. 156.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. Louis Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, Desclée & Co Ed., Tournai, 1957, p. 157.

“Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret”¹⁹.

Le azioni, e con esse gli atti, non ammettono soluzioni diverse dall’atto buono o dall’atto cattivo. Per questo motivo, perché un atto sia totalmente buono, esso deve essere pienamente conforme – tanto nella sua interiorità, quanto nell’esteriorità – al principio della ragione retta²⁰.

In Gregorio vi è inoltre una particolare attenzione alla *circumstantia finis*, che è immagine concreta dell’*intentio* del soggetto agente²¹. Vi è chiaramente un equilibrio tra tutti gli elementi che concorrono a formare l’azione e, in questo modo, il codice etico che deriva dalla *recta ratio* può, senza ombra di dubbio, sopravvivere anche senza la presenza di Dio²².

Infine, a conclusione di questa brevissima panoramica, vi è da aggiungere solo un rapido accenno al concetto di *ignorantia*.

Ebbene, prima del peccato originale, Adamo era l’unico in grado di conoscere profondamente e, perciò, di «aderire alla razionalità dell’*ordo naturalis*, in seguito invece è subentrata in lui quale “*peccati poena iustissima*” la condizione di “*ignorantia agendorum pertinentium ad vitam moralem*” così che egli non è in grado di conoscere “sufficienter” ciò che comanda la *lex aeterna*»²³. Gli uomini, allora, possono raggiungere soltanto una parziale conoscenza, che non può essere completata proprio a causa del peccato originale²⁴; se ne deduce che non possa considerarsi imputabile chi ha commesso un atto senza la consapevolezza di infrangere una norma pratica²⁵.

¹⁹ Gregorio da Rimini, *Lectura in primo (secundo) sententiarum*, cit., dist. 34, q. unica, a. 2, f. 108, col. 1.

²⁰ Cfr. Sara Montefiori, cit., p. 157.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 158.

²² Cfr. *ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 166.

²⁴ Gregorio ritiene, «se pur con alcune eccezioni, che la conoscenza che “*deus est summe honorandus*”, non possa esser disgiunta dall’adesione» al principio della dottrina secondo il quale la mancanza di fede costituisce peccato: Sara Montefiori, cit., p. 169.

²⁵ Si pensi, in questo caso, proprio all’esempio, tratto da Agostino, dell’*ignorantia inculpabilis* dell’uomo che giace con la moglie di un altro, credendo di stare con la propria. Esempio usato, come detto altrove, anche da Gabriel Vázquez.

È chiaro, dunque, che il mondo cristiano tentava con Gregorio di non ridurre la legge semplicemente a una misteriosa e arbitraria, oltre che imperscrutabile, volontà di un ignoto creatore e di provare persino che la base del diritto non si doveva cercare affatto nella volontà divina.

A questo punto è opportuno soffermarsi ad esaminarne le implicazioni e la portata all'interno della logica seguita dal gesuita spagnolo in merito proprio al *peccatum*.

Il punto di partenza si rinviene nella disputazione 97 del primo tomo del *Commentariorum, ac Disputationum in primam secundae S. Thomae*, in cui Vázquez pone proprio in evidenza una commistione tra il concetto di *conscientia* e quelli di *ratio*, di *error*, di *peccatum* e, infine, di *lex*²⁶.

In particolare, in questo intreccio tematico Vázquez dà spazio a una riflessione fondamentale: non tutto il peccato è tale in quanto contro legge. Precisa in proposito:

“non omne peccatum ideo debet censeri peccatum, quia ratione nostra tale iudicatur, sed neque quia divina ratio ita dictat: nam quamvis ratio divina sit mensura omnis recti, non tamen est prima radix, et causa prohibitionis, ex qua malitia oriatur, quia si concesso impossibili intelligeremus Deum non ita iudicare, et manere in nobis usum rationis, maneret etiam peccatum, tum etiam quia ut dicebamus, non semper ex eo peccatum est, quia intelligitur a Deo ut tale, sed potius contra”²⁷.

Il precetto proviene dalla coscienza correttamente informata ed è così un giudizio della ragione, obbligando per questo l'uomo ad agire in un certo modo; è, però, altrettanto credibile che i problemi nascano nel momento in cui la coscienza si trovi a generare un giudizio non corretto, poiché si potrebbe ottenere in ogni caso un giudizio vincolante.

Per il gesuita esistono diversi modi di intendere la coscienza e altrettanti modi di errare, i quali potrebbero condurre a commettere peccato. Del resto, il Bellomontano afferma esattamente:

²⁶ Per la complessità dei temi, a cui ritengo di fare solo un breve accenno, preferisco rimandare ad un mio studio più ampio: Cintia Faraco, *Suapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, FrancoAngeli, Milano, 2017.

²⁷ Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus primus, ex Officina Ioannis Gratiani, Compluti, 1614, d. 97, c. I, n. 3, p. 618.

“Si ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, voluntas concordans rationi erranti est mala”²⁸ ed ancora “si ratio vel conscientia erret absque ulla negligentia, voluntas concordans rationi erranti non est mala”²⁹.

Un primo modo di intendere la coscienza *“attinet ad habitum conscientiae, an sit assignandus aliquis habitus acquisitus ex frequenti usu”³⁰*. Il riferimento è all’uso abituale della coscienza, che viene in essere nella vita quotidiana e che chiama in causa la prudenza³¹. Un secondo modo fa riferimento al legame tra la coscienza e l’intelletto pratico che ci muove³². Un terzo modo comporta il legare la consapevolezza dell’operare bene o male all’intelletto speculativo³³. Infine, un quarto modo comporta un errato giudizio complessivo dell’azione³⁴.

La conclusione cui giunge il gesuita è la verifica della presenza dei seguenti errori: *“primum est iudicium falsum, quod dici solet erronea conscientia; alterum est probabile, et dicitur conscientia probabilis; tertium denique dubiae, aut scrupulosae conscientiae”³⁵*.

Da quanto brevemente richiamato si deduce che la coscienza erronea non possa obbligare, ma Vázquez arriva a sostenere qualcosa certamente di più importante aggiungendo queste parole:

“quia quamvis lex divina, humana, aut naturalis sit regula nostrarum actionum, tamen (...) proxima regula est nostra ratio proponens id, quod secundum legem divinam, humanam, aut naturalem agendum est: hae namque leges tantum respiciunt

²⁸ Ivi, q. 19, a. 6, p. 381.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, d. 59, c. I, n. 2, p. 381.

³¹ Si deve qui ricordare che la prudenza per il Bellomontano è un atto di intelletto, concetto cardine, intorno a cui ruota l’atto di elezione e che sfocia nell’atto imperato: «Prudentia autem est habitus, et virtus intellectus: ergo imperium, quod est actus prudentiae, est elicited ab intellectu». Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, cit., d. 49, c. II, n. 5, p. 305

³² Si rimanda a Cintia Faraco, *Suapte natura*, cit., pp. 60-66. Cfr. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, cit., d. 59, c. I, n. 4, p. 382.

³³ «Quodsi conscientia capiatur pro actu intellectus, qui subsequitur opus, ratione cuique dicitur aliquis sibi conscius peccati alicuius, aut boni operis, est actus speculativus, et hoc modo frequenter usurpatur conscientia». Cfr. *ibidem*.

³⁴ Cfr. n. 5, p. 382.

³⁵ *Ibidem*.

*operationes nostras quatenus liberas, libera autem actio est, quae procedit, a principio
intrinsicamente cognoscente singula, in quibus est actio (...)*³⁶.

La natura razionale dell'uomo, dunque, lo guida affinché si scelga quanto la legge ha già individuato come comportamento corretto, rendendo perciò l'agire dell'uomo un agire libero. Di contro, per il Bellomontano, la colpa morale non risiederà tanto nella disobbedienza alla legge umana, quanto piuttosto nella violazione della legge naturale. La colpa morale è, cioè, contro la legge della natura e, perciò, essa è peccato³⁷.

Il passaggio logico successivo compiuto dal Bellomontano è sostenere che la valutazione di alcune azioni, che possono definirsi sicuramente peccato, sia precedente all'autorità creaturale, anche a quella di Dio³⁸, e rientrano tra queste azioni, sicuramente, l'odio verso Dio e l'idolatria.

A tal riguardo è utile ritornare a quanto si era descritto poc'anzi e in particolare alla definizione data da Agostino nel *Contra Faustum manichaeum* del peccato, che si ricordi è "*aliquid factum, vel dictum, vel concupitum contra aeternam legem*"³⁹ e soprattutto a quanto Gregorio avesse puntualizzato.

Pur ritenendo, infatti, che «in ogni peccato vi sia un nesso indissolubile con un comando o proibizione divina, rispetto alla quale un'azione può dirsi buona o cattiva»⁴⁰, Gregorio ammetteva che Dio avrebbe potuto dare i suoi ordini attraverso un comando positivo, configurandosi in tal modo una *lex imperans*. Ciò significava che l'ariminense – lo si ripete per meglio fissare uno snodo argomentativo fondamentale – riteneva esistenti due leggi o, piuttosto, due funzioni diverse della legge: una, *lex indicans*, che si limitava a indicare il bene o il male direttamente nel cuore di ogni uomo; l'altra, *lex imperans*, che si configurava come vero ordine imperativo a compiere o a non compiere un'azione.

³⁶ Ivi, c. II, n. 9, p. 383.

³⁷ «Quocirca non imputatur nobis culpa, quod operatio nostra sit contra legem naturalem, aut divinam, aut humanam, nisi quatenus cognoscitur esse aliquo ex his modis; ergo qui operatur contra conscientiam, qua proponitur lex, peccat contra proximam regulam humanae actionis»: *ibidem*.

³⁸ Cfr. Jakob Fellermeier, *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vázquez*, Scuola Salesiana del Libro, Roma, 1939, p. 10.

³⁹ Agostino di Ippona, *Contra Faustum manichaeum*, l. XXII, c. 27.

⁴⁰ Hans Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., p. 143.

Di fatto, con la tesi di Gregorio si era compiuto un passo decisivo verso il concepire il peccato come una mancanza, ovvero un agire contro la ragione divina in quanto *recta ratio* e, di conseguenza, verso l'affermazione dell'esistenza di azioni "buone in sé" e "cattive in sé". Ciò nonostante, non si poteva ancora ragionare in termini di una *prohibitio indicans*, quanto piuttosto di una *prohibitionis propositio*, dove Dio è costretto a concepire un agire «come peccato in quanto costitutivamente è tale»⁴¹.

Un nuovo passo avanti in questa direzione è, allora, compiuto proprio da Vázquez, per il quale il peccato è tale a causa di un giudizio della coscienza umana, quindi è tale soggettivamente, ma lo è anche oggettivamente quando la «*ratio formalis* del peccato risieda nel non esser consono alla natura razionale di perseguire uno scopo giudicato a sé non conveniente»⁴².

Il centro morale dell'agire è l'uomo e l'origine della bontà o meno di un atto va ricercata nella sua conformità o meno alla *natura rationalis* di cui Dio e l'uomo partecipano⁴³; la conseguenza di un tale ragionamento comporta che, seppure Dio non giudicasse rettamente il peccato, non muterebbe la sua sostanza⁴⁴.

Del resto, che Vázquez avesse in mente di superare anche l'interpretazione di Agostino effettuata da Gregorio è evidente proprio dall'*incipit* della disputazione 97, ove si legge:

*“Cum peccatum communiter definiatur Dictum, factum, et concupitum contra legem, ut videamus, quo modo peccatum oppositionem habeat cum lege, examinare etiam oportet, an omne peccatum eo fit peccatum, quia prohibitum fit”*⁴⁵.

Una presa di distanza di Gregorio, che appare immediatamente, è il mancato riferimento alla *aeterna lex*, presente nell'originaria formulazione agostiniana, in favore del generico “*contra legem*”, ma vi è di più e si palesa quando ci si sofferma sulla seconda parte della citazione, ovvero sul dubbio che non tutto il peccato sia tale, perché frutto di un comando positivo all'astensione dal commetterlo.

⁴¹ Franco Todescan, *Lex, natura, beatitudo*, Cedam, Padova, 2014, p. 243

⁴² Ivi, p. 244,

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Oramai si è di fronte al passaggio inesorabile dell'“*etiamsi daremus*” di groziana memoria.

⁴⁵ Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, cit., d. 97, c. I, n. 1, p. 617.

Aderendo, infatti, a quanto Francisco de Vitoria aveva sostenuto nella relesione sull'omicidio, Vázquez ritiene che:

*“Deus pro voluntatis arbitrio non potest natura variari, ac proinde ex eius voluntatis praecepto non pendet in ijs, quae suapte natura mala, et contraria sunt, rem unam alteri contrariam, seu disconvenientem esse, sed hoc ex se habent res, aut actu existentes, aut possibles”*⁴⁶.

Quindi, Dio non può mutare la natura delle cose e non può desiderare qualcosa che a Lui sia contrario, come può esserlo l'odio verso se stesso; ciò perché tale desiderio sarebbe contraddittorio e, dunque, non passibile di esistenza. L'odio verso Dio, dunque, non è peccato in quanto proibito, ma perché contraddittorio e non ha bisogno di un comando positivo *ad hoc* che lo vieti.

Vázquez, nel ritenere che la funzione della legge sia semplicemente indicativa va, perciò, ben oltre quanto aveva già affermato Gregorio da Rimini.

Mostrando la via da seguire, la legge non ha bisogno di una vera imposizione, poiché la natura razionale dell'uomo ha già in sé evidente il principio di non contraddizione e, con esso, la naturale avversione al male e inclinazione al bene.

Prima ancora di un qualsiasi giudizio della ragione, fors'anche appartenente a Dio, esiste una regola *a priori*, che si identifica con la *natura rationalis* e si esalta nel principio di non contraddizione⁴⁷, in una sorta di mentalità matematizzante. La legge naturale, perciò, intesa come prima regola delle azioni di una creatura razionale, è sempre un qualcosa di antecedente, è un *prius*, anzi, essa è stabilita *a priori*. Ne consegue che «per Vázquez esiste un ordine oggettivo delle essenze nel quale la natura tanto delle singole cose, quanto del loro reciproco rapporto, è data con intrinseca necessità e assoluta immutabilità»⁴⁸.

⁴⁶ Ivi, d. 97, c. III, n. 6, p. 618.

⁴⁷ Cfr. Franco Todescan, cit., p. 245.

⁴⁸ Ivi, p. 246.

3. Osservazioni finali

In conclusione si può dire che il Bellomontano reagisce in modo netto alle varie tesi volontaristiche di origine ockhamista, che avevano trovato diffusione in Europa, e «afferma con chiarezza l'esistenza di un fondamento ontologico alla base della distinzione tra bene e male: la natura umana, in quanto razionale e in quanto non in contraddizione con se stessa, costituisce propriamente il diritto naturale e la stessa regola della moralità, dal momento che le azioni sono da ritenersi buone o cattive secondo la conformità/differenza con tale natura»⁴⁹.

In questo modo il fondamento ontologico della legge o del diritto naturale rimane valido «anche senza un riferimento teologico immediato perché, se anche ammettessimo come vera l'assurda ipotesi che Dio non giudichi il male come male⁵⁰, l'uomo in uso di ragione sarebbe comunque in grado di individuare la malizia del peccato, che è tale non solo perché vietato da Dio, ma perché è ontologicamente male»⁵¹.

È in questo senso che possiamo vedere come Vázquez, spingendosi oltre quanto aveva già detto Gregorio da Rimini, ritenga che la funzione della legge sia semplicemente indicativa. Più precisamente, mentre per l'ariminense la legge ha due funzioni diverse, cioè la *lex indicans* e la *lex imperans*, per Vázquez la legge non ha bisogno di essere *imperans* o, meglio, nel suo esser *indicans* viene assorbito il concetto di *imperans*. La legge dà indicazioni, mostra la via da seguire, ma non la impone, del resto, in questa visione, non ne ha bisogno, perché la natura razionale dell'uomo ha già in sé la "naturale" avversione al male e inclinazione al bene.

Non vi è necessità di un comando in senso volontaristico, bensì semplicemente di un ordine comunicato e, giustappunto, indicato all'inferiore, il quale potrà, grazie all'indicazione ricevuta, valutare correttamente le situazioni in cui si trova e agire operando la scelta migliore.

Il pensiero di Gregorio appare, perciò, portato alle estreme conseguenze.

⁴⁹ Angelo Panzetta, *L'uomo tra natura e grazia il diritto naturale e la legge della grazia in Pasquale Magli (1720-1776)*, Morlacchi Editore, Perugia, 2010, p. 19.

⁵⁰ Cfr. Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, cit., d. 97, c. I, n. 3, p. 618; peraltro questo argomento troverà fortuna soprattutto grazie a Grozio.

⁵¹ Angelo Panzetta, cit., p. 19, ove l'autore si riferisce al seguente passo: Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, I, cit., d. 97, c. I, n. 3, p. 618, «Nam quamvis ratio divina sit mensura omnis recti, non tamen est prima radix et causa prohibitionis, ex qua malitia oriatur, quasi si concesso impossibili intellegeremur Deum unita iudicare et manere in nobis usus rationis, manere etiam peccatum, tunc etiam quia ut dicebamus, non semper eo peccatum est, quia intelligitur a Deo ut tale, sed potius contra».

Libero da orpelli mentali e, in particolare, dalla struttura volontaristica, che aveva ripreso vigore grazie a Duns Scoto e a Ockham, Vázquez può spaziare tra gli scritti di Agostino d’Ippona, Tommaso d’Aquino, dallo stesso Gregorio da Rimini e altri, senza doversi riferire agli stessi come a maestri di un’unica via, ma piuttosto asservendo tutti alla sua eloquentissima arte retorica.

Ecco, dunque, in sintesi che perciò vorrei riportare, all’attenzione degli studi filosofico-politici, l’importanza determinante di Gregorio da Rimini a proposito delle tematiche ora solo sfiorate.

Con il suo approfondito studio dei testi di Agostino, al punto da guadagnarsi l’appellativo di *Doctor Authenticus*, Gregorio ha rielaborato dall’interno il pensiero dell’Ipponate. Qualche studioso, proprio per questo, lo ha accusato di aver snaturato il pensiero di Agostino, qualcun’altro lo ha, invece, ritenuto uno spirito innovatore. A mio avviso, il *Doctor Authenticus* è stato inghiottito dalla fama del vescovo di Ippona e, perciò, in pochi hanno potuto apprezzare il reale contributo che ha dato al pensiero filosofico.

Ritengo che a torto, dunque, Vázquez sia ricordato come l’Agostino spagnolo, poiché avrebbe piuttosto meritato di essere celebrato come il Gregorio spagnolo, portando subito così in evidenza il debito che il Bellomontano ha contratto nei confronti dell’interpretazione razionalistica compiuta da Gregorio su Agostino. In questo modo si pone finalmente in luce, per converso, la determinante importanza di Gregorio, il cui studio, ha influenzato il pensiero filosofico più di quanto finora non sia stato messo in sufficiente evidenza. Allo stesso tempo, con una punta di provocazione scientifica, esprimo la ferma convinzione di dare risalto all’opera stessa di Gabriel Vázquez come vera eredità del pensiero gregoriano e fulgido esempio di un razionalismo estremo, che può esser sì ascritto a un tomismo filo-agostinista, con la precisazione che l’espressione “filo-agostinista” voglia indicare una connessione più immediata a Gregorio e soltanto mediata al pensiero dell’Ipponate.

Bibliografia

AA.VV., *Gregorio da Rimini, filosofo*, Atti del convegno Rimini 25 novembre 2000, Raffaelli Editore, Rimini, 2003;

Agostino d'Ippona, *Contra Faustum manichaeum*, in *Le opere di Sant'Agostino: Contro Fausto manicheo*, Vol. 14/2, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzione di Luigi Alici, traduzione di Ubaldo Pizzani, Laura Alici, Alessandra Di Pilla, note di Ubaldo Pizzani, Alessandra Di Pilla, Città Nuova, Roma, 2004.

Matija Berljak, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, PUG, Roma, 1978
Gregorio da Rimini, *Lectura in primo (secundo) sententiarum*, Paolo da Genazzano (cur.), Venetiae, 1503;

Cintia Faraco, *Suapte natura. L'intrinseca forma razionale della natura: Gabriel Vázquez*, FrancoAngeli, Milano, 2017

Jakob Fellermeier, *Das Obligationsprinzip bei Gabriel Vázquez*, Scuola Salesiana del Libro, Roma, 1939

Francesco Fiorentino, *L'agostinismo del secolo XIV*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», 54 (2008)

Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, M. & H. Marcus, Breslau, 1880

Juan Eusebio Nieremberg, *Firmamento religioso de luzidos astros, en algunos claros varones de la Compañía de Jesus. Complense en este tomo, y en el antecedente una centuria entera*, Vol. 2, Maria de Quiñones, Madrid, 1644

Juan Eusebio Nieremberg, *Varones ilustres de la Compañía de Jesus*, tomo VIII, Administracion del "Mensajero del corazon de Jesus", Bilbao, 1891

Angelo Panzetta, *L'uomo tra natura e grazia il diritto naturale e la legge della grazia in Pasquale Magli (1720-1776)*, Morlacchi Editore, Perugia, 2010

Marek Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva*, PUG, Roma, 1998

Franco Todescan, *Lex, natura, beatitudo*, Cedam, Padova, 2014

Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus primus, ex Officina Ioannis Gratiani, Compluti, 1614:

Gabriel Vázquez, *Commentariorum, ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, tomus secundus, ex Officina Iusti Sanchez Crespo, Compluti, 1605;

Louis Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez s.j.*, Desclée &Co Ed., Tournai, 1957

Hans Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it. Giuseppe De Stefano, Giuffrè, Milano, 1965;



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.