



An International Journal  
on Legal History and Comparative  
Jurisprudence



Volume 1  
Number 1  
June 2021

Bononia  
University Press

# La teologia giuridica di Jean Domat

Massimo Brutti

Dipartimento di Scienze Giuridiche, Roma Sapienza, Italia

## Abstract (Italiano)

L'opera giuridica di Jean Domat si ispira agli orientamenti religiosi del giansenismo. Domat sostiene le posizioni del gruppo di Port Royal e del filosofo Blaise Pascal nella battaglia contro i gesuiti. Nella teoria generale delle norme, nei cinque libri delle *Lois civiles dans leur ordre naturel*, egli propone una sistemazione del diritto privato vigente in Francia durante gli ultimi decenni del Seicento. Nel *Droit Public* si occupa dell'organizzazione politica. Il diritto romano della tradizione è il punto di partenza del suo lavoro teorico. L'immagine della 'società civile' delineata nei suoi scritti ha un fondamento teologico. Gli obblighi che reggono la vita collettiva corrispondono al disegno divino. Dalla volontà di Dio derivano la composizione degli egoismi, l'uguaglianza naturale che regge i contratti e le differenziazioni tra gli status personali. Le forme moderne dello scambio coesistono con i residui feudali della subordinazione ed egli illustra le forme giuridiche di questo intreccio, distinguendo le *lois immuables* dalle leggi arbitrarie. L'idea che la scienza giuridica debba avere una base indiscutibile, una componente dogmatica, centrale nelle pagine di Domat, tornerà più volte nella cultura europea dei secoli successivi. Sarà alla base delle dottrine civilistiche contemporanee.

Keywords: Teologia giuridica, Giansenismo, Gesuiti, Sistemazione delle leggi, Società civile, Leggi immutabili ed arbitrarie, Dogmi giuridici.

---

## Abstract (English)

*Jean Domats' legal work is inspired by the religious orientations of Jansenism. Domat supported the positions of the group of Port Royal and of the philosopher Blaise Pascal in the battle against the Jesuits. In the general theory of norms, in the five books of 'Les Lois civiles dans leur ordre naturel', he proposes an arrangement of private law in force in France during the last decades of the seventeenth century. In 'Droit Public' he deals with political organization. The Roman law of tradition is the starting point of his theoretical work. The image of 'civil society' outlined in his writings has a theological foundation. The obligations that govern collective life correspond to the divine plan. From God's will derive the composition of selfishness, the natural equality that governs contracts and the differentia-*

*tions between personal statuses. Modern forms of exchange coexist with feudal remnants of subordination, and he illustrates the legal forms of this interweaving, distinguishing lois immuables from arbitrary laws. The idea that legal science must have an unquestionable basis, a dogmatic component, central to the pages of Domat, will return several times in the European culture of later centuries. It will be the basis of contemporary civil law doctrines.*

Keywords: Juridical theology, Jansenism, Jesuits, System of laws, Civil society, Immutability and arbitrary laws, Juridical dogmas.

---

## 1. La scelta giansenista

Il sesto capitolo del *Trattato sulle leggi* di Jean Domat è dedicato al tema dell'amicizia. In poche pagine si definisce la struttura di questa 'unione' volontaria e gratuita. Il suo scopo è la condivisione di un'affinità, di un legame morale nella comune ricerca del bene. Sembra una digressione di scarso peso nel discorso giuridico, eppure ha alla base la stessa concezione religiosa su cui Domat costruisce la scienza del diritto. Ne svela anzi alcuni tratti paradossali: l'impianto delle relazioni fondate sull'utile individuale è lo stesso dell'amicizia. Obbedisce agli stessi principi.

Secondo il suo pensiero, tutti i rapporti – e tra questi in particolare la comunanza nella fede – rispecchiano un ordine divino che li domina e che richiede il massimo di dedizione. La libertà è assoggettata alla provvidenza e il rigore morale è il riflesso di una religiosità assoluta, che esclude il lassismo. Egli riprende così le tesi fondamentali dei giansenisti ed assume, scegliendo di stare dalla loro parte, una posizione politica controcorrente<sup>1</sup>.

Il *Traité* costituisce la base dei libri su *Les lois civiles dans leur ordre naturel* e fissa alcuni punti fermi, variamente richiamati nel corso dell'opera. Tra questi, la dipendenza della natura

---

<sup>1</sup> Domat nasce a Clermont nel 1625 e muore a Parigi nel 1694. Le sue opere sono: il *Traité des lois*, seguito dai cinque libri (di cui esso costituisce l'introduzione) intitolati *Les Lois civiles dans leur ordre naturel*. La pubblicazione di questo primo blocco è conclusa nel 1694. Più tardi vedranno la luce *Le droit public* (1696) e *Legum delectus ex libris Digestorum et Codicis ad usum scholae et fori* (1700). Come sottolinea TARELLO 1976, p. 160, il *Traité* funge da scritto introduttivo non solo delle *Lois civiles*, ma anche del *Droit public*. Vd. sul *traité* CALVO 2020 (nell'introduzione, l'analisi dei profili tecnici e della loro trasfigurazione). Vi sono poi le *Harangues prononcées dans le temps qu'il exerçait la charge d'avocat du roi au siège présidial de Clermont*. L'insieme di questi scritti (composto da quattro tomi) è raccolto in REMY 1835. L'edizione ha nelle note riferimenti puntuali agli articoli del *Code civil* che il curatore riconduce alla trattazione del giurista. Traspare una visione che inciderà molto sugli studi attorno al pensiero di Domat, considerando il giureconsulto giansenista come un precursore del codice di Napoleone. Vedi al riguardo MATTEUCCI 1959, p. 8 ss. (con riferimenti agli studi francesi che attribuiscono all'autore delle *Lois civiles* il merito di avere «devancé son siècle»); TARELLO 1976, p. 157 ss., secondo il quale si fronteggiano, a proposito di Domat «due schiere di studiosi, [...] rispettivamente gli amici del *Code Napoléon* e i nemici del *Code Napoléon*. I primi venerano in Domat il nonno del codice (padre essendone Pothier); i secondi lo venerano come uomo spirituale, amico di Pascal, volto alla costruzione di una teologia giuridica giansenista che avrebbe, tra l'altro, potuto evitare la necessità della codificazione». Tarello interpreta la sistematica di Domat come una implicita affermazione del primato della scienza sulla legislazione positiva. Questa impostazione ci riporta all'alternativa, che nel primo Ottocento sarà in primo piano nella cultura giuridica tedesca: da una parte, la scienza giuridica che rivendica il compito di guidare la prassi, di orientare l'interpretazione e l'applicazione di tutte le norme in uso; dall'altra, l'idea di un codice unitario ed esaustivo. Savigny contro Thibaut e contro i modelli francesi fissati nella costruzione napoleonica.

umana dal volere di Dio (definito «incomprensibile» e «segreto»<sup>2</sup>), l'agire governato dalla predestinazione, ed inoltre la società e le leggi legate, in diversa misura, alla trascendenza. Si tratta di immagini nettamente definite ed oggetto di forti discussioni nel cattolicesimo francese del Seicento.

*L'amitié* è un modello filosofico: è considerata da Domat una manifestazione diretta di amore e di aspirazione alla felicità. È il punto estremo di una vocazione degli esseri umani a spendersi per il bene reciproco. Sofferinarsi su di essa aiuta a comprendere quale sia la verità essenziale non soltanto dei rapporti dominati dalla gratuità, ma anche di quelli che nascono per acquisire, trasmettere o utilizzare beni privati. In entrambi i campi (pur tenendo conto della distanza che li separa) è l'amore che ispira e sorregge l'incontro interpersonale: fondamento dell'amicizia, ma contemporaneamente base delle discipline giuridiche<sup>3</sup>.

L'amore è all'origine della tendenza a stare insieme e ad obbligarsi verso gli altri; è l'autentico motore degli impegni vincolanti entro la vita sociale e ne costituisce il senso, il ruolo provvidenziale<sup>4</sup>. Nell'amicizia esso è sostanzialmente indifferente al mondo delle leggi e si svolge in modo del tutto spontaneo, fino a toccare il livello più alto di relazione con Dio. Qui non vi è alcun interesse, se non spirituale.

Come cercherò di mettere in luce, Domat pone all'inizio della propria teoria una visione teologica dell'azione umana, ancorando ad essa le relazioni naturali, gli atti imposti dall'alto o liberi ed i conseguenti obblighi. Ne deriva un'originale duplicità di piani e di linguaggi, che di volta in volta dà risalto all'altruismo o alle utilità individuali.

Il diritto romano è al centro dei suoi studi ed è la parte più ampia nel suo progetto di riorganizzazione della scienza. Se i materiali normativi provengono dagli antichi testi romani, l'impianto dottrinale, in cui sono comprese e spiegate le regole privatistiche, è tecnicamente un frutto dell'umanesimo. In questo contesto, il termine 'leggi' è usato in un'accezione generale: si riferisce a discipline che hanno storie e modi di espressione diversi<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Traité*, cit., IX, 3 e 4, in REMY 1835, I, pp. 25 e 26.

<sup>3</sup> Vedo perciò un parallelismo tra amicizia ed obblighi giuridici. Nella relazione libera, gratuita, reciproca vi è la stessa discendenza dalle prime due leggi (circa il rapporto con la divinità e con gli altri esseri umani), che vediamo sia nei doveri non derivanti dalla volontà di chi vi è soggetto, sia nelle pratiche sociali di cooperazione e di scambio economico. Non mi pare che l'amicizia – a parte le occasioni empiriche, dalle quali di volta in volta può nascere – dipenda dagli impegni giuridici delle persone, come invece suggerisce MATTEUCCI 1959, p. 18. Né vedo una 'transvalutazione' degli obblighi che possa dirsi opera dell'uomo. Il paradosso di Domat è nel pensare che le obbligazioni derivino da una vocazione all'amore fissata dal disegno divino, proprio come avviene per la vera amicizia (pur seguendo un itinerario diverso).

<sup>4</sup> Da esso muove infatti l'esposizione del diritto in vigore.

<sup>5</sup> La parola è usata al plurale nel suo significato più ampio, prescindendo da una considerazione delle forme eterogenee che le determinazioni normative assumono. Sono 'leggi' sia i principi fondamentali del rapporto con Dio e con il prossimo, sia lo *ius naturale* fissato dalla scienza, sia il diritto romano recepito negli usi, sia le consuetudini, sia le disposizioni positive mutevoli e diverse a seconda degli ordinamenti. Vd. *Les lois civiles*, cit., livre prélim., tit. I, sez. I, in REMY 1835, I, p. 76 ss.: «Si intende comunemente con le parole *lois* e *regles*, ciò che è giusto, ciò che è ordinato, ciò che è regolato». Esse indicano di volta in volta un giudizio di valore che si applica ai comportamenti (e ne sottintende la conformità ad un modello ideale) oppure gli enunciati della legge come espressione del legislatore. Comprendono le regole scritte e le «*règles naturelles de l'équité*». 'Regola' può essere quindi sinonimo di 'legge'. Nell'opera sistematica costruita da Domat, anche le regole (o leggi) non scritte trovano una traduzione linguistica e si riversano in formulazioni testuali, che sono oggetto di disposizione logica. Muovendo da questa, e nell'ambito della connessione tra regole, si svolge l'attività interpretativa. Questo aspetto



La visione complessiva della scienza è simile a quelle di Hugues Doneau, legata a spunti neo-stoici: in primo luogo, l'idea di una struttura interna al diritto, logicamente decifrabile e tale da imporsi ai legislatori (chiunque siano). È questo il filone sistematico che viene avanti nella cultura giuridica del Cinquecento<sup>6</sup>. La scienza compone, lavorando sulla memoria, un quadro certo delle regole di diritto privato, che devono orientare la prassi<sup>7</sup>.

L'altro filone è quello che mira a storicizzare le fonti romane. Domat segue, quando frequenta l'ateneo di Bourges, l'insegnamento di Edmond Mérilles, allievo di Jacques Cujas<sup>8</sup>. La conoscenza necessaria a sistemare la materia del diritto romano viene proprio dalla prospettiva di studio filologico che in quella università era stata propria di Cujas, come di Alciato e di Hotman<sup>9</sup>. Negli *Observationum libri VIII* di Mérilles si coglie una spiccata attenzione allo stoicismo: come fonte di principi e come filosofia che ha influenzato la giurisprudenza romana<sup>10</sup>. Vi sono in questa opera elementi che la avvicinano al pensiero di Doneau e lo stoicismo non è per l'autore soltanto una corrente del passato, utile a comprendere le posizioni dei giuristi antichi.

Di origine stoica è infatti il richiamo alla natura, considerata fonte di ordine, da cui lo *ius* può allontanarsi. Un esempio di questo dualismo si incontra in tema di *usuræ*<sup>11</sup>. La trattazio-

---

è già chiarito nel *Traité*, cit., XII, 4, in REMY 1835, I, p. 60: «On a vu que les coutumes et les usages servent de lois; d'où il s'ensuit que, si les coutumes et les usages ont la force de lois, ils servent aussi, à plus forte raison, de règles pour l'interprétation des autres lois». Segnerò ancora questa funzione degli usi come fonte di regole che servono ad interpretare altre regole o a colmare lacune. Comunque, l'esplicitazione delle regole ravvisabili negli usi è opera della scienza.

<sup>6</sup> Adopero l'espressione 'filone sistematico' per indicare la tendenza a comporre il discorso giuridico secondo un ordine. Questo può essere concepito come esterno alla materia, volto a fini di chiarezza espositiva, di efficacia didattica, di persuasione retorica, oppure interno, cioè in vario modo inerente al campo teorico che si vuole descrivere. Alla prima strutturazione (quella esterna) possiamo riferire l'antico termine *dispositio*. Quando invece parliamo di un ordine intrinseco da rivelare con la scienza, allora frequentemente viene impiegata la categoria 'sistema'. Questa duplice definizione è sintetizzata limpidamente in ORESTANO 1987, p. 133 ss. Non possiamo parlare di sistema nel senso indicato, come ne parliamo per la scienza giuridica dell'Ottocento, poiché il concetto nell'Umanesimo non è ancora formalizzato, non ha il ruolo che assumerà da Leibniz alla pandettistica. Tuttavia, a me sembra che il problema dell'ordine dall'interno e della coerenza da scoprire sia già posto da Doneau. Si vedano alcuni spunti in questo senso nella nt. 7. Cfr. PIANO MORTARI 1978, in particolare su DONEAU, pp. 42 ss.; 143 ss.; 210; BRETONNE 1998, p. 227 ss.: sulla «natura e coerenza delle cose che solo la scienza svela».

<sup>7</sup> DONEAU 1589-96, tom. I, cap. I, col. 9 ss.: «...*Ut enim verba bona, eorumque significationem Iustinianus, quamvis Princeps, mutare non potuit quae usu populi constant non cuiusquam arbitrio aut voluntate: sic nec efficere, ut non sit certa methodus ea, quam natura ipsa rerum et cohaerentia praescribit...* La natura delle cose detta il metodo. Ciò che preme all'autore è disporre lo *ius civile* non secondo l'ordine giustiniano nel quale i testi normativi della *vetus Roma* sono stati tramandati, ma applicando schemi capaci di attingere alla natura. «Mi sforzo» – scrive il giurista – attraverso il nostro lavoro di spiegare lo *ius* (*id conor opera nostra explicare*) e di portarlo sempre di più alla luce». Qui è chiaro l'impegno della scienza, ma contemporaneamente si adombra l'ipotesi di un ordine logicamente anteriore all'*explicitio*. Occupandosi di contratti, nel commento al titolo XXXV del Codice (tom. VII, col. 543) Doneau raffigura chiaramente la duplicità di piani tra costruzione concettuale ed ordine delle cose. La scansione dell'*ordo doctrinae*, di cui parla, si risolve nel passaggio dal semplice al complesso: *Naturae ordo postulat, ut in rebus natura primis ordiamur, deinde ad secundas et natura tertias progrediamur... At doctrinae ordo hic est, ut in rebus facilioribus et levioribus progressus fiat ad res difficiliore et latius patentes [...]*. Cito queste brevi formulazioni, poiché esse sommarie indicano la stessa struttura logica che sarà seguita da Domat (vd. più avanti).

<sup>8</sup> Vd. MATTEUCCI 1959, p. 41 ss.

<sup>9</sup> L'indirizzo filologico è legato nell'Umanesimo giuridico ad una visione storica del diritto, che viene progressivamente avanti; serve a prendere le distanze dalla Compilazione giustiniana ed insieme pone le premesse per progettare nuovi assetti normativi. In questo senso spicca il lavoro di François Hotman. Anche riguardo a questa componente filologico-storica resta fondamentale ORESTANO 1987, p. 193 ss. Rinvio anche a BRUTTI 2011, p. 614 ss.

<sup>10</sup> MÉRILLES 1618 (ed. 1720), spec. lib. I, pp. 9-28.

<sup>11</sup> MÉRILLES 1618 (ed. 1720), lib. I, cap. XIV, p. 14, cita vari testi antichi, riconducibili all'idea di un contrasto tra le *usuræ*

ne riprende le tesi espresse da Hugues Doneau in una monografia del 1556 sulla medesima materia: un'opera giovanile, già con un sicuro impianto logico<sup>12</sup>. In linea di principio, Doneau considerava contrario alla natura il *faenerari*: il mutuo a cui accede l'obbligo degli interessi. Lasciava però uno spazio nello *ius* alla concreta disciplina delle *usurae*, con la determinazione di limiti e con l'esclusione di un possibile danno per il mutuatario<sup>13</sup>.

Molti anni dopo, Domat, trattando il mutuo feneratizio, drammatizzerà la differenza di piani; si appellerà alla proibizione della Chiesa ed alle *ordonnances* vigenti, per escludere dalla costruzione sistematica le deroghe alla natura. Il diritto romano le prevedeva, ma esse non vanno recepite<sup>14</sup>. Così egli distinguerà la sua posizione da quella dei 'Culti', dando argomentazioni giuridiche al rigorismo.

Ancora un esempio di puntuale lettura delle fonti da parte di Ménilles si trova in un commento al racconto dei Vangeli sul processo nei confronti di Gesù e sulla sua morte (le *Notae*

---

e la natura. Vedi in particolare Seneca, *De beneficiis* 2.10.3, che riporta il pensiero del filosofo cinico Demetrio (assimilato da Ménilles allo stoicismo): ...*video istic diplomata et sygraphas et cautiones: vacua habendi simulacra, umbram avaritiae quaedam laborantis, per quae decipiat animum inanium opinione gaudentem. Quid enim ista sunt, quid fenus et calendarium et usura nisi humanae cupiditatis extra naturam quaesita nomina?* I nomina quaesita, i crediti richiesti nel prestito dal quale si trae un guadagno, alla scadenza del termine fissato e secondo l'accordo relativo alle *usurae*, sono al di fuori della natura. In un ordine di idee analogo, Gaio segnalava il contrasto tra usufrutto del danaro e *naturalis ratio* (anche se vi è un senatoconsulto, probabilmente dell'età di Tiberio, che consente l'estensione di quel diritto reale al danaro). Vd. D. 7.5.2 (Gai. 7 ad ed. prov.). Cfr. BRUTTI 2015, p. 347 ss. Pomponio, a sua volta, distingueva nettamente le *usurae* dai frutti, non essendo l'obbligo al pagamento degli interessi prodotto dalla dazione del danaro, ma *ex alia causa*: vale a dire da una *stipulatio* autonoma. Vd. D. 50.16.121 (Pomp. 6 ad Q. Mucium), che forse riflette un enunciato muciano (cfr. STOLFI 2018, p. 239 ss.). Raccogliendo queste citazioni, Ménilles traccia un confine che separa il mutuo, di cui si dà per scontato il carattere gratuito, dal pagamento delle *usurae*. Questo può essere stabilito da una specifica regolamentazione giuridica, ma non corrisponde alla natura. Sul punto, egli trascrive due volte nello spazio di poche righe, una formulazione di Papiniano: ...*usura natura non provenit, sed iure percipitur*. Vd. D. 6.1.62 (Pap. 6 quaest.). Il testo, letto nella sua interezza, ammette che possano richiedersi i canoni di locazione a chi in mala fede abbia tenuto il possesso di una nave; e stabilisce un parallelismo tra il reddito derivante dal nolo della nave e le *usurae*. In entrambi i casi, il pagamento *iure percipitur*. Ma al giurista francese preme la distinzione tra *ius* e *natura* più che la soluzione papiniana della *quaestio*. Sul terreno dello *ius*, richiama enunciati che limitano le *usurae* a quantità 'modiche' (lib. IV, cap. XVIII, p. 134); sottolinea come esse non siano dovute nell'ipotesi di una *stipulatio donationis causa*, con adempimento tardivo (lib. V, cap. XIV, p. 167); segnala i limiti fissati per le *usurae* dovute dal tutore, in caso di mora nel *reddere rationes* (lib. VII, cap. XXXI, p. 270). Tende quindi a restringere il campo di applicazione di questo obbligo aggiuntivo. Riguardo alla natura, dà rilievo al passo delle *institutiones* di Ulpiano, riportato in D. 1.1.1, e ad altri frammenti che pone in diretta relazione con il pensiero stoico (lib. I, cap. XI, p. 11). L'insegnamento di Ménilles sembra riflettersi nel modo in cui Domat trae principi e norme dalle fonti antiche, con una speciale attenzione alla *iurisprudencia*.

<sup>12</sup> DONEAU 1556, p. 6 ss. Muove da una categoria generale, quella delle accessioni (*de quibus praestandis agitur in omni obligatione, omnique persecutione, in qua res aliqua petitur*), per disporre unitariamente il contenuto dei testi romani (sparso e non ordinato nella compilazione giustiniana). La trattazione mette a fuoco la *ratio iuris*. Il procedimento svela un tratto che rassomiglia alla teoria di Domat, circa l'analisi del diritto e l'interpretazione a partire da un insieme di contenuti normativi che hanno aspetti in comune. L'idea di *ratio* è concepita come risultato del lavoro scientifico, che però obbedisce ad un impulso, ad una domanda proveniente dall'interno delle materie giuridiche esaminate; e fa i conti con la connessione genetica tra l'una e l'altra *res* (cioè tra l'uno e l'altro oggetto di studio). Cito per ora un passo del *De usuris* che è in questa ottica. Con esso – pur tenendo presente la diversità dei contesti – potremo più avanti confrontare il significato di *raison écrit* quale emerge dalla lettura di Domat: ... *Itaque collegi breviter, quae ad eam rationem pertinere mihi videbantur, et in ordinem conieci, deque singulis, quantum quisque locus postulare videbatur, meam sententiam exposui: ut sperem rebus omnibus in unum locum conductis, et suis quasi regionibus descriptis ac dispositis, cum alia ex aliis tanquam nascuntur et efficiuntur, quid in his quaerendum sit; tum quae sit de iis ipsis iuris ratio, multo melius et certius ab omnibus cognosci posse*. Vd. più avanti, p. 193 ss.

<sup>13</sup> Vd. DONEAU 1556, pp. 9 ss. e 29 ss.

<sup>14</sup> Vd. più avanti, p. 187 ss.

*philologicae in Passionem Christi*, pubblicate per la prima volta nel 1631). L'autore evoca la contiguità tra giurisprudenza e teologia, mettendo a confronto la narrazione degli evangelisti con testi giuridici e letterari utili a spiegarla<sup>15</sup>. Ma le scritture sacre, illuminate attraverso l'erudizione, non sono per lui oggetto di un'autonoma meditazione religiosa.

Domat invece sceglierà proprio questa via. Muovere dal messaggio cristiano, ricercarne la purezza originaria, metterlo a confronto con la realtà attuale e con le forme del diritto.

La religione da cui fa scaturire la teoria giuridica non è quella alla quale era stato educato. Aveva compiuto i primi studi nel collegio di Clermont, sua città di origine, sotto la guida del prozio, sacerdote gesuita, e confessore del re Luigi XIII<sup>16</sup>. La conversione al giansenismo, che egli considera «vero cristianesimo», sembra essere avvenuta nel 1655, dopo il periodo di apprendimento a Bourges e dopo la morte di Mérilles (nel 1647)<sup>17</sup>. A metà degli anni Sessanta gli viene attribuita la carica di avvocato del re, con seggio a Clermont. Manterrà per molti anni questo ufficio pubblico, con dedizione e senza mai interrompere gli studi<sup>18</sup>.

Durante la maturità resta fedele ad una visione austera del cattolicesimo, d'impronta agostiniana, nella quale la solidarietà verso i poveri e la dirittura morale si uniscono all'impegno contro la negligenza e la debolezza dei pastori, contro il potere che porta il male nella Chiesa<sup>19</sup>. È qui l'espressione politica della sua conversione. Una frase emblematica gli viene attribuita: «N'aurait-je jamais, disoit-il, la consolation de voir un pape chrétien sur la chaire de saint Pierre?». Come racconta Joseph Remy, in una *Notice historique* dedicata alla biografia del giurista, il lavoro intenso lo allontana dalla vita mondana ed i solitari del Monastero di Port-Royal (ecclesiastici ed intellettuali giansenisti) diventano i suoi veri amici<sup>20</sup>. Lo saranno a lungo, anche quando si profileranno divisioni nel modo di concepire l'impegno religioso.

In seguito ad una riforma interna, dettata dall'esigenza di maggiore rigore nella fede e nella morale, era stato introdotto nel Monastero, dopo il 1608, il pensiero di Cornelio Giansenio, ispirato dalla lettura di Sant'Agostino. Dagli anni Trenta, sotto la guida dell'abate di Saint-

<sup>15</sup> MÉRILLES 1631 (ed. 1657), p. 11 ss. *Monet vel ipsa Notarum Philologicarum inscriptio, quaenam fuerit mens scribentis: non ut plurima, quae ab aliis observata sunt, accerseret; sed ut locis quibusdam, ex jure Romano aliisque scriptoribus lumen interpretationemque afferret.* Uno studioso di diritto – afferma di seguito – può trattare un argomento come la passione di Cristo; in realtà egli descrive il processo penale svoltosi davanti a Pilato, ricorrendo in larga misura alla lettura di testi giuridici, che aiutano a comprendere la vicenda conclusa con la crocifissione. *Nec vero ex ipso iure adversus Jurisconsultum interdicto contendere oportere existimes, qui se in alienam possessionem induxerit. Nam qua contermina est Theologiae Jurisprudentia, si non latifundium ingredi, saltem communes fines ambire licuit.* L'interdetto contro il giurista per avere invaso il campo altrui, qui richiamato metaforicamente, non ha, secondo l'autore, una ragion d'essere, dal momento che teologia e giurisprudenza sono saperi limitrofi.

<sup>16</sup> Jacques Sirmond è il religioso che guida la sua educazione. Vd. COUSIN 1861, p. 424 ss. Vari documenti inediti circa la vita di Domat sono raccolti nella terza Appendice di questo libro, imperniato sulla biografia della sorella di Pascal. Il collegamento deriva dal fatto che Jacqueline Pascal condivide con il fratello e con Domat la linea più intransigente entro la comunità giansenista.

<sup>17</sup> Vd. MATTEUCCI 1959, p. 20.

<sup>18</sup> COUSIN 1861, p. 430.

<sup>19</sup> COUSIN 1861, p. 432 ss.

<sup>20</sup> REMY 1835, I p. XV: «Cherchant pour toute distraction la société de quelques vrais amis, il trouva parmi les solitaires de Port-Royal, cette confraternité des lettres qu'il préférait à toutes choses. C'est ainsi qu'il resserra les noeuds de cette ancienne amitié qui l'unissait à Pascal, son compatriote. Celui-ci lui confia en mourant ses papiers les plus secrets».

Cyran<sup>21</sup> (che sarà perseguitato e due volte recluso in carcere), poi con la direzione di Antoine Arnaud (fratello della giovane badessa Jacqueline, promotrice della riforma), Port-Royal diviene luogo di incontro aperto a religiosi e laici che fanno proprio l'insegnamento giansenista e che si scontrano con i gesuiti<sup>22</sup>.

Il punto di maggiore contrasto riguarda l'idea della grazia efficace che, secondo la dottrina di Giansenio, mette l'uomo in rapporto diretto con Dio. Resta il riconoscimento del magistero della Chiesa; eppure il riscatto dal peccato prescinde da ogni mediazione. Il premio, dopo la caduta, non ammette un effettivo libero arbitrio, ma – come la fede – è un dono puramente unilaterale che viene dalla decisione divina<sup>23</sup>. Giansenio interpreta così la libertà: suscitata e governata da Dio: *libertas a necessitate*<sup>24</sup>.

Con la scelta religiosa del 1655, Domat partecipa attivamente alla battaglia politica e ideale contro la potenza dei gesuiti e contro gli abusi della nobiltà. Nel 1665, durante i *Grands Jours* a Clermont, gli viene affidata la funzione di inquisitore per frenare gli eccessi del potere nobiliare e per affermare il primato delle leggi sulle consuetudini feudali<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Jean Duvergier de Hauranne (1581-1643).

<sup>22</sup> *L'Augustinus* di Cornelis Jansen (Giansenio) è pubblicato dopo la sua morte nel 1640; ma la corrente neo-agostiniana si era andata formando a partire dal primo incontro tra Duvergier de Hauranne e Jansen nel 1609. Nell'unione di questo pensiero religioso (che ha al centro la grazia) con la tendenza moralizzatrice e rigorista già affermatasi nel Monastero si crea una tendenza nuova, da cui nasce un'aggregazione. La dottrina della grazia ha un'assolutezza tale da rafforzare la resistenza agli attacchi avversari e con essa un atteggiamento di dedizione morale, che si scontra con il lassismo. Vd. RACINE 1767, tr. it. 1965, p. 29 ss. La composizione dell'opera, chiara espressione delle scelte ideali del drammaturgo, è di incerta datazione; forse è stata iniziata nel 1693. Mostra l'adesione piena all'indirizzo religioso di cui racconta la storia; ripercorre gli avvenimenti dagli inizi del secolo fino al 1666. Dà un'immagine del giansenismo dall'interno. Immagine utile anche alla ricerca delle intenzioni teologiche di Domat. Indica un momento di svolta nella vicenda del Monastero nel 1653. *Ibidem*, p. 56 ss.: «Si ritiravano intanto colà, per cercare Dio nella quiete della solitudine e unirsi alle preghiere delle sante monache, parecchie persone di nobile stato». Sappiamo che già vi erano da tempo riunioni di intellettuali ed ecclesiastici ed il nuovo indirizzo religioso era già forte. Racine mette in luce, negli anni Cinquanta – quando si esprime l'impegno convergente di Pascal e Domat – un punto di sutura tra la predicazione giansenista ed una parte dei ceti addetti ad uffici pubblici. Vd. anche p. 71, ove sono ricordati alcuni degli uomini illustri educati attraverso l'insegnamento di intellettuali giansenisti come Pierre Nicole, Claude Lancelot e Antoine Arnaud. L'elenco sommario si riferisce a personalità che apparterranno alla *noblesse de robe*. Al riguardo, vedi più avanti, nt. 27.

<sup>23</sup> MENUET, LAVIALLE 2015, p. 8 ss. Su questo punto, un complesso tentativo di dare senso al libero arbitrio, per bloccare le obiezioni dei gesuiti, è in ARNAULD 1605, II, p. 241 ss. (spec. p. 244, sulla libertà di non agire, di non consentire).

<sup>24</sup> Vd. ICARD 2013, p. 4; MENUET, LAVIALLE 2015, p. 10 ss. Il modello così delineato di libertà ha qualcosa a che fare con la visione del mondo che si affermerà con il capitalismo (il *Geist des Kapitalismus* di cui parla Max Weber)? La domanda è presente negli autori che ho appena citato. In particolare – secondo loro – l'idea giansenista del lavoro, come attività che punta al soddisfacimento dell'individuo, è partecipe di una concezione affine allo spirito borghese. Direi in proposito che certamente alcune formulazioni gianseniste riconoscono il ruolo del singolo, portatore di volontà e soggetto per così dire 'desiderante' (si veda la concezione dell'amor proprio in Nicole e in Domat, ed inoltre nell'opera del giurista il riferimento non marginale agli usi mercantili). Ma questa visione, almeno per quanto riguarda Domat, è fortemente condizionata dall'idea che il lavoro non sia un esercizio libero e che esso – anche quando sia oggetto di una *conventio*, come nella *locatio operarum* – rientri in un'azione sottoposta al volere divino. Al pari della fede e della preghiera. Domat accentua l'elemento del dovere, senza lasciare spazio al piacere come fine dell'opera umana. Del resto, ad un simile dovere, che agisce sul terreno economico, si affiancano altri vincoli, come l'obbligo del soccorso ai poveri e quello derivante dall'interdizione del prestito ad interesse, i quali – presi assieme – hanno un segno diverso dalle ideologie che accompagneranno l'ascesa delle classi borghesi (vedi più avanti pp. 175; 179 ss.; 189 ss.; 196 ss.).

<sup>25</sup> COUSIN 1861, p. 430 ss. Cfr. MATTEUCCI 1959, p. 70, nt. 108. È il tempo dell'amicizia tra Domat e Henri d'Aguessau (1635-1716), consigliere di Stato, padre del futuro Cancelliere Henri-François d'Aguessau (1668-1751). Gli scritti di questo saranno molto vicini al pensiero di Domat, che egli aveva conosciuto negli anni della giovinezza. Vd. GILLES 2011,



I documenti da cui ricaviamo notizie biografiche provengono da memorie o manoscritti vicini alle vicende narrate. Hanno un'impronta apologetica: la rievocazione di episodi esemplari esalta la sua dirittura ed il suo orientamento giansenista<sup>26</sup>.

In questa prospettiva, si rammentano le minacce contro di lui da parte dei *gentilshommes* che lo considerano un nemico. Sullo sfondo vi è il conflitto tra due ceti che esercitano poteri distinti nella società: il primo è costituito dalle famiglie di nobiltà risalente, abituate a vivere di rendita, ed è addetto prevalentemente a funzioni militari; il secondo, cui egli stesso appartiene, è composto da chi esercita funzioni di governo, di amministrazione della giustizia e di direzione delle finanze pubbliche (la così detta *noblesse de robe* o *d'État*)<sup>27</sup>. Il ruolo sociale di questi uomini di Stato subirà un forte ridimensionamento. Si affermerà infatti un nuovo apparato alle dipendenze del re, che imporrà meccanismi più rigidi di accentramento e di controllo in tutte le province.

Di fronte a questi cambiamenti, l'organizzazione unitaria e coerente delle regole perseguita da Domat traduce in termini giuridici l'unità dello Stato e si accorda con l'intento moralizzatore che guida il suo impegno politico. Stando ai documenti sulla sua vita, l'azione istituzionale da lui condotta contro gli abusi, a metà degli anni Sessanta, tocca il punto più alto di conflittualità e suscita reazioni feroci; ma neanche i colpi di fucile lo intimidiscono<sup>28</sup>.

Sebbene impegnato nell'ufficio pubblico di *avocat du roi*, o forse proprio perché adopera il proprio potere a sostegno della fede giansenista, si schiera (ma senza successo) nel 1663 contro le manovre dei gesuiti che vogliono impadronirsi del Collegio di Clermont<sup>29</sup>. Non cede ed in altri casi dà ancora battaglia, sfidando l'alleanza tra la componente gesuitica della chiesa e gli ambienti politici più vicini al Re.

Va ricordata in proposito la sua adesione agli argomenti usati da più parti contro l'infallibilità del papa. È un problema politico prima che religioso. Nel 1673 denuncia al Procuratore

---

pp. 163 e 165 ss. In particolare sulle tesi sostenute da Domat nel 1665 nello scritto *Memoire de quelques abuse à corriger dans l'administration de la justice*, vd. p. 175 ss. Si ristabilisce la sovranità attraverso questo episodio di giurisdizione eccezionale. In proposito vd. SARZOTTI 1995, p. 120 ss.

<sup>26</sup> Il documento più significativo è uno scritto che si trova tra le carte 'Perier' presso la Biblioteca Nazionale di Parigi (*Supplement français*, n. 1485) e che è riprodotto da COUSIN 1861, p. 428 ss. È intitolato *Memoire pour servir à l'histoire de la vie de M. Domat, avocat du roi au présidial de Clermont en Auvergne*.

<sup>27</sup> Vd. GOLDMANN 1955, tr. it., 1971. p. 153 ss. Secondo questo autore, i fatti salienti dell'esperienza giansenista, tra gli anni Trenta e gli anni Settanta del Seicento, si collegano «alla comparsa e allo sviluppo di una ideologia che affermava la radicale impossibilità di realizzare nel mondo una vita valida, ideologia o più esattamente visione totale – cioè ideologia, affettività e comportamento – che definiremmo tragica». È esplicitamente dichiarato, nelle pagine che descrivono la visione del mondo praticata dal gruppo di Port-Royal, il debito teorico di Goldmann nei confronti di György Lukács e del suo insegnamento. L'ambiente sociale ove mette radici l'ideologia tragica è principalmente quello della *noblesse de robe*. Goldmann mette in luce la progressiva emarginazione e la delusione politica di questo ceto, durante gli anni in cui il potere assoluto della monarchia crea un nuovo apparato governativo, rigidamente controllato dal centro. Si veda l'istituzione degli 'intendenti' nel 1637. Essi avranno in tutte le province pieni poteri di giustizia, di polizia e di finanza. Contemporaneamente, si impone il potere del Consiglio del re (*ibidem*, p. 172 ss.). In questo modo è lo Stato, a cui i funzionari tradizionali sono sottomessi, che li esautorata. La visione pessimistica sarebbe quindi legata – secondo l'allievo di Lukács – alla perdita di influenza e all'isolamento. Cfr. MATTEUCCI, p. 11 ss.

<sup>28</sup> COUSIN 1861, p. 431.

<sup>29</sup> COUSIN 1861, p. 443 ss.: la posizione dell'avvocato del re è esposta nella *Requête présentée par les habitants de la ville de Clermont en Auvergne contre les r. p. jésuites*. Vd. SARZOTTI 1995, p. 116 ss.

Generale Achille de Harlay il comportamento di un predicatore gesuita (il *père Duhamel*) che ha sostenuto proprio l'assoluta infallibilità del pontefice. La tesi è in contrasto con le massime della chiesa gallicana: contravviene ad una dichiarazione della facoltà di teologia di Parigi formulata dieci anni prima ed approvata dal monarca. Il quale inoltre ha provveduto, con una propria ordinanza, a vietare che i sacerdoti trattino, nei loro discorsi, materie estranee alla salute delle anime e pregiudizievoli per la pace pubblica<sup>30</sup> (come in questo caso).

La vicenda agita la città di Clermont, ove sono state propalate le tesi di Duhamel<sup>31</sup>. La presa di posizione di Domat si basa sulle tradizionali prerogative riconosciute al Re di Francia nei suoi rapporti con la Chiesa nazionale. Il giurista fa leva su un indirizzo politico che è difficile mettere in discussione. È infatti a partire dall'inizio dagli anni Sessanta che Luigi XIV punta chiaramente al rafforzamento dei propri poteri in campo religioso. Ravviva una linea che ha radici nella storia della monarchia francese e che sarà recepita nella *Déclaration* del vescovo Jacques Bénigne Bossuet del 1682. Sul tema dell'infalibilità le prescrizioni più recenti a cui può appoggiarsi l'accusa sono del 1663<sup>32</sup>.

Egli tenta così di costruire un'alleanza con un ambiente esterno alla cerchia giansenista, costituito da ecclesiastici e da funzionari che condividono le tendenze gallicane e le norme che le traducono in pratica. Lo scopo della sua iniziativa è combattere il potere dei gesuiti e l'occasione sembra propizia. Confida probabilmente in un intervento dello stesso monarca, di fronte ad un episodio eclatante, enfatizzato nella denuncia. Vi è in lui il proposito di difendere la presenza giansenista a Clermont, nel suo territorio, ove era nato anche il filosofo Blaise Pascal<sup>33</sup>.

Duhamel viene costretto dall'autorità giurisdizionale ad un pubblico atto di sottomissione. Ma i gesuiti non si danno per vinti. Anzi, riescono ad ottenere dal Re che avochi a sé l'intera questione, attuando alla fine un sostanziale insabbiamento. Domat rimane isolato, pur avendo l'appoggio del Procuratore Generale<sup>34</sup>.

Infine, tra le vicende di cui resta memoria vi è quella della sua difesa a favore dell'ecclesiastico Légerat, di fronte agli attacchi di coloro che volevano farlo tacere, negandogli il diritto di predicare. I sermoni che questi pronunzia riguardano l'amore verso Dio come primo

<sup>30</sup> COUSIN 1861, p. 433, nt. 4, cita uno dei documenti da cui trae notizie su Domat, il *Supplément au Nécrologe de Port-Royal*, 1735, a proposito dell'energia con la quale «il réprima le P. Duhamel, jésuite, qui avait osé, dans la Cathedral de Clermont, prêcher l'infailibilité du pape et contredire les maximes du royaume et les sentiments de l'Église gallicane». Vd. più estesamente COUSIN 1861, p. 449 ss.: l'autore riporta il processo verbale redatto da Domat a proposito di questa vicenda e la lettera indirizzata al Procuratore Generale.

<sup>31</sup> Tesi ancor più perniciose, secondo l'*avocat du Roi*, in quanto espresse «par un sermon prêché dans le cours d'un carême, dans une église cathédral, à la face d'un des plus amples auditoires du royaume et des mieux remplis d'officiers de trois compagnies, d'ecclesiastiques d'une cathédrale, des trois collégiales, un grand séminaire et onze communautés de réguliers de divers ordres». (Vd. al riguardo il *Procès-verbal* relativo alla denuncia e la *Lettre de M. Domat a. M. le Procureur général*, che lo accompagna, in COUSIN 1861, pp. 449 ss.; 451 ss. e 456).

<sup>32</sup> COUSIN 1861, p. 430.

<sup>33</sup> Sul legame che unisce Domat al territorio ove è nato e nel quale esercita il suo ufficio (la regione dell'Auvergne), vd. MATTEUCCI 1959, p. 69 ss. Egli richiama, tra l'altro, una notazione di CONCHON 1959, p. 19 sull'antica e consolidata povertà di queste terre. Un'oppressione ingiusta secondo Domat (vd. più avanti, p. 175 e nt. 69).

<sup>34</sup> Sull'intera vicenda vd. SARZOTTI 1995, p. 126 ss.

e semplice precetto della convivenza. Hanno un'ispirazione giansenista e da ciò nascono le ostilità<sup>35</sup>. La semplificazione, l'affidarsi pienamente alla trascendenza sono in contrasto con le sottigliezze della casistica morale dominante.

Proprio l'ideale affermato dal predicatore di Clermont invisibile ai gesuiti regge l'intera elaborazione teorica di Domat. Quel precetto, posto all'origine di tutti gli altri, che pone l'uomo in un rapporto immediato con Dio, è la premessa dell'ordine da stabilire nelle leggi.

Dopo le battaglie religiose, otterrà apprezzamenti per il lavoro che svolge. «L'éstime générale» – leggiamo – «qu'il s'étoit acquise par son savoir, par son intégrité et par sa droiture, le rendoit l'arbitre de toutes les grandes affaires de la province»<sup>36</sup>. Perciò nel 1684, raccomandato da due illustri giureconsulti, egli avrà dal re una pensione, destinata a sostenerlo per il compimento della sua opera scientifica<sup>37</sup>. In questa riverserà le sue convinzioni, lo studio approfondito del sapere giuridico antico e l'attenzione alle *lois positives*, lungamente maturata attraverso l'ufficio pubblico.

L'ordine naturale che svolge nella sua opera si radica nella materialità dell'esistenza e tiene insieme diversi tipi di norme giuridiche: da un lato quel che resta dello *ius* antico, ripensato nella tradizione dottrinale e negli usi forensi; dall'altro le consuetudini e le *ordonnances* regie. L'impianto complessivo privilegia le regole dei rapporti privati, ma abbraccia anche norme di diverso stampo, trattate ampiamente nel *Droit public*, relative al potere politico ed ai suoi riflessi sulle condizioni personali e sui doveri (alcuni profili pubblici emergono anche nelle *lois civiles*).

Così, per mezzo della scienza, Domat intende costruire un diritto che non conosca incertezze o contrasti interni. Per il diritto privato fissa forme stabili e logicamente coerenti. Per quello pubblico, un'organizzazione gerarchica ed accentrata. Insomma, in entrambi i campi, un'alternativa strategica ai poteri incontrollati ed al permanere dell'anarchia feudale<sup>38</sup>.

La sistemazione più complessa e strutturata (destinata ad avere maggior seguito) riguarda la normativa vigente dei rapporti tra privati: dal *Corpus* giustiniano, recepito e ripensato nelle dottrine moderne e negli usi forensi, alle consuetudini più diffuse, alle disposizioni autoritative.

Nelle pagine che seguono mi propongo di far emergere alcuni elementi ideali e teorici che costituiscono il suo pensiero. Anzitutto, spiegherò il significato e gli effetti dell'intransigenza religiosa che lo ispira. In secondo luogo, esaminerò la teoria emblematica dell'amicizia, nei suoi nessi con la rappresentazione della vita giuridica. In terzo luogo, ripercorrerò la definizione e l'articolazione degli obblighi che strutturano la società. In essi sembra manifestarsi una visione distinta dal pessimismo pascaliano, o almeno più articolata. In quarto luogo, descriverò la correlazione tra 'leggi immutabili' poste a base dell'ordine giuridico (prevalentemente tratte dal diritto romano) e 'leggi arbitrarie', che lo integrano. Le une e le altre rientrano nel

<sup>35</sup> COUSIN 1861, p. 431 ss.

<sup>36</sup> COUSIN 1861 p. 432.

<sup>37</sup> COUSIN 1861, p. 434.

<sup>38</sup> Vd. MATTEUCCI 1959, p. 62 ss.

percorso di sistemazione delle norme. Vedremo un esempio peculiare di questa correlazione nel capitolo delle *Lois civiles* ove è affrontata la problematica dell'usura. Il divieto del prestito ad interesse introduce una forte limitazione alla libertà economica: un contrappeso rispetto ad altri enunciati teorici riguardanti il lavoro e il mercato. Infine, mi soffermerò sull'ordine degli argomenti nella sua opera, sulla lettura delle fonti e sull'aspirazione a creare schemi teorici indiscutibili, utili alla sicurezza della scienza.

## 2. Il sodalizio con Pascal e il valore dell'amicizia

Determinante per il lavoro intellettuale di Domat è la relazione fraterna e profonda che lo unisce a Pascal, nella fede e nei contrasti dottrinali di cui entrambi sono partecipi.

Le prime occasioni di incontro nascono dal comune studio della matematica e dagli esperimenti di fisica che conducono assieme<sup>39</sup>. Più avanti nel tempo, condividono la battaglia religiosa in nome del rigorismo giansenista. Soprattutto, esprimono la medesima posizione quando si fa più aspro lo scontro con i gesuiti. Nel 1653 questi ottengono dal papa Innocenzo X la solenne condanna di cinque proposizioni, che la facoltà di teologia di Parigi aveva estratto dall'opera *Augustinus* di Giansenio. Per resistere all'attacco, Antoine Arnauld tratterà una linea difensiva del gruppo di Port-Royal, che è destinata alla sconfitta.

Un'assemblea di vescovi, riunita dal cardinale Mazzarino, rigetta la distinzione tra questione di diritto (le proposizioni meritano il biasimo) e questione di fatto (esse non appartengono a Giansenio). Il papa, d'altro canto, dichiara di aver voluto condannare proprio la sua dottrina.

Durante gli anni successivi, Domat e Pascal si schierano decisamente contro la facoltà e contro la condanna. Essi credono che si debba concentrare la discussione sul merito dell'insegnamento e respingere le accuse di eresia.

Pascal scrive, a sostegno delle convinzioni comuni, tra il 1656 e il 1657, le *Provinciales* in diretta polemica con le sottigliezze e la flessibilità dottrinale dei gesuiti, denunciando la concentrazione di potere religioso e politico che sta dietro quelle tesi e trova un appoggio nelle élites parigine legate al re Luigi XIV<sup>40</sup>.

Nel 1657 le *Provinciales* vengono condannate dalla Congregazione dell'Indice. Le gerarchie ecclesiastiche esigono che tutto il gruppo di Port-Royal si sottometta alle disposizioni superiori, con la sconfessione delle cinque proposizioni di Giansenio. Il formulario nel quale sono elencate e biasimate dev'essere sottoscritto. È consentito introdurre una riserva, consistente proprio nella distinzione tra diritto e fatto, a cui si aggrappa Arnauld. Da una parte, il tema da affrontare è se le proposizioni siano giuste. Dall'altra, resta la questione di fatto:

<sup>39</sup> COUSIN 1861, pp. 429; 436 ss.

<sup>40</sup> Vd. ROMEO 2020, p. 961 ss. La subordinazione della morale alla politica è denunciata nella quinta lettera: per estendere il governo delle coscienze, i gesuiti sacrificano il rigore delle regole.

si trovano esse realmente nell'opera di Giansenio? Nasce un dibattito interno al gruppo, sul modo migliore per obbedire all'ordine, senza venir meno alla propria fede né «alle regole della sincerità cristiana». Pascal e Domat sostengono la linea più radicale. Non basta attestarsi sulla questione di fatto con una riserva al momento della firma. Bisogna anche aver cura di sostenere la corretta interpretazione di Giansenio, in particolare la dottrina della 'grazia efficace' concessa per disegno divino e legata alla carità. I testi che tramandano la vicenda ci parlano di un contributo di Domat agli scritti pascaliani e di un'intesa tra i due amici, contro la tendenza alla conciliazione con gli avversari<sup>41</sup>.

Un documento redatto da Domat, che Pascal ha rivisto e con il quale era d'accordo, esprime bene la linea comune, in contrasto con il moderatismo di Antoine Arnauld.

«Io temo che questa condanna che mi si fa firmare cada sulla grazia di Gesù Cristo, della quale io trovo il senso sia nelle proposizioni condannate sia nella dottrina di Giansenio [...] Poiché nel dubbio in cui sono, che la testimonianza a me richiesta si volga contro la grazia di Gesù Cristo, ad opera dei suoi avversari e nemici, io preferisco morire piuttosto che firmare qualcosa che mi faccia ritenere o anche dubitare di aver condannato la grazia efficace».

È una pubblica professione di fede; non si accontenta di giustificare in segreto la dottrina che è sua e non vuole mascherare neanche in parte i propri sentimenti. Le argomentazioni di Arnauld costituiscono, a suo giudizio, «une voie si recherchée, si astruse, si métaphisique, si pleine de subtilités, si difficile à entendre», da far sì che il pensiero giansenista vada incontro ad una condanna definitiva agli occhi dei più, rimanendo privo di ragionevoli difese<sup>42</sup>.

Trovandosi a Parigi, Domat assiste Pascal durante i giorni ultimi della sua vita, nell'agosto del 1662. Testimonierà la sua fedeltà intatta verso l'amico con una lettera di venti anni dopo, smentendo con durezza la voce, messa in giro dai gesuiti, di un'abiura del giansenismo da parte del filosofo: un soprassalto conformista, dopo l'impegno che lo aveva portato ad un forte combattimento intellettuale<sup>43</sup>. Le ragioni dell'opposizione al gesuitismo vanno ricordate e salvaguardate ed il giurista può farlo, per la sua diretta conoscenza della verità. Contro ogni calunnia.

<sup>41</sup> COUSIN 1861, p. 439.

<sup>42</sup> COUSIN 1861, p. 440 ss., ove sono citati i manoscritti sulle dispute interne al gruppo di Port-Royal: in particolare il testo di Domat che, secondo una nota interna al documento, è «revue par Pascal». Sulla vicenda del Formulario, vd. SARZOTTI 1955, p. 108 ss. Egli tra l'altro suppone che la sconfitta delle posizioni sostenute da Domat sia all'origine di «un certo intiepidimento dei suoi entusiasmi giansenisti». Non abbiamo notizie in questo senso e l'opera di Domat non offre elementi che suggeriscano l'ipotesi di un distacco. La lettera che menziono nella nota seguente mostra un atteggiamento fermo, nel 1682, cioè due anni prima della concessione di una pensione a Domat da parte del re (né vi sono elementi per ritenere che questa sia stata l'effetto di un cedimento del giurista sul terreno delle idee).

<sup>43</sup> COUSIN 1861, p. 441 ss. La lettera è indirizzata a M. Audigier, che voleva pubblicare la falsa notizia fornita da un curato sulla 'ritrattazione' di Pascal.



Nel raccontare questo sodalizio, non si sfugge all'impressione che le pagine teoriche di Domat sull'amicizia riflettano l'intensità dell'accordo con Pascal, che dura nei decenni dopo la morte del filosofo. È un'intesa dettata non dall'attaccamento terreno, ma dalla forza delle idee comuni.

«Le amicizie» – scrive Domat – «sono di due specie: l'una di coloro che per principio hanno lo spirito delle prime leggi; l'altra, che non essendo fondata su questo principio, non può averne altri al di fuori dell'amor proprio. Poiché, se l'amicizia è priva dell'attrazione che indirizza l'unione degli amici alla ricerca del bene supremo, essa seguirà altre vie dirette a guadagnare beni che sarà possibile amare soltanto tramite l'amor proprio».

La prima specie è più alta e rara; la seconda ci appare immersa nella vita quotidiana e connessa con la posizione sociale di ciascuno. L'impostazione generale del *Traité de lois* e la ricerca di un fondamento dei rapporti interpersonali, che sia al di fuori e al di sopra dell'esistenza, si riflettono in queste enunciazioni. Sicché l'anatomia dell'amicizia svela gli stessi elementi che costituiscono il mondo delle obbligazioni giuridiche.

Qual è lo «spirito delle prime leggi» e come si scoprono i principi che le reggono? Bisogna anzitutto conoscere – scrive il giurista – il fine dell'uomo: il suo tendere verso una meta sarà la prima regola che governerà il cammino di ognuno e sarà «per conseguenza la sua prima legge e il fondamento di tutte le altre»<sup>44</sup>. La scienza muove da questa scoperta, che ha in sé un carattere di verità percepibile con il cuore e con la ragione.

La struttura dell'essere umano, l'anima e il corpo, l'intelletto e la volontà sono i mezzi per raggiungere la felicità. Ma il compimento di questa non è nelle cose che circondano l'uomo né in lui stesso. L'intero mondo degli oggetti contiene i semi della miseria e della morte<sup>45</sup>; perciò non potrà mai garantire la felicità, neanche a «coloro che lo hanno di più amato e posseduto». Per individuare il cammino umano, la via da seguire, è necessario guardare oltre. E ci si deve volgere a Dio: l'unico in grado di riempire il vuoto dello spirito e del cuore<sup>46</sup>, che sono stati creati non per gli oggetti, ma per la ricerca del divino.

«È dunque per Dio stesso che Dio ha creato l'uomo; gli ha dato un intelletto affinché conoscesse Dio; gli ha dato una volontà affinché lo amasse; e attraverso i legami

<sup>44</sup> *Traité*, cit., I, 3, in REMY 1835, I, p. 3.

<sup>45</sup> *Ibidem*: «De tous les objets qui s'offrent à l'homme dans tout l'univers, en y comprenant l'homme lui-même, il ne trouvera rien qui soit digne d'être sa fin. Car en lui-même, loin d'y trouver la félicité, il n'y verra que les semences des misères et de la mort; et autour de lui, si nous parcourons tout cet univers, nous trouverons que rien ne peut y tenir lieu de fin, ni à notre esprit, ni à notre coeur». Questo enunciato conferma che la conoscenza del fine e di Dio attiene allo spirito e al cuore. È un richiamo implicito alla visione pascaliana. Il mondo oggettivo sembra irrilevante per il destino dell'uomo, poiché si esaurisce in un insieme di mezzi. E la scienza delle cose si limita all'utilità dei mezzi messi a disposizione dell'agire umano.

<sup>46</sup> L'idea di questo vuoto nell'uomo privo di Dio viene da Pascal. Vd. più avanti, p. 175 s. e nt. 72.

di questa conoscenza e di questo amore Dio vuole che gli uomini si uniscano a lui, per trovare in lui sia la loro vera vita, sia la loro unica felicità. È questa costruzione dell'uomo, formato per conoscere e per amare Dio, che lo rende somigliante a Dio. Poiché, essendo Dio il solo bene supremo, è nella natura dell'uomo conoscersi ed amarsi: ed è in questa conoscenza e in questo amore che consiste la sua felicità»<sup>47</sup>.

La persona viene così pensata esclusivamente in funzione della trascendenza.

«Rassomigliare a lui significa avere una natura capace di conoscerlo e di amarlo e partecipare alla sua beatitudine significa raggiungere la conoscenza di questa perfezione e di questo amore. Così noi scopriamo in questa rassomiglianza dell'uomo a Dio in che cosa consista la sua natura, in che cosa consista la sua religione, in che cosa consista la sua prima legge: poiché la sua natura non è altro che il fatto di essere creato ad immagine di Dio e capace di possedere questo bene supremo, che dev'essere la sua vita e la sua beatitudine»<sup>48</sup>.

Tutte le leggi si collegano alla prima. La religione abbraccia l'insieme delle norme, che il giurista dovrà trattare: «Sa religion, qui est l'assemblage de toutes ses lois [l'espressione si riferisce alle leggi umane, anche le più limitate e concrete], n'est autre chose que la lumière et la voie qui le conduisent à cette vie».

Se il fine della vita, costituito dalla conoscenza e dall'amore verso Dio, si riflette nell'insieme delle leggi, solo il rapporto dell'uomo con Dio potrà svelare il loro fondamento. Perciò assume rilievo il modo di concepire questo rapporto e con esso l'impatto della decisione divina sulle azioni umane, che è alla base delle dottrine sulla grazia, sui rimedi volti a sollevare gli esseri umani dalla caduta, dalla perdita dell'innocenza.

Sono ora più chiare le ragioni per le quali la teologia diviene propedeutica alla scienza del diritto. Essa illumina l'ispirazione, il senso vero delle norme che governano i comportamenti dell'essere umano:

«e la sua prima legge, che è lo spirito della sua religione, è quella che gli ordina la ricerca e l'amore di questo bene supremo, al quale egli deve elevarsi con tutte le forze del suo spirito e del suo cuore, che sono state create per possederlo»<sup>49</sup>.

Definito quello che può dirsi il livello normativo più elevato, Domat passa ad esaminare la seconda legge. Essa obbliga gli uomini ad unirsi e ad amarsi vicendevolmente. Implica un amore

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, I, 3 e 4,5,6, p. 4.

<sup>49</sup> *Ibidem*, I, 4-6, p. 4.

per il prossimo, ma anche di ciascuno per sé stesso, che non è qui trattato in modo negativo e dipende direttamente dalla ricerca e dall'amore del sommo bene:

«poiché, essendo destinati ad unirsi nel possesso di un bene unico, che deve fare la loro comune felicità, e ad unirsi così strettamente da far dire che costituiscono una cosa sola, essi non possono essere degni di questa unità nel possesso del loro fine comune se non cominciano la loro unione legandosi di un reciproco amore nel cammino che li guida»<sup>50</sup>.

Il fine di ogni cosa è insito nella creazione. Siamo di fronte ad un elemento essenziale nel dispositivo teorico di Domat: il fine è nell'inizio e la natura dell'uomo è tutta fissata dall'azione divina che gli dà la vita. L'amore verso sé stessi e l'amore reciproco nascono dal fatto che l'uomo sia stato creato per il bene e ad immagine di Dio.

«E non vi è altra legge che ordini a ciascuno di amare se stessi, poiché non ci si può amare in modo migliore che osservando la prima legge e procedendo verso il bene al quale essa ci chiama»<sup>51</sup>.

La seconda legge sta nella prima: vi aderisce fatalmente<sup>52</sup>.

Il legame con gli altri, che diventa lo schema concettuale destinato a descrivere la società, è rimesso al disegno divino. Il giurista avvicina i termini di questo rapporto: l'amore è la condizione, percepibile con lo spirito e con il cuore, per pensare la cooperazione sociale. Si apre uno spazio per la descrizione del lavoro, delle concrete relazioni entro cui questo si sviluppa. Il lavoro è parte del movimento che guida verso il sommo bene. Ci appare quasi come un'azione umana costante. Prima del peccato originale essa è libera; e ciò significa che anche nella dimensione dell'innocenza vi sono bisogni umani da soddisfare. Dopo la caduta, il lavoro si trasforma in pena e fatica. È fatto di spirito e di materia: due elementi uniti «par un lien inconcevable», irraggiungibile dalla sola ragione<sup>53</sup>. Anche in questa immagine la volontà di Dio ci appare determinante e sovrana. Stabilisce i legami terreni, prefigura ogni loro dinamica.

Insomma, con le due prime leggi e con il loro ingresso nella vita si definiscono forme disparate di unione tra gli esseri umani. Il presupposto è dato da una concezione teocentrica. In questo ambito, l'amicizia, specialmente quando è vera e disinteressata, è un esempio-limite

<sup>50</sup> *Ibidem*, I, 7, p. 5.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> In questa direzione già Augustin., *De trinitate* 8.7.10: «Perché chi ama Dio è naturale che faccia ciò che Dio comanda e lo ami nella misura in cui lo fa. Di conseguenza amerà anche il prossimo, perché Dio glielo ha comandato».

<sup>53</sup> *Traité*, cit., II, 2. p. 7.

dell'incontro con gli altri («de l'amor mutuel»<sup>54</sup>) conseguente alla somiglianza con Dio. È su questa base che si fonda la singolare affinità con i vincoli giuridici.

D'altro canto, benché Domat insista sul carattere libero dell'*amitié*, mi sembra che essa sia sempre all'interno di una logica prefissata, di un disegno ultraterreno che la muove. Discende dalla seconda delle leggi fondamentali<sup>55</sup>:

«Sebbene sia vero che le amicizie non sono imposte a nessuno in particolare, esse non smettono di essere una conseguenza naturale della seconda legge; poiché questa legge, comandando a ciascuno di amare il suo prossimo, racchiude in sé il comandamento dell'amore reciproco»<sup>56</sup>.

Queste parole sono forse riconducibili all'idea di provvidenza, limpidamente evocata poche pagine più avanti, quando egli definisce il concetto di ordine, voluto da Dio nella società:

«l'ordine nel quale egli conserva la società in ogni tempo e in ogni luogo, attraverso la sua onnipotenza e la sua saggezza. È tramite la forza infinita di questa onnipotenza che, contenendo l'universo come una goccia d'acqua ed un granello di sabbia, egli è presente ovunque; ed è attraverso il carattere dolce di questa saggezza che egli dispone ed ordina tutto»<sup>57</sup>.

Dalla saggezza divina dipende ogni rapporto, ogni vita.

### 3. Gli obblighi e lo schema della reciprocità

Mentre al di sopra della società vi sono i legami generali derivanti dalle due prime leggi, se si scende nella pratica, a questi si affiancano altri obblighi particolari (*engagemens*), pensati come una conseguenza della seconda legge<sup>58</sup>. Questi obblighi si articolano in due specie, definite in termini esplicitamente giuridici. La prima comprende le relazioni naturali originate dal ma-

<sup>54</sup> *Traité*, cit., VI, 4, p. 21.

<sup>55</sup> È una subordinazione che la fa rassomigliare ai vincoli del diritto. Anche se di essa non possono definirsi le regole.

<sup>56</sup> *Traité*, cit., VI, 3, p. 20 ss.

<sup>57</sup> *Ibidem*, IX, 6, p. 27. Si vedano le notazioni di MATTEUCCI 1959, p. 28 ss.: «il giansenismo di Domat è stato contestato molto spesso dato che nella sua opera giuridica non appare il dogma della predestinazione». Ma è comprensibile che svolgendo la descrizione giuridica l'autore non si inoltri in una speculazione che lo porterebbe lontano. Per lui la teologia giuridica si risolve nel rapporto tra le prime due leggi e la società civile, iscritta in un ordine provvidenziale. Si stabilisce così la dipendenza dell'ordine sociale (attuato soprattutto nella struttura degli *engagemens*) dal disegno divino. Del resto, il collegamento tra gli obblighi giuridici e l'amore voluto da Dio non si intende se non in uno schema di etero-determinazione. Di questo fa parte la 'grazia efficace' che decide la salvezza (concetto discusso nella disputa con i gesuiti). Come sintetizza Matteucci (p. 31), essa è trascendente ed al tempo stesso è intima alla volontà. Anche gli obblighi, al pari della carità o dell'amicizia, discendono da una disposizione soprannaturale.

<sup>58</sup> Sul significato del termine *engagement* come legame ed obbligazione, in ogni caso come rapporto che non si costituisce attorno alla libertà, ma attorno al dovere, vd. HEURTIN 2013, p. 27.

trimonio e dalla nascita (che danno luogo a doveri di amore reciproco). Spicca la posizione sovraordinata del marito e del padre; il matrimonio è governato dall'autorità familiare, essendo necessario, accanto alla decisione degli sposi, il consenso dei parenti, «che prendono il posto di Dio in più modi»<sup>59</sup>. La seconda specie di obblighi è invece molto più ampia e complessa.

«È per creare questa seconda specie di obblighi che Dio moltiplica i bisogni degli uomini, e li rende necessari gli uni agli altri per tutti questi bisogni. Egli si serve di due vie per mettere ciascuno nell'ordine di obblighi a cui è stato destinato»<sup>60</sup>.

La prima via per creare gli obblighi passa attraverso la condizione personale. Ognuno è vincolato al proprio rango ed al ruolo svolto nella società (in questo ambito figura anche la condizione lavorativa). Da qui nascono obblighi molteplici. Secondo l'articolazione binaria che regge il discorso di Domat, essi sono volontari o involontari.

La classificazione procede, distinguendo gli obblighi volontari in due specie: direttamente fondati sul modello della reciprocità o unilaterali.

I vincoli che si organizzano secondo la reciprocità riflettono i rapporti economici più usuali e diffusi.

«Per i diversi bisogni che hanno gli uomini di scambiarsi gli uni con gli altri la loro industria ed il loro lavoro e per i differenti commerci di tutte le cose, essi si associano, locano, vendono, comprano e scambiano, e formano tra loro ogni altra sorta di convenzioni»<sup>61</sup>.

L'ambito degli obblighi unilaterali è ristretto. Vengono citati gli esempi dell'erede obbligato verso il creditore dell'eredità e di colui che gestisce gli affari dell'assente. Il primo ha accettato l'eredità; il secondo ha assunto volontariamente un incarico ed è tenuto agli obblighi che ne derivano<sup>62</sup>. D'ora in avanti, l'impianto logico è tutto riempito da regole e concetti del diritto romano.

Quanto agli obblighi involontari, bisogna dire che essi riguardano lo svolgimento di funzioni o comunque la soggezione ad oneri che non si sono voluti, ma che risultano imposti e devono essere rispettati. Gli uffici pubblici, il compito di tutore, l'obbligo dell'assente a rifondere le spese sostenute dal *negotiorum gestor* sono tutti *engagemens* stabiliti dalla volontà

<sup>59</sup> *Traité*, cit., III, 2, in REMY 1835, I p. 9.

<sup>60</sup> *Traité*, cit., IV, 1, p. 12. Quindi i bisogni sono creati per introdurre gli obblighi. Sono funzionali al costituirsi della società civile; favoriscono una corrispondenza della vita alla seconda legge. E ciò avviene proprio attraverso il meccanismo degli obblighi. Il soddisfacimento dei bisogni non è il fine. Lo è invece la relazione con gli altri che realizza – possiamo dire – un accesso all'amore attraverso il diritto.

<sup>61</sup> *Ibidem*, IV, 3, p. 13.

<sup>62</sup> *Ibidem*.



divina<sup>63</sup>. Attraverso una sorta di piano che viene dall'alto. Anche qui la libertà è vista come esercizio di volontà delle persone, *a priori* vincolato.

Nel volume intitolato *Le Droit Public*, Domat sposta la sua attenzione sull'organizzazione politica<sup>64</sup>. Tratta le condizioni giuridiche dei singoli e le loro decisioni, nell'ambito del corpo sociale a cui appartengono ed in funzione del rango di ciascuno. Gli attori delle dinamiche economiche (come si vede nelle pagine delle *Lois civiles* circa le convenzioni private) appaiono tutti sullo stesso piano nel prendere su di sé gli obblighi; invece, la compagine politica è strutturata in modo autoritario, rassomigliando per questo aspetto alla famiglia; ed il regime monarchico ne è l'espressione più conseguente. Se si confrontano le descrizioni dello spazio pubblico con la spiegazione dei rapporti privati nelle *Lois civiles*, emerge una tensione tra gli obblighi legati all'assetto gerarchico e quelli originati dalla convergenza paritaria dei soggetti<sup>65</sup>.

L'accordo tra potestà temporale e religiosa, spesso affiorante nel *Droit public*, è ispirato all'idea di un potere divino assoluto, che fonda e riconosce le funzioni di chi opera entro gli apparati statali. Questa visione rende possibile la convergenza tra dottrine gianseniste e gallicanesimo, accettata dal giurista di Clermont<sup>66</sup>.

In realtà, l'idea che il vincolo degli obbligati sia immediatamente e pienamente disposto dal volere divino accomuna la concettualizzazione della politica e le diverse forme di *engagemens*.

In una *Harangue* pronunciata nel 1669 Domat aveva già dato rilievo all'aspetto autoritario della politica<sup>67</sup>. La moltitudine – aveva sostenuto – non può reggersi sull'uguaglianza. I meccanismi della subordinazione gli sembravano necessari; e soltanto – scriveva – chi è elevato da Dio potrà stare al di sopra degli altri. Era una visione con spunti eterogenei, secondo la quale il desiderio di dominare e di possedere doveva trovare un limite nell'uguaglianza naturale e nell'autorità divina affidata ai principi e ai giudici. Ne derivava un intreccio, che torna nell'opera sistematica, tra l'organicismo sociale della dipendenza e la spinta dei soggetti ad agire come uguali<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> *Ibidem*, IV, 4, p. 13 ss.

<sup>64</sup> *Le Droit Public. Suite des Lois Civiles dans leur ordre naturel* (1697), in REMY 1835, tom. III.

<sup>65</sup> *Droit public* I, 1, p. 5, e I, 1, section première, in REMY 1835, III, p. 15 ss.: «Toutes les hommes étant égaux par leur nature, c'est-à-dire par l'humanité qui fait leur essence, elle n'en rend aucun dépendant des autres. Mais dans cette égalité de nature, ils sont distingués par d'autres principes qui rendent inégales leurs conditions, et forment entre eux des relations et des dépendances qui règlent les différens devoirs de chacun envers les autres, et leur rendent nécessaire l'usage d'un gouvernement». Al di là dell'organizzazione familiare, le differenze tra le persone nascono dai diversi impieghi. Qui si realizzano situazioni di dipendenza, leggibili entro una visione organicistica della società. Sulla particolarità e sulla precarietà del meccanismo formalmente parificante che si sovrappone agli status, ma che non può annullarli, vd. ora SCHIAVONE 2019, p. 109 ss.

<sup>66</sup> *Ibidem*, I, 2, in REMY 1835, tom III, p. 22. Dio mette il governo nelle mani dei sovrani: «c'est par lui qu'ils règnent, et c'est, par conséquent, selon sa loi qu'ils doivent régner». Sulla monarchia di diritto divino, sul ruolo dei funzionari pubblici e della *noblesse de robe*, sui giudici intermediari tra Dio e l'uomo, vd. GILLES 2006, p. 108 ss. («Par ces thématiques, il se rattache largement à la vision que la robe a d'elle même au XVII siècle»).

<sup>67</sup> Si tratta della *Harangue prononcée à l'ouverture des audiences de l'année 1669*, in REMY 1835, IV, p. 32 ss.

<sup>68</sup> Il medesimo intreccio può cogliersi anche in un passo di NICOLE 1670, prefazione, p. 9 s. cit. in PARSONS 2014, nt. 10 (si tratta di un breve scritto reperibile on line, che dà rilievo alle componenti organicistiche e alla descrizione di aspetti feudali nell'opera di Domat): «Tout Gentilhomme est grand dans son village; tout maistre est grande à l'égard des seus serviteurs. Et souvent l'on exerce ces petits empires avec beaucoup plus de fierté que les Princes n'exercent le leur. Ainsi l'on a sujet d'avertir toutes ces personnes de ne pas abuser de cette autorité que Dieu leur donne; de se souvenir de l'égalité naturelle

Se riprendiamo il testo del *Traité des lois*, nella parte sugli obblighi involontari, incontriamo un riferimento alla sfera della politica, che supera i rapporti di subordinazione messi in rilievo nel *Droit public* e svela l'affiorare di una istanza solidaristica. Viene in primo piano, infatti, un dovere di soccorso verso gli strati sociali più deboli, che grava su tutti, ma che in particolare chiama in causa i detentori dell'autorità. A questo obbligo corrisponde, in una sorta di geometria giuridica, il diritto dei più poveri, inteso in senso soggettivo, cioè come attesa di una giusta distribuzione dei beni. È la distanza, lo squilibrio tra gli indigenti e i ricchi che genera il dovere di aiuto.

«Così la condizione di coloro che si trovano nella società senza beni e nell'impossibilità di lavorare per sopravvivere determina un obbligo per tutti gli altri di esercitare verso di loro l'amore reciproco, rendendoli partecipi di un bene al quale essi hanno diritto. Poiché ogni uomo, facendo parte della società, ha il diritto di vivere in essa; e ciò che è necessario a coloro che non possiedono nulla e che non possono guadagnarsi la vita è, per conseguenza, nelle mani degli altri, i quali perciò non possono tenerlo per sé senza ingiustizia. Ed è a causa di questo vincolo che, di fronte a necessità pubbliche, i singoli sono obbligati, anche attraverso la costrizione, a soccorrere i poveri secondo i loro bisogni. Così la condizione di coloro che soffrono qualche ingiustizia e sono nell'oppressione obbliga coloro che hanno la funzione e l'autorità della giustizia a farne uso per proteggerli»<sup>69</sup>.

Tutta la disciplina degli obblighi è in funzione delle vite umane e non può non riguardare la ricerca dei beni sensibili. In particolare, negli obblighi volontari emerge più netta una spinta egoistica. Assente dopo la creazione, è dalla caduta nel peccato che essa ha avuto origine. Per definirla l'autore impiega la categoria dell'amor proprio: l'attaccamento a sé, separato dall'amore verso il prossimo e perciò contrario alla seconda legge. Esso costituisce un fattore negativo della vita sociale, a differenza di quello che Domat chiama *amor mutuelle*.

Le dottrine gianseniste sulla negatività dell'egoismo non sono univoche. Le posizioni di Pascal sono le più radicali.

Già in una lettera del 1651, egli ha messo in luce – richiamando le sacre scritture – come l'avvento del peccato e la perdita dell'innocenza siano le cause di una deformazione tragica nel rapporto dell'uomo con sé stesso<sup>70</sup>. Il quadro che emerge è pervaso dal pessimismo. Mentre

---

qui est entre leurs inferieurs et eux, et de prendre cette superiorité d'estat où ils se trouvent pour un ministere qui les oblie de procurer tout le bien qu'ils peuvent à ceux leur sont soumis».

<sup>69</sup> *Traité*, ct., IV, 4, p. 14. In un frammento di riflessione pervenutoci al di fuori dei suoi libri giuridici, descrive lo stato di cose a cui il dovere si oppone. Vd. manoscritto della 'Bibliothèque Royale' (Suppl. franç. n. 1485), cit. in COUSIN 1861, p. 460: «Il superfluo dei ricchi dovrebbe servire al necessario dei poveri; ma all'opposto il necessario dei poveri serve per il superfluo dei ricchi».

<sup>70</sup> Si tratta della lettera inviata a Florin e Gilbert Périer (cognato e sorella di Pascal, ai quali egli scrive dopo la morte di suo padre Etienne), il 17 ottobre 1651. Vd. ROMEO 2020, p. 1424 ss.

Domat immagina – come abbiamo visto – un amore di sé giusto e rispondente alla seconda legge<sup>71</sup>, Pascal circoscrive questa condizione ideale: essa può concepirsi, solo in quanto anteriore al peccato originale.

«L'uomo in quello stato non solo si amava senza peccato, ma non poteva neppure non amarsi senza peccato. In seguito, con l'avvento del peccato, l'uomo ha perduto il primo dei suoi amori».

Con la caduta, essendo andato perduto l'amore di Dio, diventa infinito per ciascuno – egli sostiene – l'amore di sé e di tutte le cose per sé. È «la source de tous les vices et de tous le péchés»<sup>72</sup>.

«Ecco l'origine dell'amor proprio. Era naturale in Adamo e giusto nella sua innocenza; ma è diventato criminale e smodato dopo il suo peccato. Ecco la fonte di questo amore e la causa del suo difetto e dei suoi eccessi».

Nei *Pensieri* torna sull'idea che dal mancato riconoscimento del limite e dei difetti umani nasca l'odio per la verità, quindi il distacco da Dio.

«La natura dell'amor proprio e di questo io umano è di non amare che se stesso e di non considerare che se stesso. Ma che farà? Non può impedire che questo oggetto amato sia pieno di difetti e di miseria: vuol essere grande e si vede piccolo; vuol essere felice e si vede miserabile; vuol essere perfetto e si vede pieno di imperfezioni; vuol essere l'oggetto dell'amore e della stima degli uomini, e vede che i suoi difetti meritano solo la loro avversione e il loro disprezzo. Questa difficoltà in cui si trova

<sup>71</sup> Unito all'amore del prossimo, che quasi lo trasfigura: lo rende positivo.

<sup>72</sup> ROMEO 2020, p. 1424 ss., spec. 1432 ss. La prima parte del ragionamento trova un pieno riscontro (quasi un calco) nella esposizione di Domat intorno alle prime due leggi (che ho citato sopra). Si sottolinea il carattere arcano della duplice vocazione umana, alla divinità e a sé stesso. È il destino imperscrutabile pensato anche da Domat, di cui è possibile enunciare i termini fondamentali, appresi attraverso la conoscenza. A scoprirli è la meditazione filosofica, cui accenna Pascal, richiamando l'insegnamento di «due persone eccellenti e molto sante»: espressione riferibile – secondo le ipotesi che sono state avanzate – a Sant'Agostino e forse a San Paolo o a Giansenio, o ad Antoine Arnauld (vd. ROMEO 2020, p. 3013, nt. 36). «La verità che rivela questo mistero è che Dio ha creato l'uomo con due amori, l'uno per Dio, l'altro per se stesso; ma con questa legge, che l'amore per Dio sarebbe infinito, cioè senza altro fine se non Dio stesso, e l'amore per se stesso sarebbe finito e tale da ricondurre a Dio». Questa è la condizione immediatamente successiva alla creazione e precedente al peccato. Subito dopo, viene descritta la rottura dell'equilibrio. Osservo in proposito che il nesso tra le due prime leggi (quindi l'amore duplice) è realizzabile secondo Domat anche dopo la caduta: mi sembra una differenza di rilievo. Del resto, come vedremo, tutta la sua costruzione giuridica si regge sulla possibilità di recuperare, anche dopo la caduta, un assetto della società corrispondente ad un giusto amore verso sé stesso e verso il prossimo. La visione pascaliana nella lettera del 1651 è più tragica. Quell'amore è possibile solo nell'innocenza; poi non è più recuperabile nella sua misura autentica. «... e l'amor di sé, essendo rimasto solo in questa grande anima capace di un amore infinito, questo amor proprio si è esteso ed è penetrato nel vuoto che l'amore di Dio ha lasciato; egli ha così amato solo sé e tutte le cose per sé, cioè in modo infinito». Dopo il peccato, l'infinità, di cui l'animo umano è capace e che sembra identificarsi con il vuoto lasciato dal venir meno dell'amore verso Dio, apre la strada al male.

produce in lui la passione più ingiusta e criminale che si possa immaginare; perché concepisce un odio mortale contro quella verità che lo rimprovera e lo convince nei suoi difetti»<sup>73</sup>.

Dunque l'amor proprio sembra a Pascal un male irrecuperabile. È un giudizio estremo; non vi è un freno alle manifestazioni dell'egoismo e all'insuperabile ostilità tra gli uomini.

«Per natura tutti gli uomini si odiano l'un l'altro. Ci si è serviti come si è potuto della concupiscenza per renderla utile al bene pubblico. Ma non è che finzione e una falsa immagine della carità, perché in fondo è soltanto odio»<sup>74</sup>.

Si tratta di frasi che evocano una condizione quasi hobbesiana. Ma il filosofo non crede in un patto, in una legge che possa davvero frenare e trasformare il conflitto<sup>75</sup>.

«Dalla concupiscenza – egli afferma – sono state fondate e tratte regole ammirevoli di politica, di morale e di giustizia. Ma il fondo, questo brutto fondo dell'uomo, questo FIGMENTUM MALUM è soltanto coperto, non eliminato»<sup>76</sup>.

Domat propone una descrizione analoga.

«È dunque la smodatezza dell'amore che ha sregolato la società e al posto di quell'amore vicendevole, la cui caratteristica era quella di unire gli uomini nella ricerca del loro bene comune, si vede regnare un altro amore del tutto opposto, il cui carattere ha giustificato il nome di amor proprio, poiché colui nel quale esso domina non ricerca che i beni di cui può appropriarsi e non ama negli altri se non ciò che può essergli utile. È il veleno di questo amore che intorbida il cuore dell'uomo e lo appesantisce».

Dobbiamo avere ben chiara, per comprendere il suo ragionamento, la distinzione tra l'amore di sé, interno all'osservanza delle due prime leggi, e l'amor proprio che ne prescinde, ferman-

<sup>73</sup> La pubblicazione dei *Pensieri* è del 1680. Opera incompiuta, alla quale si aggiungono altri frammenti. Sulle questioni testuali vd. ora ROMEO 2020, p. 2233 ss. Il passo citato è in ROMEO 2020, p. 2768 (n. 783). Sulle posizioni pascaliane in tema di amor proprio vd. FUCHS 1977, pp. 190 ss.; 206 ss.: «dieser amour de soi ist nur surnaturel, d.h. identisch mit der Gotts liebe. Der 'natürliche Mensch' ist für Pascal völlig vom amour propre korrumpiert; lediglich die göttliche Gnade kann ihn davon befreien». Ancora su concupiscenza e amor proprio, vedi YAMAJO 2010, pp. 48 ss.; 295 ss.

<sup>74</sup> ROMEO 2020, p. 2396 (n. 243).

<sup>75</sup> Vi sono passi dei *Pensieri* ove Pascal idealizza l'unione del singolo con i suoi simili in un tutto ideale, tale da eliminare l'odio; ma questo modo di essere con gli altri è pensabile soltanto nell'innocenza, prima del peccato originale o comunque per effetto della grazia che rimargina la scissione tra gli uomini. Vd. ROMEO 2020, p. 2467 (nn. 405-406). La visione tragica è quindi dominante.

<sup>76</sup> ROMEO 2020, p. 2396 (n. 244).

dosi all'*io*, com'è messo in luce in un'altra suggestiva osservazione pascaliana<sup>77</sup>. L'amor proprio è sospinto verso la vanità, verso la noncuranza di ogni legame.

Tuttavia, esiste un rimedio alla rovina. Secondo la rappresentazione del giurista e contro la logica fin qui svolta, è lo stesso volere divino che conduce ad una drastica e generale limitazione dell'amor proprio, tale da mutarne il senso.

«Si sa che Dio non ha permesso al male di avvenire se non perché con la sua potenza e saggezza se ne potesse trarre il bene, ed un bene più grande di quello che sarebbe stato senza la mescolanza del male. La religione ci fa conoscere i beni infiniti che Dio ha tratto da un male così grande, sicché la condizione in cui il peccato aveva ridotto l'uomo e il rimedio incomprendibile di cui Dio si è servito per recuperarlo l'hanno innalzato in una condizione più felice di quella che precedeva la sua caduta»<sup>78</sup>.

Il veleno contrario al fondamento stesso della società si trasforma in un mezzo che la fa sopravvivere<sup>79</sup>.

Quindi, il discorso di Domat non segue il giudizio estremo del suo amico Pascal. Piuttosto costruisce, passando attraverso l'insieme degli egoismi, un dispositivo di bilanciamento e di ordine. Innesta le utilità dei singoli, il perseguimento di scopi particolari che l'amor proprio genera, nel funzionamento concreto degli obblighi. I rapporti economici e sociali offrono un terreno, sottratto al pessimismo, ove l'attaccamento di ciascuno a se stesso può tradursi nella reciprocità dello scambio e della cooperazione: insomma, una sorta di approssimazione alla seconda legge, che Domat persegue coerentemente. L'amor proprio può essere piegato e neutralizzato dai commerci, dai legami che i bisogni rendono necessari.

«La caduta dell'uomo, non avendolo liberato dai suoi bisogni, ma avendoli al contrario moltiplicati, ha anche aumentato la necessità dei lavori e dei commerci, e allo stesso tempo la necessità degli obblighi e dei legami; poiché non potendo alcuno bastare a se stesso, la diversità dei bisogni impegna gli uomini ad una infinità di legami senza i quali essi non potrebbero vivere».

Il cerchio si chiude con un passaggio dal male al bene:

<sup>77</sup> Si veda la biografia di Pascal scritta dalla sorella Gilberte, nella sua seconda versione (redatta tra il 1669 e il 1670), in ROMEO 2020, p. 178: «L'amor proprio degli altri non era mai urtato dal suo e si sarebbe anche detto che non ne avesse affatto non parlando mai di sé, né di nulla che fosse in rapporto a lui». Un motivo centrale del suo pensiero diventa costume di vita nel racconto edificante di Gilberte: «et on sait qu'il voulait qu'un honnête homme évitât de se nommer et même de se servir des mots de *je* ou de *moi*». Egli era solito dire che «la pietà cristiana aveva annientato il *me* umano». Con parole quasi identiche si illustra la posizione (che direi antinarcisistica) di Pascal in ARNAULD e NICOLE 1664, ed. 1965, III, xx, a, 6, p. 266 ss.

<sup>78</sup> *Traité*, cit., IX, 3, in REMY 1835, I, p. 25.

<sup>79</sup> Sulla conflittualità che è dentro il 'veleno' e sull'ordine come costruzione e come riscatto predisposto dalla volontà divina, si vedano le puntuali considerazioni di SARZOTTI 1995, p. 201 ss.



«Vediamo dunque, con riferimento all'amor proprio, che questo principio di tutti i mali è nello stato attuale della società una causa da cui essa riesce a ricavare un'infinità di buoni effetti che, per loro natura, essendo veri beni, dovrebbero avere un principio migliore; e che così si potrà guardare a questo veleno della società come un rimedio di cui Dio si è servito per sostenerla, poiché, sebbene non produca che frutti corrotti in coloro che anima, dà comunque alla società tutti questi vantaggi»<sup>80</sup>.

Le tesi fin qui espresse appaiono non lontane dal giansenismo moderato di Pierre Nicole, secondo il quale i moventi apparentemente egoistici possono avere conseguenze buone<sup>81</sup>. Così viene riconosciuto il valore della divisione del lavoro e del commercio<sup>82</sup>. Oggettivamente, al di là delle intenzioni, questa visione (chiara in Nicole e in Domat) recupera una certa indulgenza per l'agire economico dell'*honnête homme*, per l'utilità come criterio di condotta, che l'etica dei gesuiti legittimava<sup>83</sup>.

In questa apertura al mondo (un 'amor proprio illuminato'), si è visto talvolta un preludio al pensiero degli economisti liberali: quasi l'idea di una mano invisibile, capace di guidare verso il bene comune i desideri e la ricerca del profitto<sup>84</sup>. È comunque un trarre vantaggio dal 'veleno'

<sup>80</sup> *Traité*, cit., *ibidem*, p. 26. Sulla differenza rispetto a Pascal, vd. YAMAJO 2010, p. 122, nt. 3.

<sup>81</sup> Vd. al riguardo NICOLE 1671-1678 (= 1733) (*De la civilté chrétienne, De la faiblesse de l'homme e De la charité et de l'amour propre*, cit. in WEBER 2007, nt. 4 e ntt. 45-62). In particolare, vol. III, *De la charité*, cit., chap. II. Cfr. GOLDMANN 1955 (trad. it. 1971), p. 222 ss., sul 'centrismo' di Nicole e di Arnauld, espressione di un distacco dalla radicalità pascaliana. Sulla vicinanza, riguardo a questo tema, tra Domat e Nicole, vd. HEURTIN 2013, p. 8 ss.

<sup>82</sup> Come esplicitamente Nicole dichiara in *De la charité*, cit., chap. II (cfr. WEBER 2007, nt. 54), a proposito del superamento della violenza nei rapporti tra gli esseri umani. I quali «sont réduits à chercher d'autres voies et à substituer l'artifice à la force, et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de le tyranniser. Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières». Il 'dare per ottenere' richiama alla mente il *συνάλλαγμα*, categoria che Domat impiega per rappresentare la composizione degli egoismi. Vd. inoltre NICOLE 1570, p. 205 ss., sulla *cupidité*, che produce grandi servizi alla società umana, purché sia limitata da regole e governata attraverso l'ordine politico.

<sup>83</sup> Rimando a BRUTTI 2019, p. 120 ss. Per la individuazione di questa differenza teorica, che – vorrei sottolineare – non attenua la comunanza di idee tra Pascal e Domat sul terreno teologico, sono partito dal libro di GROETHUISEN 1927 (trad. it. 2017), p. 131 ss. La sintesi del conflitto tracciata dall'autore è chiara. «I giansenisti si battono per il loro Dio: l'antico Dio, il Dio di sempre: 'Combattiamo contro coloro che vogliono strapparci l'eredità dei nostri padri...' dicono. Si vuol sostituire al Dio onnipotente adorato dai cristiani un nuovo Dio più conforme all'orgoglio umano: quello dei gesuiti [...] un Dio che usando mille riguardi con gli uomini lascia che agiscano secondo i loro capricci. 'Debole, impotente, non osa valersi del proprio potere per tema di nuocere alla libertà'» (p. 136). I giansenisti accusano i gesuiti di limitare la potenza di Dio, poiché associano ad essa il principio del libero arbitrio. In Domat questo principio non ha alcuna autonomia. Tutta la dottrina degli *engagemens* va in senso opposto.

<sup>84</sup> Sulla somiglianza e sulla relazione del neo-agostinismo con le dottrine economiche del Settecento, ampia bibliografia in WEBER 2007, *passim* e ntt. 6-19. Osservo in proposito che l'idea di cooperazione individuata da Adam Smith alla base del commercio è esplicitamente contrapposta alla benevolenza e a maggior ragione a qualsiasi immagine riconducibile alla carità. Lo schema del *συνάλλαγμα*, in vario modo sottostante alla descrizione di Smith, non sembra implicare una discendenza teorica dal discorso di Nicole o di Domat. In particolare per il giurista quello schema – come mostrerò – costituiva un parametro di valutazione ed una causa di efficacia giuridica, a cui doveva rigorosamente corrispondere la struttura dei contratti. Vd. SMITH 1776 (tr. it. 1976), I, 2, p. 58: «l'uomo ha la costante necessità dell'aiuto dei suoi simili, e sarebbe vano per lui aspettarselo soltanto in virtù della loro benevolenza. Sarà più probabile che lo ottenga se riesce ad interessare a suo favore il loro amore di se stessi, e se dimostra loro che è per il loro vantaggio che fanno per lui ciò che chiede. È questo che propone chiunque offra ad un altro un affare di qualsiasi genere. Datemi ciò che voglio e avrete questo

e significa comporre gli appetiti individuali. Ma la loro conciliazione, ammessa da una parte del gruppo di Port-Royal, non può dirsi immanente all'agire dei singoli, poiché ogni momento del processo, compreso il manifestarsi del male, è fissato e governato da Dio.

Vi è dunque una distanza storica tra il giansenismo e i modelli liberali, che concepiscono il bene comune come meta da raggiungere attraverso la spontaneità e il dispiegarsi degli egoismi<sup>85</sup>. Verosimilmente, la fiducia del pensiero laico in questo illusorio destino di felicità nasce dalla secolarizzazione dell'idea di provvidenza. L'abbandonarsi a Dio, che vediamo nella Riforma e nel neo-agostinismo cattolico, si capovolge, convertendosi in una spinta tutta materiale verso il piacere e il profitto che *ex se* genererebbero il bene. Dobbiamo tuttavia rammentare che nel pensiero teologico vi è un nucleo irriducibile a questo esito immanentistico. Specialmente in Domat si vede chiaramente che i vincoli, i doveri fissati da Dio prevalgono sulla libertà.

Fedele ad una radicata visione religiosa, egli crede che il volere divino promuova un percorso lineare per condurre gli esseri umani oltre la sregolatezza, per imprimere all'amor proprio una direzione, rendendolo parte dell'ordine derivante dalla trascendenza e trasformandolo in «amour mutuel». Quindi i doveri, sui quali insiste, «non sono altra cosa se non i diversi effetti che questo amore deve produrre, secondo le congiunture e le circostanze». La conclusione riguarda il campo dei rapporti giuridici fra privati: la proprietà, la responsabilità, l'obbligo di correttezza:

«Così, in generale, le regole che comandano di rendere a ciascuno ciò che gli appartiene, di non fare torto ad alcuno, di osservare sempre la fedeltà e la sincerità, e le altre simili non dispongono altro se non effetti dell'amore reciproco. Perché amare è volere e fare il bene; e non si ama colui al quale si fa torto né colui verso il quale non si è fedeli e sinceri»<sup>86</sup>.

Dunque, il diritto converte l'amor proprio e l'orienta verso un ordine (la società con le sue gerarchie e lo sviluppo degli scambi economici), che corrisponde al disegno divino. Come si vede, nel momento in cui si definisce il fondamento (quindi il fine) degli obblighi e delle norme, sopravviene il linguaggio dell'altruismo.

La discendenza degli obblighi dall'amore conserva qualcosa di misterioso<sup>87</sup>.

---

che volete, è il significato di ciascuna di queste offerte; ed è in questo modo che otteniamo l'uno dall'altro la maggior parte di quei buoni uffici dei quali abbiamo bisogno. Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo la cena, ma dalla loro considerazione per il loro interesse. Ci indiriziamo non alla loro umanità ma al loro amore di se stessi, e a loro non parliamo delle nostre necessità ma dei loro vantaggi».

<sup>85</sup> Vd. su questo punto SPECTOR 2003, p. 23 ss.: muovendo dalla lettura di un passo di Montesquieu (*Esprit de lois*, III, 7), iscrive l'immagine della mano invisibile nel quadro di un processo di emancipazione dell'economia dalla religione e dalla morale. Cfr. PERROT 1992, spec. p. 333 ss. L'armonizzazione degli interessi privati a partire dalla *cupidité* (cfr. quanto abbiamo detto su Pierre Nicole) è parte della teologia seicentesca. Ma nel formarsi della scienza economica vi è comunque un mutamento epistemologico rispetto al recupero dell'amor proprio ed alla sua finalizzazione entro visioni religiose.

<sup>86</sup> *Traité*, chap. IV, § 5, p. 14.

<sup>87</sup> Vd. HEURTIN 2013, p. 15.

Per descrivere i confini e le applicazioni degli obblighi volontari (che coprono gran parte dello spazio empirico degli *engagemens*) il giurista utilizza le categorie e le soluzioni normative provenienti dal diritto romano. Mi soffermerò su questo impiego di frammenti del passato<sup>88</sup>. In esso avvertiamo una forte esigenza di codificazione delle regole ed un distacco dalla dimensione casistica prevalente nel discorso giuridico dei romani. Il primato delle astrazioni serve a congiungere la teologia e il mondo degli scambi.

«L'uso delle convenzioni» – afferma Domat – «è una conseguenza naturale dell'ordine della società civile e dei legami che Dio forma tra gli uomini (L'usage des conventions est une suite naturelle de l'ordre de la société civile et des liaisons que Dieu forme entre les hommes)»<sup>89</sup>. Egli impiega l'antica categoria della *conventio*, che per i giuristi romani costituiva un *genus* comprensivo di atti diversi, ciascuno derivante da un accordo.

«La parola convenzione è un nome generale che comprende ogni sorta di contratti, di trattative e patti di qualsiasi natura (*Le mot de convention est un nom général, qui comprend toute sorte de contrats, traité et pactes de toute nature*) [...] La materia delle convenzioni è la diversità infinita dei modi volontari coi quali gli uomini regolano tra loro le comunicazioni e i commerci di industria e lavoro e di ogni cosa secondo i propri bisogni»<sup>90</sup>.

Ricorderò brevemente la storia di queste forme nell'antica *iurisprudencia*, che Domat utilizza come patrimonio di regole per la società francese del suo tempo.

Lo schema della *conventio* è già operante nell'età augustea. Labeone lo usa per concettualizzare unitariamente il *contrahere re*, il *contrahere consensu* e i *pacta*<sup>91</sup>. Riguardo alla costituzione di *obligationes*, introduce un secondo schema (distinto dalla *conventio*), ricalcato sul lessico filosofico di Aristotele: il *συνάλλαγμα*, l'*ultra citroque obligari*<sup>92</sup>. È uno scheletro teorico che egli individua all'interno di contratti tipizzati, come la compravendita, la locazione-conduzione, la società, ma che non è limitato a questi. Può vedersi anche in altre forme di contrattazione, più fluide<sup>93</sup>. La nozione di *συνάλλαγμα* è inoltre applicata al rapporto tra prestazioni, nel

<sup>88</sup> Vd. già BRUTTI 2019, p. 107 ss.

<sup>89</sup> *Les lois civiles dans leur ordre naturel*, I, 1, in REMY 1835, cit., I, p. 121: «Car comme il a rendu nécessaire, pour tous leurs besoins, l'usage réciproque de leur industrie et de leur travail, et les différens commerce des choses, c'est principalement par les conventions qu'ils s'en accomodent [...] Ainsi, pour l'usage des choses, lorsqu'ils ont besoin de les acquérir ou de s'en défaire, ils en font commerce par des ventes et par des échanges; et lorsqu'ils n'ont besoin de les avoir que pour un temps, ils les louent ou les empruntent; et selon les autres divers besoins, ils y assortissent les différentes sortes de conventions». L'industria, il lavoro, il commercio si strutturano attraverso le convenzioni. Vd. anche *Traité des Loix*, cap. IV, spec. § 1 e § 3, in REMY 1835, I, p. 12 ss. Gli «engagemens volontaires» sono volontari «per ciò che riguarda la scelta delle modalità specifiche con cui si attuano, non per ciò che concerne la possibilità di sottrarsi ad essi» (cfr. SARZOTTI 1995, p. 199 ss.).

<sup>90</sup> *Les lois civiles*, cit., I, 1, 1, §§ 1-3, in REMY 1835, I, p. 122.

<sup>91</sup> D. 2.14.2 pr.-1 (Paul. 3 *ad ed.*). Cfr. BRUTTI 2019, p. 107 ss.

<sup>92</sup> D. 50.16.19 (Ulp. 11 *ad ed.*).

<sup>93</sup> D. 19.5.1.1 (Pap. 8 *quaest.*); D. 18.1.80.3 (Lab. *post. a Iav. epit.*).

quale (in base ad un'intesa senza bisogno di forme) il comportamento posto in essere da una parte dà luogo all'obbligazione dell'altra<sup>94</sup>.

Una definizione più accurata di *conventio* è proposta da Sesto Pedio e recepita in un passo di Ulpiano<sup>95</sup>; mentre, nella giurisprudenza tra secondo e terzo secolo, si cristallizza la convergenza tra questa categoria concettuale e il *συνάλλαγμα*. Il nesso di reciprocità tra le prestazioni è da solo, secondo Tizio Aristone, causa del rapporto obbligatorio<sup>96</sup>. La parola greca acquista una particolare forza e designa un meccanismo produttivo di effetti vincolanti, che ha un largo impatto sulla pratica. Nasce da qui l'esigenza di una ulteriore sistemazione, tale da prendere sul serio ed estendere l'idea giuridica della reciprocità. Giulio Paolo delinea a questo scopo, in età severiana, una quadripartizione che abbraccia forme varie di scambio economico, andando al di là dei tipi contrattuali: *do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias*<sup>97</sup>.

Domat fa i conti con i testi romani che ho citato e realizza una piena fusione dei concetti relativi al *contrahere*, che si erano stratificati nella giurisprudenza antica. Le convenzioni servono a regolare i commerci, di cui parla nel *Traité* e che diventano poi oggetto di un esame ravvicinato nelle *Lois civiles*. La reciprocità delle prestazioni è applicata ad ogni genere di *engagement* e dà a ciascuna convenzione un fine accettabile. Ciò rende il perseguimento dell'utile individuale non confliggente con l'amore tra gli esseri umani. Così ogni mio interesse è unito e proporzionato all'interesse di altri; il *contrahere* è sempre la composizione di un dualismo o di spinte plurime.

Per costruire i rapporti che implicano uno scambio economico, Domat ricalca il testo di Paolo che ho citato, con le stesse applicazioni dello schema sinallagmatico. Riferendosi allo schema *do ut facias*, cita l'esempio del lavoro salariato, che torna più volte nelle sue pagine.

Al tempo stesso, tiene ferma la tesi per cui la reciprocità è causa dell'*engagement*. L'accordo senza causa è cieco. E credo si possa dire che la causa ha un valore morale.

«Così l'obbligazione che si forma in questo tipo di convenzioni a vantaggio di uno dei contraenti trae sempre la propria causa dalla controparte; e l'obbligazione sarà nulla se nella realtà essa è priva di causa»<sup>98</sup>.

Anche negli *engagemens* a titolo gratuito si staglia nettamente il rilievo attribuito al *συνάλλαγμα*.

«Nelle donazioni e negli altri contratti dove uno solo fa o dà e dove l'altro non fa e non dà nulla, l'accettazione forma la convenzione: e l'obbligo di colui che dà ha il suo fondamento su qualche motivo ragionevole e giusto, come un servizio reso

<sup>94</sup> D. 19.5.20 pr. (Ulp. 32 *ad ed.*). Cfr. BRUTTI 2019, p. 113 ss.

<sup>95</sup> D. 2.14.1.3-4 (Ulp. 4 *ad ed.*).

<sup>96</sup> D. 2.14.7.2 (Ulp. 32 *ad ed.*).

<sup>97</sup> D. 19.5.5 pr.-4 (Paul 5 *quaest.*). Cfr. BRUTTI 2019, p. 115 ss.

<sup>98</sup> *Les lois civiles*, I, 1, 1 § 5, in REMY 1835, I, p. 122 ss.

al donante, o qualche altro merito del donatario o il solo piacere di fare il bene. E questo motivo tiene il luogo di causa da parte di colui che riceve e non dà nulla»<sup>99</sup>.

Pensare che in questi casi il bilanciamento possa essere tra il piacere personale procurato al donante dall'atto di liberalità e il vantaggio acquisito dal donatario significa universalizzare la reciprocità, renderla inseparabile dalla *conventio*, che del resto esiste in base ad un mutuo consenso e ad una convergenza di interessi.

Coerentemente, Domat pone i tipi contrattuali ereditati dalle visioni romane sullo stesso piano degli accordi senza nome, dai quali si distinguono solo in quanto corrispondono ai casi più frequenti<sup>100</sup>.

Le convenzioni sono proporzionate ai bisogni cui si riferiscono («proportionnées aux besoins où elles se rapportent»)<sup>101</sup>. Tutto ciò porta a pensare gli impegni nella loro oggettività, legata al volere divino che accoglie ed organizza i legami tra i singoli entro il commercio.

L'attività del *contrahere* obbliga – secondo le regole – non solo a ciò che le convenzioni esprimono, ma a «tutto ciò che richiede la natura delle convenzioni, e agli effetti stabiliti dall'equità, dalle leggi, dagli usi»<sup>102</sup>. In definitiva Domat concepisce la *conventio* come atto che realizza un ordine prefissato.

Vediamo ora due esempi nei quali spicca la dimensione economica dell'ordine, individuata attraverso la rilevazione degli usi.

Nel primo esempio vi è un esplicito riferimento al mercato, come spazio delle convenzioni. Dall'osservazione delle prassi mercantili si ricava il senso comune e 'buono' in cui deve intendersi l'obbligazione. Punto di partenza è un caso di incertezza sul prezzo di una vendita; la controversia si risolve fissando la misura oggettiva della reciprocità.

«Nelle convenzioni ove uno si obbliga a cose il cui valore può accrescersi o diminuire secondo la differenza delle loro qualità, come le derrate o alcune opere, o altre cose, l'obbligazione non si estende a ciò che è migliore o di maggior prezzo, ma si limita a ciò che si definisce buono e mercantile. E il debitore, per esempio, che deve del frumento adempie alla sua obbligazione dandone di questa qualità, poiché si presume che i contraenti non abbiano pensato se non a ciò che è nell'uso ordinario. Ma se

<sup>99</sup> *Ibidem*, § 6, p. 124.

<sup>100</sup> *Ibidem*, § 7, p. 124: «De ces différentes sortes de conventions, quelques-unes sont d'un usage si frequent et si connu partout, qu'elles ont un nom propre: comme la vente, le louage, le prêt, le dépôt, la société et autres; et il y en a qui n'ont pas de nom propre, comme si une personne donne à quelqu'un une chose à vendre à un certain prix, à condition qu'il retiendra pour lui ce qu'il pourra en avoir de plus». Questa ipotesi corrisponde ad un testo di Ulpiano: D. 19.5.13pr. (Ulp. 30 *ad Sabinum*).

<sup>101</sup> *Les lois civiles*, I, 1, 2, § 1, in REMY 1835, I, p. 128.

<sup>102</sup> *Les lois civiles*, I, 1, 3, §1, in REMY 1835, I, p. 134. L'autore mette in luce qui la combinazione tra equità naturale, leggi, *coutumes*. Questa formulazione sarà ricalcata dall'art. 1135 del *Code civil*. Vd. anche *ibidem*, § 2: L'idea della reciprocità («l'engagement de l'un étant le fondement de celui de l'autre») regge tutte le convenzioni.

la convenzione stabilisca la qualità di ciò che si deve, o l'intenzione dei contraenti appaia dalle circostanze, a ciò conviene attenersi»<sup>103</sup>.

Si può vedere in questo brano una tendenziale identificazione tra gli usi e il mercato. L'interpretazione in base ad un parametro mercantile (definirlo buono è aderire ai suoi meccanismi oggettivi) conferma la reciprocità come elemento essenziale della convenzione. Ogni incertezza sull'oggetto, vale a dire sulle prestazioni delle parti contraenti, si risolve secondo l'uso ordinario, secondo le corrispondenze di valore consolidate nelle prassi commerciali. L'intenzione comune, pure individuata dal giurista come criterio di interpretazione, non può considerarsi svincolata da questa misura. Non vi è una scoperta dell'intento effettivo su cui le parti si sono incontrate. Non ve n'è bisogno per superare il dubbio interpretativo<sup>104</sup>.

Il secondo esempio conferma la visione impersonale del contratto.

«Se in una convenzione si lascia da regolare il prezzo di una cosa, la stima non si farà né al prezzo più alto né a quello più basso, ma al prezzo comune, senza alcun riguardo alle circostanze particolari dell'affezione (*attachement*) che l'uno o l'altro contraente potrebbe avere per la cosa che si deve stimare né del suo bisogno; ma si deve solamente considerare ciò che essa vale nella verità (*ce qu'elle vaut dans la vérité*); ciò che varrebbe nel suo uso comune per chiunque; e ciò per cui essa potrebbe essere giustamente venduta»<sup>105</sup>.

La verità dell'uso ha precise condizioni di tempo e di luogo; si ricava per induzione:

«La stima delle cose, che non sono state consegnate nel tempo e nel luogo stabiliti, come del vino, dei grani e di altre cose simili, si fa secondo il valore che avevano nel tempo e nel luogo in cui dovevano essere consegnate»<sup>106</sup>.

Dunque, è attribuita al mercato una funzione regolatrice.

<sup>103</sup> *Les lois civiles*, I, 2, in Remy 1835, I, p. 155. Cfr. D. 21.1.19.4; D. 21.1.18. Il contesto è quello del commercio, su cui vd. *Les lois civiles*, I, tit. II, p. 155: «Le premier commerce [...] a été celui de donner une chose ou l'autre; et c'est ce commerce qu'on appelle échange: ou pour avoir une chose dont on a besoin, on en donne une autre qui est inutile ou moins nécessaire. Mais comme l'échange n'assortit que rarement et avec peine, ou parce qu'on n'a pas de part et d'autre de quoi s'accommoder, ou parce qu'il est embarrassant de faire les estimations, et de rendre les choses égales, on a trouvé l'invention de la monnaie publique qui, par sa valeur réglée et connue, fait le prix de tout; et ainsi au lieu des deux estimations qu'il était si difficile de rendre égales, on n'a plus besoin d'estimer que d'une part une seule chose, et on a de l'autre son prix au juste par la monnaie publique». Il commercio è composto da una serie di operazioni di vendita. L'idea di reciprocità inclina verso quella di equivalenza in base al danaro. Vd. anche I, tit. IV e VIII. Nel commercio si può scorgere la dialettica tra 'amor proprio' e ordine sociale, che ho già menzionato (cfr. *Traité des lois*, chap. IX, p. 24 ss.). Vd. *Droit public*, I, 12, p. 232 ss. Le regole speciali dei mercanti integrano quelle sulla vendita, fissate nelle *lois civiles*.

<sup>104</sup> Mentre, a proposito di interpretazione delle convenzioni, l'intenzione costituirà un elemento decisivo per Pothier. Cfr. BRUTTI 2017, pp. 114 ss.; 122 ss.

<sup>105</sup> Vd. *Les lois civiles*, I, 1, 2, § 17, in Remy 1835, cit., p. 133. Cfr. D. 35. 2.63pr.; D. 9.2.33pr.

<sup>106</sup> *Ibidem*, § 18. Cfr. D. 12. 1.22.



#### 4. Leggi immutabili e leggi arbitrarie

Qual è il senso della distinzione tra leggi immutabili ed arbitrarie? Le prime fissano regole sottratte al mutamento; le seconde stabiliscono disposizioni che cambiano attraverso l'azione umana.

«Tutte le differenti idee che si possono concepire dei diversi tipi di leggi, indicate con il nome di leggi divine e umane, naturali e positive, di religione o di polizia, del diritto delle genti, del diritto civile e con tutti gli altri nomi che si possono dare loro, si riducono a due specie: l'una delle leggi che sono immutabili e l'altra delle leggi che sono arbitrarie»<sup>107</sup>.

La dicotomia è alla base del riordino (e conseguentemente anche della legittimazione) che l'autore vuole imporre al diritto vigente. Secondo la sua teoria la natura (immutabile) non è in antitesi rispetto alle prescrizioni ufficiali e agli usi consolidati. Non vi è conflitto tra le leggi ed anzi l'opera sistematica del giurista svela la concatenazione delle norme, anche minute, con le due leggi più alte. Sicché nessuna particolarità, nessun cambiamento nel diritto può essere in contrasto con la struttura complessiva. Mi pare che si affacci qui una specie di supposizione dogmatica (cioè non suscettibile di discussione): le norme che si affermano nella pratica possono essere partecipi della tradizione oppure portate dagli usi o espresse nelle *ordonnances* regie, ma proprio perché vigenti entro la società, non sono mai avverse né alternative all'ordine profondo che la sostiene.

«Queste leggi immutabili o naturali sono tutte quelle che si pongono come conseguenze necessarie delle prime due, e sono talmente essenziali ai rapporti costituenti l'ordine della società, che non possono essere mutate senza distruggere i fondamenti di questo ordine; e le leggi arbitrarie sono quelle che possono essere diversamente formulate, possono essere cambiate ed abolite, senza violare lo spirito delle prime leggi e senza ferire i principi dell'ordine della società»<sup>108</sup>.

La trama portante delle leggi naturali riguarda le discipline relative ai soggetti. Dall'obbedienza ai poteri (quello spirituale e quello temporale)<sup>109</sup> si passa al dovere di non recare pregiudizio ad altri e di rendere a ciascuno ciò che gli appartiene<sup>110</sup>. Sono entrambi principi tratti dalla

<sup>107</sup> Vd. ancora *Traité des lois*, XI, 1, in REMY 1835, I, p. 36.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> X, 10, in REMY 1835, I, p. 33.

<sup>110</sup> XI, 2, in REMY 1835, I, p. 36 ss.

lettura di Ulpiano<sup>111</sup>; andando avanti, gli esempi si orientano decisamente verso il diritto privato. È soprattutto questo ad esprimere l'immutabile.

Si comprende il ruolo di supporto delle leggi arbitrarie, se si esamina la disciplina in materia di eredità. Una legge naturale stabilisce che i padri debbano lasciare ai figli i propri beni dopo la morte. Una regola ugualmente naturale riconosce la libertà di destinare i beni mediante un testamento. Non si può lasciare al singolo la decisione relativa all'equilibrio da stabilire concretamente nell'applicazione di queste norme. Bisogna fissare un limite che permetta di conciliarle. Ciò avviene con una legge arbitraria, che limita la libertà di disporre a scapito dei figli e conserva per loro una porzione dei beni (la legittima), di cui non possono essere privati<sup>112</sup>.

Un meccanismo analogo, di integrazione delle leggi immutabili, è esposto anche per altre situazioni esemplari. Così il dominio sulle cose vale per sempre, finché il padrone non se ne spogli volontariamente; ma chi possiede da molto tempo una cosa dev'esserne ritenuto *dominus*, se non vi è prova della sua usurpazione. Le due leggi – entrambe naturali – sono destinate ad entrare in contrasto, se non si trova una conciliazione. Vi è bisogno, a questo scopo, di una legge arbitraria tale da fissare il tempo oltre il quale l'esercizio del possesso, precedentemente non contestato da alcuno, possa trasformarsi in una piena appartenenza della cosa<sup>113</sup>.

Inoltre, chi non ha un «uso fermo della ragione», a causa dell'età, dell'istruzione e dell'esperienza, non può avere, secondo il diritto naturale, l'amministrazione dei propri beni ed affari; può acquistarla se raggiunge un grado sufficiente di «ragione ed esperienza». Questo passaggio non può a sua volta prescindere da una regola, necessariamente arbitraria e relativa. Una regola mutevole, che integra il diritto naturale<sup>114</sup>.

Ancora un esempio. Il diritto naturale prevede che il compratore non abusi dello stato di necessità in cui si trova il venditore e quindi che non acquisti la cosa ad un prezzo troppo vile. La legge arbitraria prescrive che la risoluzione del contratto intervenga solo quando il compratore si sia obbligato a pagare una somma inferiore alla metà del giusto prezzo. In nome del bene pubblico si nega ogni rilievo all'ingiustizia, quando non giunga a questo livello di lesione<sup>115</sup>.

<sup>111</sup> D. 1.1.10.1 (Ulp. 1 *regul.*). Vd. *Traité*, cit., XI, 2, in REMY 1835, I, p. 36 s. Sono qui indicati due *engagemens* rispondenti a *lois immuables*: l'obbligo del tutore di prendersi cura dell'orfano e l'obbligo di conservare la cosa che si è ricevuta (e si dovrà restituire).

<sup>112</sup> XI, 7, in REMY 1835, I p. 37 ss.

<sup>113</sup> XI, 8, in REMY 1835, I, p. 38 ss.

<sup>114</sup> XI, 9, in REMY 1835, I, p. 39. Il sintagma *droit naturel* è qui riferito alla *loi naturelle et immuable*, che esclude dall'amministrazione degli affari chi non eserciti pienamente la ragione. È evidente che questa legge da sola non basta. Vi è una stretta funzionalità dell'arbitrario rispetto al naturale, in vista di una disciplina certa. La quale può essere costituita dalle consuetudini, oppure dalle 'leggi politiche' (vd. X, 13, p. 35), nonostante esse siano mutevoli. «Ainsi, il y a eu des polices qui ont laissé aux pères la liberté de régler jusqu'à quel âge leurs enfans devraient demeurer sous la conduite d'un tuteur; et d'autres ont fixé un moment de l'âge, au dessous duquel les personnes fussent dans cet état qu'on appelle minorité, et après lequel on devient majeur».

<sup>115</sup> XI, 11, p. 39 e p. 41.

In tutti i casi citati vi è una difficoltà nell'applicazione delle leggi immutabili, che spiega l'intervento politico dell'autorità.

Le leggi arbitrarie riguardano anche materie inventate nelle consuetudini e quando è questo il loro ambito sembrano più autonome rispetto alla sfera naturale; ma non ne prescindono e non vi si oppongono. «Le stesse materie di cui gli uomini hanno inventato l'uso hanno sempre il loro fondamento in qualche principio riguardante l'ordine della società»<sup>116</sup>. Con quest'ultima locuzione si indicano regole che legano gli obblighi alle due leggi fondamentali.

È da sottolineare come la medesima connessione (tra l'immutabile e l'arbitrario) sia utilizzata da Domat per ricondurre la materia dei feudi agli *engagemens* volontari<sup>117</sup>. Infatti quei rapporti non derivano soltanto da convenzioni, ma si fondano anche sull'utilità pubblica, che impone l'ingaggio dei feudatari al servizio del principe, nelle guerre. Libertà ed obbedienza rientrano nell'immutabile.

In gran parte, le regole tratte dal diritto romano sono considerate naturali. Mentre la maggioranza delle *coutumes* e quasi tutte le *ordonnances* sono arbitrarie<sup>118</sup>.

Vi è una sorta di continuità, che dà luogo ad una rappresentazione unitaria<sup>119</sup>. Le leggi arbitrarie riconducibili a quelle naturali, o ad altre leggi arbitrarie consolidate, rientrano in una struttura comune<sup>120</sup>. Sono interpretabili alla luce del diritto naturale<sup>121</sup>.

## 5. Il tema delle usure

Nel diritto romano, oltre le leggi immutabili si trovano anche regole in contrasto con il diritto naturale. È il caso di quelle che ammettono il pagamento delle *usurae* nei contratti di mutuo. Mérites ne aveva tenuto conto, tracciando una disciplina in deroga all'assiologia naturalistica. Domat invece accentua la scissione ed afferma il carattere imperativo, la inderogabilità dei principi più rigoristici<sup>122</sup>. Questi sono accolti e rafforzati non solo da pronunciamenti della

<sup>116</sup> XI, 12, in REMY 1835, I, p. 40.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> XI, 14-15-16, in REMY 1835, p. 40 ss. Come mostrerò tra un momento, non sempre è così. La materia dell'usura è regolata da *ordonnances* che corrispondono, secondo Domat, al diritto naturale (e ad alcuni testi romani che lo enunciano).

<sup>119</sup> *Traité des lois*, XII, 2 in REMY 1835, I, p. 60. Vd. MATTEUCCI 1959, p. 60 ss.; TODESCAN 1987, p. 53 ss.

<sup>120</sup> Di interpretazione in base agli usi parla esplicitamente nel *Traité*, 12, 4, in REMY 1835, I, p. 60. «Et il n'ya pas de meilleure règle pour expliquer les lois obscures ou ambiguës, que la manière dont la coutume et l'usage les ont interprétées». Gli usi sono ritenuti in continuità con le leggi naturali; è ciò che rende possibile assumerli per governare l'interpretazione.

<sup>121</sup> Vd. TARELLO 1976, p. 156 ss., spec. p. 168: «è chiaro, il diritto arbitrario fa sistema con il diritto naturale *solo* nella misura in cui ne rispetta l'*esprit*. Orbene, dovendo determinare quali siano le leggi che discendono direttamente dai principi primi e che sono, perciò, diritto naturale, Domat non trova di meglio che dire che si tratta del diritto privato e (cioè) di quella parte del diritto romano che è di diritto privato». Così Tarello riconosce una concretezza alla visione del giurista francese, la sottrae alla filosofia e su questa linea ridimensiona l'influsso di Pascal.

<sup>122</sup> Non senza osservare che essi provengono comunque dalla giurisprudenza romana. Vd. *Les lois civiles*, cit., liv. I, tit. VI, in REMY 1835, I, p. 244. La trattazione sulle usure occupa tutto il titolo VI, da p. 131 a p. 151. Essa va letta alla luce di un atteggiamento morale che non è concordemente seguito dai giansenisti. Si vedano i testi raccolti e le valutazioni formulate in TAVENEUX 1977, *passim*.

Chiesa, ma anche parallelamente da ordinanze regie<sup>123</sup>. Potere spirituale e temporale danno così voce ed applicazione ai principi.

Quali sono le ragioni che rendono illecito l'interesse nel prestito?

«Se si vuole individuare quale sia il carattere dell'iniquità che rende l'usura così criminale agli occhi di Dio e che tale la fa sentire al nostro cuore e al nostro spirito, si deve soltanto considerare quale sia la natura del contratto di mutuo per giudicare se in questo l'interesse può essere giusto. E si riconoscerà nei principi naturali dell'uso che Dio ha dato a questo contratto nella società umana, che l'usura è un crimine il quale viola quei principi e manda in rovina i fondamenti stessi dell'ordine sociale»<sup>124</sup>.

La premessa è che le convenzioni sono costitutive dell'ordine. Appartengono alla sfera dell'immutabile. E ciascuna ha una sua propria natura. Vale a dire un disegno, una strutturazione interna, identificabile nella prassi, correlata agli obblighi su cui si reggono la cooperazione, la divisione del lavoro, il soddisfacimento dei bisogni. Sappiamo come gli *engagemens* dipendano dalla volontà divina. Ma a questo punto emerge anche una logica interna, che ne guida l'applicazione. Vi sono limiti e finalità che possono ravvisarsi in ciascun contratto. Guardando ad essi, il giurista esclude che vi sia uno spazio consentito per il prestito ad interesse.

Una divisione fondamentale separa le convenzioni gratuite da quelle non gratuite. Il mutuo è compreso tra le prime. Da solo, esso presenta elementi differenziali rispetto ad ogni altro contratto. Nel prestito d'uso, la cosa non viene consumata, mentre nel mutuo si cede una quantità di cose fungibili, che verranno consumate, e l'obbligo di restituzione ha ad oggetto il genere e la quantità. Nello scambio, vi è la dazione reciproca di cose diverse; nel mutuo l'oggetto fungibile del dare e del restituire, identificato mediante la misura, è sempre lo stesso. Nella vendita, la cosa è alienata per un prezzo; nel mutuo alla dazione corrisponde l'obbligo a rendere «non une chose différente, mais une autre tout pareille». Nella locazione, la cosa è data per l'uso in cambio di una mercede da parte del conduttore; nel mutuo non vi è altro obbligo per colui che acquisisce il bene, se non la restituzione<sup>125</sup>.

In particolare, l'autore si sofferma sulla dicotomia tra le figure contigue della locazione e del prestito di danaro. Puntualizza i rispettivi caratteri. Anzitutto, il locatore cede un diritto di godimento sulla cosa. Nella locazione non si trasmette la proprietà, che invece nel prestito passa a chi riceve il bene. Inoltre, se la cosa perisce per un caso fortuito, colui che ne ha avuto l'uso non è tenuto al pagamento della mercede. Ugualmente, egli non ha obblighi per la insensibile o sensibile diminuzione di valore del bene, dovuta esclusivamente all'uso. Nel prestito,

<sup>123</sup> *Les lois civiles*, cit., liv. I, tit. VI, in REMY 1835, I, p. 244.

<sup>124</sup> *Les lois civiles*, cit., liv. I, tit. VI, in REMY 1835, I, p. 234.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 234 ss.

invece, il mutuatario rimane obbligato a restituire il *tantundem*, anche se la cosa fungibile che aveva ricevuto è andata persa.

Dal confronto tra le rispettive regole, circa il passaggio della proprietà, la distruzione o perdita fortuita della cosa e la diminuzione di valore, Domat trae un giudizio risolutivo. A carico del locatore vi sono più vincoli e pesi di quelli che incombono sul mutuante. Perciò gli spetta un profitto per il diritto di godimento che ha concesso<sup>126</sup>. Nel prestito non può accettarsi un analogo profitto. Mi sembra che la struttura dei contratti anche in questo segmento di teoria sia valutata in relazione al modello sinallagmatico.

Dunque, nella locazione è giusto il guadagno, poiché esso equilibra gli oneri e i rischi del locatore<sup>127</sup>. Al contrario, quando qualcuno presta argento o danaro ad un altro, vi è un diverso bilanciamento. Egli non risponde dell'uso (cioè dell'attività economica svolta impiegando il bene fungibile ricevuto), né subisce alcun pregiudizio dalla eventuale perdita del bene, mentre conserva comunque il diritto alla restituzione. Se in queste condizioni ottenesse, attraverso le *usurae*, un compenso, si tratterebbe certamente di un'ingiustizia.

È evidente il senso attribuito al concetto di natura. Qui più che in altri brani, si attribuisce all'ordine della società e degli obblighi un'autonomia che il giurista è in grado di cogliere:

«ciò può bastare per far comprendere che l'usura non è solo ingiusta in quanto proibita alla legge divina ed opposta alla carità, ma che essa è anche naturalmente illecita, poiché viola i principi più giusti e sicuri della natura delle convenzioni, sui quali si fonda la giustizia dei profitti in tutti i commerci»<sup>128</sup>.

La conclusione è che nessuna forma di usura può essere consentita, fatta eccezione per gli interessi di mora, connessi con la disciplina dell'adempimento tardivo<sup>129</sup>. Non valgono le giustificazioni («les pretexts des usuriers»); non vi sono adattamenti possibili (quelli che gli umanisti accettavano)<sup>130</sup>. Ma il tono così reciso mostra che la questione è controversa.

Per Domat prevale il rigorismo. Perciò adotta e definisce «immutabile» una disciplina che limita il dispiegarsi della libertà economica. L'interdizione imposta alla circolazione del danaro, se la guardiamo nei suoi esiti concreti, è destinata a frenare le operazioni di finanziamento delle attività imprenditoriali. Sono operazioni che diverranno essenziali con lo sviluppo dei rapporti capitalistici di produzione e di scambio. Nella raffigurazione della società civile non vi è posto per questo elemento, che sarà un individuabile fattore di sviluppo entro le economie

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>129</sup> *Les lois civiles*, liv. III, tit. V, sect. I, in REMY 1835, III, p. 113.

*Les lois civiles*, liv. I, tit. I, sect. I, 1-3, in REMY 1835, I, p. 122.

<sup>130</sup> *Les lois civiles* liv. I, tit. VI, in REMY 1835, p. 237: «Toutes les prétextes des usuriers se réduisent à dire qu'ils font plaisir; qu'ils se privent du gain qu'ils pourraient faire de leur argent ou des autres choses qu'ils peuvent prêter; que même le prêt leur cause de la perte; et qu'enfin celui qui emprunte en tire du profit, ou y trouve quelque autre avantage».

europee. L'interesse richiesto da chi anticipa il danaro al commerciante o a colui che avvia un'industria sarà detratto dal profitto di questo e sostanzialmente costituirà anch'esso un profitto, derivante dall'impiego di capitale e dal lavoro. Le *usurae* diventeranno parte della morfologia moderna, descritta limpidamente da Adam Smith, entro un orizzonte teorico lontano dal giansenismo di Domat<sup>131</sup>.

Dando rilievo allo schema della reciprocità, il giurista insiste su una visione armonica dell'ordine naturale, sia nella concretezza degli *engagemens*, sia nella logica seguita per illustrare il diritto.

## 6. La sequenza delle regole e la ragione

Dopo aver messo in evidenza le idee-guida che agiscono nell'esperienza e nella cultura di Domat, torniamo alla sistemazione delle leggi: cioè all'impianto dell'opera. Attraverso l'analisi e il raccordo dei materiali si forma una 'ragione scritta', costituita da precetti concreti, che nascono in massima parte dal ripensamento dei testi giuridici romani. Resta esclusa – lo abbiamo visto con le *usurae* – una parte minima di quel diritto, non corrispondente alla natura e all'equità.

Così i principi primi e più generali vengono tradotti in norme specifiche, funzionali al presente. L'interprete dovrà valutare l'ampio patrimonio di regole proveniente dall'antico *ius*, scartando le sottigliezze che non servono all'ordine entro cui va incanalato il diritto vigente.

Dalle leggi più alte e dall'evocazione del diritto naturale si discende alle norme mutevoli e di dettaglio<sup>132</sup>. L'ordine delle materie nell'opera rimanda alle forme sociali: «cet ordre a ses fondemens dans le plan de la société qu'on a expliqué»<sup>133</sup>.

La trama discorsiva, che raccoglie ed ordina le regole, si articola secondo tre grandi schemi. Il primo, che vediamo nel *livre préliminaire*, riflette una parte della *dispositio* gaiana, posta a base delle *Istituzioni* di Giustiniano<sup>134</sup>. Quel piano espositivo, elaborato nel II secolo d.C. ed

---

<sup>131</sup> Vd., con riferimento alla materia che stiamo esaminando, SMITH 1776 (tr. it. 1976), I, p. 97 ss.: «Chiunque derivi il suo reddito da una riserva propria lo deve trarre o dal lavoro, o dal capitale, o dalla terra. Il reddito derivato dal lavoro si chiama salario. Quello derivato dal capitale, da parte della persona che lo dirige o lo impiega, si chiama profitto. Quello derivato ancora dal capitale, da parte della persona che non lo impiega essa stessa, ma lo presta ad un altro, viene chiamato interesse o uso del danaro. È il compenso che chi prende a prestito paga a chi presta, per il guadagno che gli permette di ottenere usando il danaro. Parte di quel profitto appartiene naturalmente a chi prende in prestito, che corre il rischio e compie la fatica di impiegarlo; e parte a chi presta, che gli offre l'opportunità di trarre quel profitto». Domat invece esclude che gli interessi siano un profitto lecito da corrispondere per l'uso del danaro, dal momento che in caso di cattivo esito di quell'uso, non vi è comunque alcuna perdita a carico del mutuante (I, tit. VI, p. 239). Dunque, il *συνάλλαγμα* è, per il giurista, interno all'assiologia naturalistica.

<sup>132</sup> *Traité*, cit., XI, 19, in REMY 1835, I, p. 42: «Mais pour les lois naturelles, comme nous n'en avons le détail que dans les livres du droit romain, et qu'elles y sont avec peu d'ordre, et mêlées avec beaucoup d'autres qui ne sont ni naturelles, ni de notre usage, leur autorité s'y trouve affaiblie par ce mélange, qui fait que plusieurs on ne veulent ou ne savent pas discerner ce qui est sûrement just et naturel, de ce que la raison de notre usage ne reçoivent point».

<sup>133</sup> *Traité*, cit., XIV, 1, in REMY 1835, I, p. 69.

<sup>134</sup> Il *Livre préliminaire* entro le *Les lois civiles*, cit., comprende tre titoli (regole sul diritto in generale, persone e cose), in REMY 1835, I, p. 75 ss.



attestato con evidenza nel *Corpus Iuris*, era stato ripreso nei libri degli umanisti, che si distaccavano dalle dottrine medievali ed obbedivano ad un'esigenza di semplificazione e di chiarezza didattica. Manca tuttavia in Domat il diritto delle *actiones* (già nel Cinquecento inteso in un modo diverso da quello dei testi romani)<sup>135</sup>. Assumono invece un'autonomia le obbligazioni e le successioni, che occupano gran parte della sua opera.

Dopo una premessa dedicata alle 'regole del diritto in generale' ed alle tecniche dell'interpretazione (ricalcate su antichi modelli retorici), si passa alle persone e poi alle cose. Gli *status* personali sono tutti all'interno del diritto privato. La disciplina che attualizza l'antico *ius personarum* è integrata dall'esposizione delle condizioni differenziate dei singoli, come appaiono in Francia entro l'assetto seicentesco, ancora segnato dalle forme feudali. In questa pluralità di *status* si afferma il potere dei nobili<sup>136</sup>. Analogamente spiccano i privilegi legati alla condizione delle borghesie cittadine e le forme di subordinazione sociale<sup>137</sup>. Sono tutte forme in vigore; rivelano una rigidità dei ruoli sociali, in contrasto con l'immagine di comunicazione libera e di coesistenza tra posizioni paritarie che ci appare prevalente nella sfera contrattuale e nella libera circolazione dei beni. Le due morfologie coesistono entro il medesimo contesto storico e la scrittura giuridica deve tenerne conto. Né può dirsi che tutti i residui feudali siano relegati nella sfera dell'arbitrario. Abbiamo visto infatti il rinvio alle convenzioni ed all'utilità pubblica, per cui i feudi sono compresi tra gli *engagemens*.

Le cose, identificate da Domat per la funzione che svolgono di soddisfare i bisogni umani, sono considerate nella loro condizione e consistenza: comuni, pubbliche, commerciabili, e poi mobili ed immobili, corporali ed incorporali<sup>138</sup>. Il quadro è fin qui riferito ad una realtà statica. Il punto di vista cambia quando sono affrontate le situazioni giuridiche nelle quali le *res* vengono coinvolte. Queste rientrano nelle due categorie generali degli *engagemens* e delle successioni: figure che aderiscono alla società civile e ne raffigurano il movimento interno.

Per gli *engagemens* viene riproposta e svolta analiticamente la distinzione tra volontarietà ed involontarietà, di cui abbiamo già parlato. Sulla stessa linea del *Traité des lois*, le convenzioni assumono un ruolo centrale: prima le regole generali, la descrizione dell'accordo come dato comune poi una serie di modelli contrattuali in uso: la vendita, la locazione il mutuo, il deposito, la società, le convenzioni dotali, le donazioni tra vivi<sup>139</sup>. Si aggiunge inoltre l'usu-

<sup>135</sup> Sul mutamento di significato introdotto da François Connan, vd. PIANO MORTARI 1978, p. 313 ss.; ORESTANO 1987, p. 587 e nt. 31.

<sup>136</sup> *Les lois civiles, livre prélim.* tit. II, sect. II, p. 103. Muove dalla distinzione tra *gentilhommes* e *roturiers*. La nobiltà dà luogo a privilegi, esenzioni ed alla capacità «de certaines charges et bénéfices affectés aux gentilshommes, et dont ceux qui ne sont pas nobles sont incapables. Et la noblesse» – prosegue Domat – «fait aussi dans quelques coutumes des différences pour les successions. Cette noblesse s'acquiert, ou par la naissance, qui rend gentilshommes tous les enfans de ceux qui le sont, ou par de certaines charges qui anoblissent les descendans de ceux qui les ont possédées, ou enfin, par des lettres d'anoblissement qu'on obtient du roi pour quelque service».

<sup>137</sup> *Ibidem*. Le forme di servitù personali dipendono da regole locali, nell'ambito – direi – di un assoggettamento di tipo clientelare, legato a ruoli sociali non derogabili. Si tratta di imposizioni sulle persone e l'autore non usa al riguardo il termine *qualité*.

<sup>138</sup> *Les lois civiles*, liv. I, tit. III.

<sup>139</sup> *Ibidem*, liv. I, titt. I-X, in REMY 1835, I, p. 121 ss.

frutto, in quanto prodotto da una convenzione. Nasce con esso un diritto che si esercita su una cosa altrui. L'autore lo pone tra gli *engagemens* volontari, ma non è una collocazione univoca e necessaria. Lo stesso diritto di godimento può nascere da disposizioni testamentarie. Il tema resta nell'ambito delle convenzioni soltanto per una comodità espositiva: per non spezzare le regole che sono comuni, a prescindere dalla causa che genera lo *ius in re aliena*. Nello stesso ordine di idee, subito dopo si esaminano le servitù<sup>140</sup>. Poi vengono le transazioni, le procure, i mandati ed altre figure minori. I vizi delle convenzioni, che distorcono la formazione dell'accordo, e l'analisi dei relativi rimedi costituiscono l'ultimo argomento degli *engagemens volontaires*.

Gli obblighi involontari mostrano tutt'altro carattere. Soltanto la soggezione ad un vincolo li accomuna ai precedenti. Essi non hanno altra causa se non l'ordine divino<sup>141</sup>. Che invece nelle convenzioni passa attraverso la volontà umana. L'intera materia delle garanzie viene trattata nella prospettiva dell'accessorietà. «Des suites qui ajoutent aux engagemens ou les affermissant»<sup>142</sup>: questa denominazione comprende il pegno, l'ipoteca, le obbligazioni solidali, le fideiussioni. Dalle obbligazioni l'autore fa anche derivare la disciplina del danno ingiusto, quella degli interessi di mora che si aggiungono alla prestazione da eseguire, i casi di restituzione dei frutti. Di seguito, tratta le prove, le presunzioni, gli effetti del giuramento, in rapporto a situazioni ove sia in questione la verità degli obblighi o la loro risoluzione<sup>143</sup>.

Più labile è il collegamento che viene stabilito tra la categoria generale degli *engagemens* e le tematiche del possesso, della prescrizione, della proprietà. Vi è sempre in esse una conferma o un venir meno di diritti che a vario titolo si acquistano. La visione dinamica dell'acquisto, che determina una condizione giuridica, permette questa svolta nel susseguirsi dei temi<sup>144</sup>. Sono invece più coerenti con il piano complessivo degli obblighi le pagine sui pagamenti, sugli acquisti, sulla compensazione, sulla novazione, sulla cessione dei beni, sulla confusione, sulla rescissione, sulla *restitutio in integrum*.

Si svolge infine la lunga disamina delle successioni. Nelle materie che compongono la parte relativa agli obblighi – leggiamo – «tutte le materie sono per se stesse *engagemens* e vincoli di cui Dio si è servito per mantenere la società umana in tutti i luoghi, come la natura delle successioni è di mantenerne la durata in tutto il tempo»<sup>145</sup>. Quindi, sulla distinzione tra spazio e tempo si costruisce la divisione fondamentale delle *lois civiles*<sup>146</sup>.

<sup>140</sup> *Ibidem*, liv. I, tit. XI, in REMY 1835, I, p. 309 ss.

<sup>141</sup> *Ibidem*, liv. II, titt. I-X, in REMY 1835, I, p. 399 ss. Si formano «sans la volonté de l'une ni de l'autre, et par un pur effet de l'ordre divin».

<sup>142</sup> *Les lois civiles*, cit., liv. III, titt. I-V, in REMY 1835, II, p. 1 ss.

<sup>143</sup> *Ibidem*, III, tit. VI, in REMY 1835, II, p. 137 ss. Cfr. *Traité*, XIV, 12, in REMY 1835, I, p. 71.

<sup>144</sup> *Les lois civiles*, cit., III, tit. VII, in REMY 1835, II, p. 184 ss. Cfr. *Traité*, cit., XIV, 12, in REMY, I, p. 71 ss. «On mettra encore au nombre des suites qui affermissent les engagemens, les possessions et les prescriptions qui confirment les droits qu'on acquiert par des conventions et par d'autres titres».

<sup>145</sup> *Ibidem*, *Seconde Partie, Préface*, in REMY 1835, II, p. 287. Cfr. *Traité* XIV, 2, in REMY 1835, I, p. 69.

<sup>146</sup> Sull'adesione di Henri-François d'Agessau a questo impianto vd. GILLES 2011, p. 170 ss.

Anche per le diverse forme di trasmissione dei beni a causa di morte, si enunciano le regole generali e si passa poi alla partizione tra successione legittima e successione testamentaria. Infine, si giunge alle disposizioni particolari, come i legati, i codicilli, le donazioni *mortis causa*, le sostituzioni, i fedecommessi<sup>147</sup>.

La rassegna dei contenuti mostra una sequenza che passa in gran parte attraverso suddivisioni, con schemi via via più circoscritti. Un esempio di rilievo è dato dal rapporto tra il *genus* degli *engagemens* e le singole specifiche convenzioni che *in aliud nomen transeunt*. Anche l'illustrazione delle *successions* è guidata da un procedimento discendente di classificazione. Ma accanto a questo, vi sono anche connessioni paratattiche tra gli argomenti, in base a somiglianze o contatti registrati sul terreno pratico. Vanno ricordate in proposito le regole sull'usufrutto o quelle sul possesso e la proprietà, inserite all'interno delle obbligazioni<sup>148</sup>.

L'ordine che ispira l'opera si definisce 'naturale', sottintendendo in ogni punto una giustificazione oggettiva: attraverso procedimenti deduttivi o soltanto con la rilevazione di affinità tra le situazioni. La teoria unisce e separa.

Abbiamo visto finora l'andamento complessivo dell'opera e certamente spicca la pervasività del diritto romano, il continuo richiamo esplicito o sottinteso a formulazioni – soprattutto della *iurisprudencia* – che l'autore identifica con le *lois immuables*. Ma queste sono comunque il risultato di operazioni teoriche: vale a dire di un rimaneggiamento dei materiali romanistici. Nel passaggio dai casi alle regole si compie una selezione e si costruisce quella che viene chiamata – con una terminologia di origine medievale – la *raison écrit*. Non un presupposto della scienza, ma un punto di arrivo.

Guardiamo ora più da vicino due esempi del lavoro di adattamento e di razionalizzazione. Il primo nasce dalla discussione nel *Traité* di un responso di Papiniano, citato in un frammento ulpiano<sup>149</sup>. Domat spiega come si costruisca la regola. Rifiuta il parere, che esalta una libertà testamentaria senza limiti, con esiti iniqui.

Il problema giuridico è chiaro. Una madre è sopravvissuta al figlio, deceduto quando era ancora infante. Il testamento del padre aveva disposto una sostituzione pupillare nell'ipotesi di morte del figlio prima della pubertà. La quota di eredità del figlio che legittimamente spetta alla madre, le viene sottratta ed è invece assegnata a colui che era stato designato come sostituto. La destinazione è l'effetto della volontà del padre espressa nel testamento: egli ha deciso liberamente, sulla base di un principio compreso tra le leggi naturali. Ma quel principio non è assoluto e trova un limite nella tutela (ugualmente naturale) dell'interesse della madre. Papiniano ignora l'esigenza di contemperamento. La madre – sostiene – non viene privata

<sup>147</sup> Tutta la *Seconde Partie*, sulle successioni, si svolge in cinque libri: vd. REMY 1835, II, pp. 306-788.

<sup>148</sup> Questi esempi non combaciano con l'immagine della «catena di specificazioni», che troviamo in TODESCAN 1987, p. 75. Cfr., con un riferimento alla matematica, DUBOUCHET 1990, p. 106 ss. Le connessioni non sono tutte uguali e va notato che situazioni giuridiche nelle quali è in primo piano il potere sui beni sono incluse entro gli *engagemens* in base ad un accostamento e non ad una deduzione.

<sup>149</sup> D. 5.2.8.3 (Ulp. 14 *ad ed.*).

di qualcosa che il figlio le doveva, poiché l'esito a lei sfavorevole dipende dalla sostituzione che era stata disposta dal padre. L'approdo non è accettabile. Piuttosto, va tradotta in regola l'esigenza di stabilire una quota legittima per la madre. Il suo ammontare deriverà da norme 'arbitrarie', ma la base è nella natura, che prevale così sul tenore del testo.

La nozione di *subtilité*, usata da Domat per respingere la scelta che emerge dal testo, ha un ruolo centrale nell'operazione selettiva, poiché colpisce tutto ciò che gli sembra in contrasto con la ragione.

«Si può dunque mettere questa sottigliezza nel novero di molte altre presenti nel diritto romano, che noi rigettiamo, poiché in Francia esso è recepito soltanto come la ragione scritta e queste sottigliezze, ferendo il diritto naturale, feriscono la ragione»<sup>150</sup>.

Il secondo esempio concerne un'ipotesi di concorrenza tra pretese scaturenti da diverse convenzioni. I creditori dell'erede temono che il loro creditore accetti una successione onerosa, con il rischio che i suoi beni passino ai creditori del defunto. L'equità vuole che i beni del defunto e quelli dell'erede siano separati. Dai debiti del defunto non può venire un pregiudizio per i creditori che avevano stretto una convenzione con l'erede. Il diritto romano non accorda la separazione a tutela dei creditori dell'erede, poiché questi può esercitare la libertà di obbligarsi senza limiti, anche peggiorando la posizione giuridica dei creditori del defunto: *nam licet alicui adiciendo sibi creditorem creditoris sui facere deteriores conditionem*. Così aveva scritto Ulpiano. Ma quel principio è immediatamente smentito: «cette subtilité n'a pas été goûtée dans notre usage»<sup>151</sup>.

Si arriva quindi ad una conclusione innovativa. La libertà di obbligarsi (accettando una *hereditas damnosa*) va temperata con il dovere di non danneggiare i propri precedenti creditori. Il testo romano è valutato con distacco critico.

In ambedue i casi, comunque, è la lettura paziente ed accurata del passato, posto a confronto con gli usi attuali, che individua o crea la *ratio*.

Come abbiamo visto, la rappresentazione teorica si volge anzitutto alla materia regolata, alle situazioni (che le norme ordinano). Categorie come gli obblighi o le successioni ritraggono direttamente aspetti e modi dei comportamenti sociali regolati. Questi sono prefissati: sono «le plan de la société». La concatenazione delle regole ne è un riflesso<sup>152</sup> ed orienta l'attività interpretativa, per la quale è richiesto un linguaggio capace di garantire chiarezza e distinzione<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> *Traité*, cit., XI, 24, in REMY 1835, I, p. 46.

<sup>151</sup> Vd. D. 42.6.1.2 (Ulp. 64 *ad edictum*). Cfr. *Les lois civiles*, cit., III, tit. II, in REMY 1835, II, p. 65.

<sup>152</sup> Segnalo la simmetria tra i concetti di *plan des matières du droit e plan de la société*. Cfr. *Traité*, cit., VIII, 2-3, in REMY 1835, I, p. 23; X, 15, p. 35; XIV, 1, p. 69.

<sup>153</sup> Molti autori hanno colto una forte componente cartesiana in Domat. Vd. MATTEUCCI 1959, p. 47 ss. L'espressione suggestiva che nomina Domat come il «Descartes de la jurisprudence», compare in JOUVET-DESMARAND 1837, p. 69. Vd. SARZOTTI, 1995, p. 21 ss.

Vi è una componente cartesiana nella costruzione dell'*ordo doctrinae*: nell'ancorare il metodo ad una considerazione prioritaria del semplice, per poi giungere al complesso, attraverso passaggi logicamente controllabili. Ciascun elemento va considerato in correlazione con gli altri. «Per intendere bene una regola, non basta concepire il senso apparente dei termini»<sup>154</sup>. Soltanto un'interpretazione che tenga insieme tutte le regole, scoprendo così i limiti e le possibili integrazioni di ciascuna, è in grado di avvicinarle all'equità naturale. «La cognizione di questa equità» – afferma il giurista – «il riguardo generale allo spirito delle leggi è il primo fondamento dell'uso e dell'interpretazione particolare di tutte le regole»<sup>155</sup>.

Domat ripropone un antico schema retorico: le leggi devono essere considerate nel loro insieme:

«per riconoscere l'intenzione e lo spirito delle leggi bisogna esaminare ciò che esse espongono, ciò che ordinano e giudicare sempre sul senso della legge e sul suo spirito attraverso la successione e l'intero tenore di tutte le sue parti, senza nulla tagliare»<sup>156</sup>.

Così in ogni fase della sequenza il naturale e il positivo convergono.

## 7. Dogmi e realtà

In definitiva, ciò che organizza e guida l'insieme delle norme è – come abbiamo appena visto – la rielaborazione del diritto romano attraverso la scienza del presente. La meta è la *ratio scripta*. Con l'articolata sequenza che ho riassunto, Domat crea un ordine capace di comprendere l'intera disciplina giuridica dello Stato francese. Mette al centro il diritto privato, per il quale la lettura delle fonti romane offre strumenti complessi e duraturi.

Ogni forma di dover essere munito di vigore pratico trova una coerente collocazione in questo quadro. Le leggi arbitrarie che hanno una funzionalità sono anch'esse coerenti con l'insieme normativo. Non vi sono regole utilizzate ed interpretate dalla scienza che introducano elementi di rottura, poiché l'orizzonte del diritto non può essere pensato se non nella forma di un ordine concluso. La ricerca di una geometria giuridica, come in Germania è espressa da Leibniz, così è alla base del lavoro di Domat<sup>157</sup>. Non va dimenticato che proprio negli studi matematici ha inizio l'incontro umano e la sintonia con Pascal.

Lo *ius civile in artem redigere*, già obiettivo dichiarato degli studi umanistici, si risolve in una serie di astrazioni e in un'assoluta pretesa di oggettività dei concetti.

<sup>154</sup> *Les lois civiles*, cit., *Livre préliminaire*, tit. I, sect. II, in REMY 1835, I, p. 83 ss.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 85: «Questo principio dell'interpretazione delle leggi mediante l'equità non riguarda soltanto le leggi naturali, ma si estende anche alle leggi arbitrarie, poiché esse hanno tutti i loro fondamenti nelle leggi naturali». Vd. anche *Traité des lois*, chap. XI, § 1, in REMY 1835, tom. I, p. 36 ss.: «Le leggi immutabili si chiamano così, poiché esse sono naturali e talmente giuste sempre e dovunque, che nessuna autorità può cambiarle né abolirle». Vd. sopra, p. 185 ss.

<sup>156</sup> *Traité*, cit., XII, 7, in REMY 1835, I, p. 61.

<sup>157</sup> Vd. TARELLO 1976, p. 162. Si tenga presente LEIBNIZ 1680-82.

Nei due secoli successivi, l'idea-guida di una *dispositio* unitaria, con schemi concettuali capaci di tenere insieme norme generali e di dettaglio, avrà una presa ed uno sviluppo, soprattutto nella cultura giuridica tedesca. Alla combinazione delle norme, all'immagine unitaria e coerente del diritto, tra Settecento e Ottocento, verrà dato il nome di 'sistema'<sup>158</sup>. E sarà un modello che influenzerà anche le dottrine francesi, dominate dalla scuola dell'esegesi<sup>159</sup>.

Domat anticipa alcuni tratti di questa visione giuridica. L'unità della sua costruzione teorica non solo abbraccia tutto il diritto vigente, ma lo rappresenta come un ordine che ha alla base un'assiologia. È un messaggio destinato a durare: egli esplicita la derivazione della teoria generale e della tecnica più minuta dalle idealità che muovono la vita.

La peculiarità dell'opera rispetto alle sistematiche del diritto privato elaborate più tardi nel mondo giuridico tedesco è che la sua assiologia non contempla l'assolutizzazione della libertà individuale né dell'azione economica volta al profitto. Non siamo di fronte ad una sorta di proto-liberalismo. Non vi è lo *ius* come *potentia moralis* di cui parla Leibniz né vi è traccia degli *iura singulorum* di Heineccius<sup>160</sup>. Non si può dire che l'idea di sistema, già definita in questi

<sup>158</sup> Ricalcato sulle nozioni logiche dello stoicismo antico. Che sono sottostanti alle espressioni ciceroniane *in artem redigere* ed *ars iuris*. Cito soltanto due testi in proposito. Diomedes II, 421 Keil. «L'arte è la conoscenza di ciascuna materia (*cuiusque rei scientia*), appresa attraverso l'uso, la tradizione o la ragione (*usu vel traditione vel ratione percepta*) e tendente ad uno scopo necessario della vita. Tullio Cicerone in questo modo la definisce: 'L'arte è una costruzione di percezioni sperimentate, pertinenti ad un fine utile della vita'. *Perceptionum exercitatarum constructio*. E strettamente collegato Olympiodorus in Plat. Gorg. SVF, I, 73 (1-10). «Zenone afferma che arte è un sistema di rappresentazioni sperimentate per un fine utile della vita» (Ζήνων δέ φησιν ὅτι 'τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγραμμάσμενον πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ').

<sup>159</sup> Basta pensare a Karl Salomo Zachariae von Ligtental (1769-1843), che – professore ad Heidelberg – insegnerà il diritto di derivazione francese in forma sistematica (cfr. ZACHARIAE 1808). La sua opera sarà tradotta e poi rielaborata dagli alsaziani Charles Aubry (1803-1883) e Friedrich Charles Rau (1803-1877). Attento alle ragioni del sapere sistematico (e della continuità romanistica) nella lettura e nel commento del *Code civil* sarà Raimond-Théodore Troplong (1765-1869). Anche gli ortodossi dell'esegesi, da Toullier a Demolombe, nel seguire l'ordine dei titoli del codice, introdurranno collegamenti tra le disposizioni ed useranno concetti in grado di unire il contenuto di più articoli. Insomma, un metalinguaggio, che ha un'autonomia simile a quella dei discorsi sistematici e che guida la lettura delle singole disposizioni. Vd. TARELLO 1974, p. 413 ss.

<sup>160</sup> Vd. LEIBNIZ 1667, ed. 1769, II, p. 15 ss. La persona è definita *subiectum qualitatis moralis*. L'autore riprende un concetto che è già in GROTIUS 1625, I, 1, 4. Vd. anche HEINECCIUS 1727, ed. 1797, p. 6 ss. Si tratta di un testo emblematico, poiché teorizza il sistema (p. 4: *...iustum sibi iurisprudentiae corpus et σύστημα*), con spunti che richiamano la matematica, e ne mostra l'ancoraggio al soggetto. *Omniū sane scientiarum ratio in principiorum intelligentia, et conclusionum cum iis cohaerentia posita est: et quemadmodum, qui divinas illas et sublimiores mathematicarum disciplinas tradunt, non iubent auditores aliquot millena problemata ediscere: sed definitiones, axiomata, theoremata illa inculcant et demonstrant, quibus perspectis ipsi facultatem quaevis problemata promte solvendi consequuntur [...]* *Eam ego Jurisconsulti laudem puto maximam, si ita percepta habeat artis suae praecepta, ut iurium singulorum rationes et principia intelligat, eaque in promptu habeat axiomata, ex quibus quaestiones omnes enodare possit, ut, obviente bella aliqua specie, non opus ei sit, responsum ex Bartoli cortina petere.* La scienza è concepita in opposizione allo stile dei giuristi medievali: al bartolismo e all'*horridum dicendi genus* dei glossatori (*ibidem*, 10). Agli inizi dell'Ottocento i capisaldi del disegno sistematico imperniato sui soggetti sono in HEISE 1807, III ed., 1819. L'itinerario europeo del diritto soggettivo, fra trasmissione di schemi astratti e ideologia, è messo a fuoco da ORESTANO 1960 = 1978. Il diritto soggettivo che nasce prima dello Stato è visto come una posizione dell'individuo, qualcosa che gli appartiene e lo definisce. Questa priorità riflette la dicotomia di origine stoica tra la natura e il diritto. La natura si concentra nel soggetto e nel suo primato. Più tardi, nel tempo in cui si sviluppano i positivismi giuridici, lo Stato interviene a garantire il diritto dell'individuo (in teoria accessibile a tutti) in due modi. Da un lato lo registra: offre una strumentazione giuridica alla libertà dei privati ed al mercato. Dall'altro crea, come si è detto, i 'diritti pubblici soggettivi'. La duplicità sembra conservare nella sostanza lo schema anticipato da Grozio. Il diritto dell'economia privata e il diritto dello Stato nascono dalla volontà, da una cooperazione contrattuale.



autori e poi più chiaramente piegata nelle grandi trattazioni ottocentesche alle ragioni della libertà economica e all'assolutezza della proprietà privata, trovi una radice in Domat. La cesura epistemologica che consegna al passato la sua opera coincide con l'invenzione del diritto soggettivo: lo schema è di origine giusnaturalistica, ma si innerverà nelle visioni comuni del diritto positivo<sup>161</sup>.

È invece evidente che la *dispositio*, o meglio l'*ordre naturel* d'impronta giansenista, riflette valori-guida che non sono ancora quelli dell'indipendenza e della sovranità del soggetto, destinati ad identificarsi con il potere delle classi borghesi e dotati di una crescente espansività nei diritti positivi moderni.

È singolare dunque l'esperienza di Domat, poiché egli costruisce un'architettura del diritto privato ancora non dominata dall'ideologia individualistica. Partendo da una cultura minoritaria e dalle idee di una comunità religiosa perseguitata, immagina gli obblighi come tessuto oggettivo della società e come esito del disegno divino. Privilegia inoltre il dovere di solidarietà verso i poveri nelle relazioni pubbliche e private.

L'ordine descritto dalle *Lois civiles* non può considerarsi solo nei suoi profili tecnici, come una tessitura autosufficiente. Esso è fondato sul rapporto con la trascendenza, sulle due leggi fondamentali da cui dipendono i rapporti umani. Doveri e norme trovano la loro legittimità in questa compatta narrazione teologica. Tutte le relazioni giuridiche sono rette dalla volontà provvidenziale che – come abbiamo visto – è in grado di riscattare l'egoismo e di trarne il bene.

Per più versi si tratta di una visione nella quale ancora affiorano elementi premoderni (i feudi, la differenziazione degli status, l'autorità assoluta del re) accanto alla percezione di quanto sia forte e pervasiva la dimensione del mercato negli usi contrattuali e nel commercio.

<sup>161</sup> La vicenda riguarda soprattutto la cultura giuridica tedesca, anche se non si può non tenere presente la definizione scolpita nell'art. 544 del Code civil: «La proprietà è il diritto di godere e disporre delle cose nella maniera più assoluta, purché non se ne faccia un uso vietato dalle leggi e dai regolamenti». È a partire da questo enunciato che il diritto assoluto del singolo sulle cose, compreso nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* nel 1789, assumerà un primato duraturo negli ordinamenti europei. Il pensiero della restaurazione e della scuola storica tedesca, farà i conti con lo stesso dato strutturale della proprietà privata, sebbene con un approccio diverso. Il sistema di Savigny (da cui prenderanno le mosse i pandettisti) colloca infatti il diritto in senso soggettivo (questa l'esatta denominazione) nel vivo delle relazioni giuridiche e lo delimita come sfera libera della volontà, non in rapporto all'ordinamento, ma in rapporto alle altre volontà individuali. Ciò avviene secondo un modello di equilibrio del tutto autonomo: la volontà privata del singolo che si incontra con quella di altri sta (come un dato naturale) dentro la formazione spontanea del diritto, nascente dalla coscienza del popolo (nozione basilare per Savigny); e il diritto soggettivo è lo schema ideale che fonda e legittima l'applicarsi della volontà alla vita economica: quindi il libero movimento dei beni. Vediamo qui il rapporto lineare, quasi di rispecchiamento, tra la libertà e la proprietà moderna, costruita come un'astrazione assoluta. Il pieno riconoscimento della proprietà – aggiunge Savigny – «ha per effetto la possibilità della ricchezza e della povertà, entrambe senza limiti». Uno squarcio di descrizione della vita sociale, che irrompe nella costruzione dogmatica. Cfr. SAVIGNY 1840, tr. it. 1886, p. 331 ss.; 335 ss.; 367 ss. Una formulazione teorica pressoché contemporanea allo scritto savigniano mostra come l'individualismo raggiunga un livello alto di astrazione, senza compromettere la realistica presa d'atto della disuguaglianza. Vd. WACHTER 1842, p. 202: «Il nostro diritto positivo non conosce restrizioni della sfera della personalità; perciò secondo il nostro diritto, come secondo il concetto del diritto naturale, ogni uomo è persona, mentre si riconosce ad ogni uomo il diritto umano naturale (*natürliche Menschenrecht*) e non si ammettono la schiavitù e la morte civile. Con ciò tuttavia non deve essere scambiata la più ampia o più limitata estensione dei diritti legati alla personalità, quale può verificarsi in determinate classi di persone». È superfluo sottolineare che questa astrazione della personalità è molto lontana dall'*ordre naturel* di Domat.

Siamo di fronte ad un pensiero che riflette il primo avvio di una transizione nei rapporti economico-sociali.

Dalla religiosità di Port-Royal il giurista fa discendere una rappresentazione compiuta e chiusa del disciplinamento giuridico, considerando le relative norme dal punto di vista della effettività, quindi di ciò che esse producono nella pratica. Perciò gli *engagemens* ci appaiono come figure della realtà, che compiutamente assorbono le dinamiche sociali.

Questa corrispondenza degli schemi alla realtà sarà una specie di luogo comune nel pensiero civilistico europeo e si manifesterà in autori molto diversi, come Pothier e Savigny (lettori attenti di Domat)<sup>162</sup>, nonostante le differenze di tradizione e di stile. Basta rammentare in entrambi le immagini delle obbligazioni, dei rapporti giuridici, dei contratti, come entità oggettive (per le quali si formulano definizioni di essenza) e contemporaneamente come segmenti di disciplina.

Pothier utilizza la distinzione tra leggi arbitrarie e principi fondati sulla ragione e sull'equità naturale, attingendo al linguaggio di Domat<sup>163</sup>. Ma con elementi nuovi, di valorizzazione della volontà individuale<sup>164</sup>. L'esordio del suo trattato in materia di *obligations* ruota attorno al concetto di 'essenza' ed egli si sofferma sulla dimensione naturale delle obbligazioni, che nasce dalla libertà individuale.

La stessa inclinazione a far emergere la libertà – quale nucleo del rapporto – si può scorgere in Savigny: «Se noi consideriamo il diritto» – scrive – «come nella vita reale ci stringe e circonda, in esso prima di tutto appare il potere che spetta a ciascuna persona: una sfera nella quale la volontà di questa domina e domina con il nostro consenso». Parla di «costruzione vivente del rapporto giuridico», che fa parte del sistema e per la definizione di *obligatio* propone uno stretto parallelismo con la proprietà<sup>165</sup>. Quindi una visione tutta *a parte subiecti*.

La distanza di queste immagini rispetto all'opera di Domat è nettissima. Ma se guardiamo la forma che le dottrine assumono, è più facile trovare affinità. L'intreccio tra giansenismo e scienza del diritto contiene un messaggio che si ritroverà nella cultura dell'individualismo giuridico. La somiglianza è indipendente dai contenuti. La base dell'ordine, l'origine ideale della *dispositio* teorica o del sistema è di natura dogmatica. Non è una costruzione convenzionale e relativa. Ciò spiega le definizioni in termini di essenza.

I dogmi in senso proprio su cui il giurista di Clermont elabora l'edificio delle leggi sono tratti dal neo-agostinismo. Coincidono con la presenza attiva di Dio e dell'amore religioso

<sup>162</sup> Il fondatore della scuola storica richiama la sistematica di Domat nei corsi di *juristische Methodologie*. Vd. SAVIGNY 1802-1842, ed. 1993, pp. 123 ss.; 163.

<sup>163</sup> Vd. in proposito POTHIER 1761, II ed. 1764, ora 2011, I, 2, § 164, p. 71 ss., riguardo ad una legge arbitraria di Giustiniano, non applicata – scrive l'autore – «nelle nostre province», ma fondata su un principio corrispondente alla ragione e all'equità naturale. Si veda l'evidente assonanza con Domat nella definizione del contratto come astrazione derivante dal diritto naturale, che solo in parte rispecchia il diritto romano: «l'espèce de convention qui a pour objet de former quelque engagement» (*ibidem*, § 1, p. 5).

<sup>164</sup> Sul risalto nuovo che egli attribuisce alla volontà individuale, vedendo la base morale del diritto privato nell'interiorità del singolo, cfr. BRUTTI 2019, p. 126 ss.

<sup>165</sup> SAVIGNY 1840, trad. it. 1886, p. 7 ss. = 36 ss.; 338 ss. = 341 ss.

nella società e nei vincoli che la reggono. Ogni regola è ricondotta alle due prime leggi. Il legame tra queste e la vita non è razionalmente spiegato, eppure è il presupposto di una strutturazione logica, che organizza le discipline privatistiche attorno agli obblighi e allo schema della reciprocità, tenendoli distinti dal diritto pubblico dello Stato assoluto.

Nella scienza giuridica europea, dal Settecento in avanti, il tema della strutturazione logica unitaria, dell'ordine che riflette le forme sociali, sarà l'unico elemento di continuità con la *dispositio* che si era realizzata nell'opera di Domat. La considerazione dogmatica e l'individuazione di concetti indiscutibili torneranno costantemente. Torneranno con il diritto soggettivo e con le immagini della coesistenza tra le sfere di libertà degli individui, poste a base della normazione. Sottratti alla religione e pensati come elementi necessari del diritto, i dogmi giuridici saranno fonte di certezza e di coerenza nella regolazione dei rapporti tra soggetti economici formalmente uguali.

## Bibliografia

- ARNAULD 1645 = A. ARNAULD, *Seconde Apologie pour Monsieur Iansenius évêque d'Ipré, et pour la doctrine de S. Augustin expliquée dans son livre, intitulé, Augustinus*, 1645.
- BRETONE 1998 = M. BRETONE, *Ifondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Roma-Bari 1998.
- BRUTTI 2014 = M. BRUTTI, *Dal Digesto ai giuristi*, in D. MANTOVANI, A. PADOA SCHIOPPA (a cura di), *Interpretare il Digesto. Storia e metodi*, Pavia 2014, p. 597 ss.
- BRUTTI 2015 = M. BRUTTI, *Il diritto privato nell'antica Roma*, Torino 2015<sup>3</sup>.
- BRUTTI 2017 = M. BRUTTI, *Interpretare i contratti*, Torino 2017.
- BRUTTI 2017a = M. BRUTTI, *Storie di dogmi, storie di giuristi: una transizione incompiuta*, in A. SCHIAVONE (a cura di), *Giuristi romani e storiografia moderna. Dalla 'Palingenesia iuris civilis' agli 'Scriptores iuris Romani'*, Torino 2017, p. 13 ss.
- BRUTTI 2019 = M. BRUTTI, *Il contratto nei giuristi romani e nelle costruzioni da Domat a Pothier*, in P. BONIN, N. HAKIM, F. NASTI, A. SCHIAVONE (a cura di), *Pensiero giuridico occidentale e giuristi romani. Eredità e genealogie*, Torino 2019, p. 105 ss.
- CALVO 2020 = R. CALVO (a cura di), *Jean Domat, Trattato delle leggi*, Napoli 2020.
- CONCHON 1959 = G. CONCHON, *Auvergne*, Paris 1959.
- COUSIN 1861 = V. COUSIN, *Jacqueline Pascal. Prèmières études sur les femmes illustres et la société du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1861<sup>4</sup>.
- DONEAU 1556 = H. DONEAU (Donellus), *De usuris*, Lutetiae 1556.
- DONEAU 1589-96, ed. 1762 = H. DONEAU (Donellus), *Commentarii de iure civili (1589-96)*, in ID., *Opera*, ed. Lucae 1762.
- DUBOUCHET 1990 = P. DUBOUCHET, *Sémiotique juridique. Introduction à une science du droit*, Paris 1990.
- FUCHS 1977 = H.-J. FUCHS, *Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der 'Selbstbezogenheit' als Vorgeschichte von französisch 'amour propre'*, Stuttgart 1977.

- GILLES 2006 = D. GILLES, *Jean Domat et les fondements du droit public*, in *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique* 25-26 (2006), p. 95 ss.
- GILLES 2011 = D. GILLES, *De la plume d'un avocat du roi à celle d'un Chancelier: Henry-François d'Aguessau, lecteur de Jean Domat*, in *Cahiers Poitevins d'Histoire du droit* 3 (2011), p. 163 ss.
- GOLDMANN 1955, tr. it. 1971 = L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les 'Pensées' de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1955, tr. it., *Il dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine*, Bari 1971.
- GROETHUISEN 1927 (trad. it. 2017) = B. GROETHUISEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Églose et la bourgeoisie*, Paris 1927, trad. it., *Origini dello spirito borghese in Francia*, Milano 2017.
- GROTIUS 1625 = H. GROTII (Huib van Groot), *De iure belli ac pacis libri tres* (1625), ediz. Amstelædami 1735.
- HEINECCIUS 1727, ed. 1797 = J.G. HEINECCIUS, *Elementa Juris Civilis secundum ordinem Institutionum*, Venetiis 1797.
- HEISE 1807, III ed. 1819. = A. HEISE, *Grundriss eines Systems des Gemeinen Civilrechts zum behuf von Pandecten-Vorlesungen* (1807), III ed., Heidelberg 1819.
- HEURTIN 2013 = J.-P. HEURTIN, *Obliger à aimer les lois. Paradoxe de l'augustinisme juridique chez Jean Domat*, in *Jus Politicum* 10 (2013).
- ICARD 2013 = S. ICARD, *Jansénien lecteur de saint Augustin. Autour des cinq propositions condamnées*, in *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 120 (2013), p. 187 ss.
- JOUVET-DESMARAND 1837 = M. JOUVET-DESMARAND, *Essai historique et critique sur Domat*, Riom 1837.
- LEIBNIZ 1667, ed. 1769 = G.W. LEIBNIZ, *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae ex artis didacticae principiis*, Frankfurt 1667, in *Variorum opuscula ad cultiorem jurisprudentiam adsequenda*, Pisis 1769, riprodotta in ID., *Sämtliche Schrifte und Briefe, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, VI, I, Darmstadt 1930, p. 259 ss.
- LEIBNIZ 1680-82, ed. 1893 = G.W. LEIBNIZ, *De Systemate Iuris Romani* (pubblicato da Georg Mollat, *Mittheilungen aus Leibnizens ungedrückten Schriften*), II ediz., Leipzig 1893.
- MATTEUCCI 1959 = N. MATTEUCCI, *Jean Domat, un magistrato giansenista*, Bologna 1959.
- MENUET, LAVIALLE 2015 = M. MENUET, C. LAVIALLE, *La vision du travail chez le premiers jansénistes: Entre spiritualité et politique au coeur du grand siècle*, in *Laboratoire d'Économie d'Orléans, Doc. de Recherche* 2014-09 (2015), p. 1 ss.
- MÉRILLES 1618, ed. 1720 = E. MÉRILLES (Merillius), *Observationum libri VIII* (1618), ed. Neapoli 1720.
- MÉRILLES 1631, ed. 1657 = E. MÉRILLES (Merillius), *Notae Philologicae in passionem Christi* (1631), ed. Helmestadi 1657.
- NICOLE 1670 = P. NICOLE, *De l'education d'un prince*, Paris 1670.
- ORESTANO 1960 = 1978 = R. ORESTANO, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto*, in *Jus* 11 (1960), p. 149 ss., ora in ID., *Azione diritti soggettivi persone giuridiche*, Bologna 1978, p. 113 ss.

- ORESTANO 1987 = R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Bologna 1987.
- PARSONS 2014 = J. PARSONS, *Pascal, Nicole, Domat: Economy, Providence, and the Society of Orders*, paper presented to western society for French History, San Antonio, Texas, 14.11.2014.
- PERROT 1992 = J.-C. PERROT, *La main invisible et le Dieu caché*, in ID., *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris 1992.
- PIANO MORTARI 1978 = V. PIANO MORTARI, *Diritto logica metodo nel secolo XVI*, Napoli 1978.
- POTHIER 1761, II ed. 1764, ora 2011 = R.-J. POTHIER, *Traité des obligations*, Paris 2011 (con prefazione di Jean-Luis Halperin).
- RACINE 1767, trad. it. 1965 = J. RACINE, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, 1767, trad. it., *Port-Royal*, Torino 1965.
- REMY 1835 = J. REMY (a cura di), *Oeuvres complètes de J. Domat (Traité des lois; Les lois civiles dans leur ordre naturel; Le Droit Public; Harangues; Delectus legum)*, 4 tomes, Paris 1835.
- ROMEO 2020 = M.V. ROMEO (a cura di), *Blaise Pascal, Opere complete*, Firenze-Milano 2020.
- SARZOTTI 1995 = C. SARZOTTI, *Jean Domat. Fondamento e metodo della scienza giuridica*, Torino 1995.
- SAVIGNY 1802-1842, ed. 1993 = F.C. VON SAVIGNY, *Vorlesungen über juristische Methodologie. 1802-1842*, herausg. und engeleitet von A. Mazzacane, Frankfurt am Main 1993.
- SAVIGNY 1840 = F.C. VON SAVIGNY, *System des heutigen römischen Rechts*, I, Berlin 1840 (trad. it. di V. Scialoja, *Sistema del diritto romano attuale*, I, Torino 1886).
- SCHIAVONE 2003 = A. SCHIAVONE, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino 2019.
- SPECTOR 2003 = A. SPECTOR, *Cupidité ou charité? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à l'Esprit des lois de Montesquieu*, in *Corpus* 43 (2003), p. 23 ss.
- STOLFI 2018 = E. STOLFI, *Commento. Iuris civilis libri XVIII*, in J.-L. FERRARY, A. SCHIAVONE, E. STOLFI, *Quintus Mucius Scaevola. Opera*, Roma 2018.
- TARELLO 1974 = G. TARELLO, *Diritto, enunciati, usi. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Bologna 1974.
- TARELLO 1976 = G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. I. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976.
- TAVENEAU 1968 = R. TAVENEAU, *Jansénisme et vie sociale en France au XVII siècle*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, tom. 54, 152 (1968), p. 27 ss.
- TAVENEAU 1977 = R. TAVENEAU, *Jansénisme et prêt à intérêt. Introduction, choix de textes et commentaires*, Paris 1977.
- TODESCAN 1987 = F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. II. Problema della secolarizzazione nel pensiero di Jean Domat*, Milano 1987.
- TROPLONG 1835-1855 = R.T. TROPLONG, *Droit civil expliqué suivant l'ordre des articles du code*, Bruxelles 1835-1855.
- WACHTER 1842 = C.G. WACHTER, *Handbuch des im Königsreiche Württemberg geltenden Privatrechts*, II, Stuttgart 1842.

WEBER 2007 = D. WEBER *Le 'commerce d'amour-propre' selon Pierre Nicole*, in *Asterion* 5 (2007).

YAMAJO 2010 = H. YAMAJO, *Pascal et la vie terrestre. Épistémologie, ontologie et axiologie du 'corps' dans son apologétique*, Thèse pour le grad de docteur de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2010.

ZACHARIAE 1808 = K.S. ZACHARIAE VON LINGENTAL, *Handbuch des französischen Zivilrechts*, Heidelberg 1808.